



ЕТНОГРАФСКИ
ИНСТИТУТ САНУ

ГЛАСНИК

**Етнографског
института
САНУ**

LXVII(2)

Београд 2019.

ГЛАСНИК ЕТНОГРАФСКОГ ИНСТИТУТА САНУ LXVII (2)

BULLETIN OF THE INSTITUTE OF ETHNOGRAPHY SASA LXVII (2)

INSTITUTE OF ETHNOGRAPHY SASA

BULLETIN

OF THE INSTITUTE OF ETHNOGRAPHY

LXVII

No. 2

Chief Editor:

Dragana Radojičić, PhD (Institute of Ethnography SASA)

Editor:

Srđan Radović, PhD (Institute of Ethnography SASA)

International editorial board:

Milica Bakić-Hayden, PhD (University of Pittsburgh), Ana Dragojlović, PhD (University of Melbourne), prof. Peter Finke, PhD (University of Zurich), prof. Karl Kaser, PhD (Karl-Franzens University, Graz), Gabriela Kilianova, PhD (Institute of Ethnology of the Slovak Academy of Sciences, Bratislava), prof. Kjell Magnusson, PhD (University of Uppsala), prof. Marina Martynova, PhD (Institute of Ethnology and Anthropology Russian Academy of Sciences, Moscow), Ivanka Petrova, PhD (IEFEM – Bulgarian Academy of Sciences, Sofia), Tatiana Podolinska, PhD (Institute of Ethnology of the Slovak Academy of Sciences, Bratislava), Jana Pospišilova, PhD (Institute of Ethnology of the Czech Academy of Sciences, Brno), Ines Prica, PhD (Institute of Ethnology and Folklore Research, Zagreb), Ingrid Slavec Gradišnik, PhD (Institute of Slovenian Ethnology RC SASA, Ljubljana).

Editorial board:

Gordana Blagojević, PhD (Institute of Ethnography SASA), Ivan Đorđević, PhD (Institute of Ethnography SASA), prof. Ildiko Erdei, PhD (Faculty of Philosophy, Belgrade), prof. Ljiljana Gavrilović, PhD (Institute of Ethnography SASA), corresponding member of the SASA Jelena Jovanović, PhD (Institute of Musicology SASA, Belgrade), Aleksandra Pavićević, PhD (Institute of Ethnography SASA), Lada Stevanović, PhD (Institute of Ethnography SASA), academician Gojko Subotić, PhD (Serbian Academy of Sciences and Arts, Belgrade).

Advisory board:

Prof. Jelena Đorđević, PhD (Faculty of Political Sciences, Belgrade), prof. Maja Godina Golija, PhD (Institute of Slovenian Ethnology RC SASA, Ljubljana), Renata Jambrešić Kirin, PhD (Institute of Ethnology and Folklore Research, Zagreb), Miroslava Lukić Krstanović, PhD (Institute of Ethnography SASA), Mladena Prelić, PhD (Institute of Ethnography SASA), prof. Ljupčo Risteski, PhD (Faculty of Natural Sciences and Mathematics, Skopje), prof. Lidija Vujačić, PhD (Faculty of Philosophy, Nikšić), prof. Bojan Žikić, PhD (Faculty of Philosophy, Belgrade)

Secretary:

Marija Đokić (Institute of Ethnography SASA)

BELGRADE 2019

ЕТНОГРАФСКИ ИНСТИТУТ САНУ

ГЛАСНИК

ЕТНОГРАФСКОГ ИНСТИТУТА

LXVII
свеска 2

Главни и одговорни уредник:

Проф. др Драгана Радојичић (Етнографски институт САНУ)

Уредник:

Др Срђан Радовић (Етнографски институт САНУ)

Међународни уређивачки одбор:

Др Милица Бакић-Хејден (Универзитет у Питсбургу), др Ана Драгојловић (Универзитет у Мелбурну), проф. др Петер Финке (Универзитет у Цириху), проф. др Карл Казер (Karl-Franzens Universität, Грац), др Габриела Килианова (Етнолошки институт САВ, Братислава), проф. др Шел Магнусон (Универзитет у Упсали), проф. др Марина Мартинова (Институт етнологије и антропологије РАН, Москва), др Иванка Петрова (ИЕФЕМ – БАН, Софија), др Татиана Подолинска (Етнолошки институт САВ, Братислава), др Јана Поспишилова (Етнолошки институт АН ЧР, Брно), др Инес Прица (Институт за етнологију и фолклористику, Загреб), др Ингрид Славец Градишник (Институт за словеначку етнологију ЗРЦ САЗУ, Љубљана).

Уређивачки одбор:

Др Гордана Благојевић (Етнографски институт САНУ), др Иван Ђорђевић (Етнографски институт САНУ), проф. др Илдико Ердеи (Филозофски факултет у Београду), проф. др Љиљана Гавриловић (Етнографски институт САНУ), дописни члан САНУ др Јелена Јовановић (Музиколошки институт САНУ, Београд), др Александра Павићевић (Етнографски институт САНУ), др Лада Стевановић (Етнографски институт САНУ), академик Гојко Суботић (Српска академија наука и уметности, Београд).

Издавачки савет:

Проф. др Јелена Ђорђевић (Факултет политичких наука, Београд), проф. др Маја Година Голија (Институт за словеначку етнологију ЗРЦ САЗУ, Љубљана), др Рената Јамбрешић Кирић (Институт за етнологију и фолклористику, Загреб), др Мирослава Лукић Крстановић (Етнографски институт САНУ), др Младена Прелић (Етнографски институт САНУ), проф. др Љупчо Ристески (Природно-математички факултет, Скопље), проф. др Лидија Вујачић (Филозофски факултет у Никшићу), проф. др Бојан Жикић (Филозофски факултет у Београду).

Секретар уредништва:

Марија Ђокић (Етнографски институт САНУ)

БЕОГРАД 2019.

Издавач:
ЕТНОГРАФСКИ ИНСТИТУТ САНУ
Кнез Михаилова 36/IV, Београд, тел. 011–2636–804
е-mail: eisanu@ei.sanu.ac.rs
Мрежна страница часописа: www.ei.sanu.ac.rs

Publisher:
INSTITUTE OF ETHNOGRAPHY SASA
Knez Mihailova 36/IV, Belgrade, phone: 011–2636–804
е-mail: eisanu@ei.sanu.ac.rs
Journal's web page: www.ei.sanu.ac.rs

Лектор:
Ивана Башић
Станислав Станковић

Превод:
аутори текстова

Дизајн корица:
Горан Витановић

Техничка припрема и штампа:
Академска издања, Београд

Тираж:
300 примерака

Штампање публикације финансирано је из средстава
Министарства просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије
Printing of the journal was funded by the Ministry of Education, Science and Technological
Development of the Republic of Serbia

Гласник Етнографског института САНУ излази три пута годишње и доступан је и индексиран у базама: DOAJ (Directory of Open Access Journals), ERIH PLUS (European Reference Index for the Humanities), SCIndeks (Српски цитатни индекс), Ulrich's Periodicals Directory, NSD (Norsk samfunnsvitenskapelig datatjeneste AS – Norwegian Social Science Data Service), CEEOL (Central and Eastern European Library).

The Bulletin of the Institute of Ethnography SASA is issued three times a year and can be accessed in: DOAJ (Directory of Open Access Journals), ERIH PLUS (European Reference Index for the Humanities), SCIndeks (Srpski citatni indeks), Ulrich's Periodicals Directory, NSD (Norsk samfunnsvitenskapelig datatjeneste AS – Norwegian Social Science Data Service), CEEOL (Central and Eastern European Library).

Садржај
Summary

I
Научни радови
Scientific Papers

Тема броја –

Род и ред. Родни режими у култури – кроз историју и данас
(ур. Лада Стевановић)

Topic of the Issue –

Gender and Order. Gender Regimes in Culture – Today and through History
(ed. Lada Stevanović)

- Лада Стевановић, *Род и ред. Родни режими у култури – кроз историју и данас* 223–230
Lada Stevanović, *Gender and Order. Gender Regimes in Culture – Today and through History*
- Sanja Đurin, Renata Jambrešić Kirin, Tea Škokić, *Od antropologije žene do rodne ideologije* 231–245
Sanja Đurin, Renata Jambrešić Kirin, Tea Škokić, *From the Anthropology of Women to Gender Ideology*
- Tea Škokić, *O rodnoj i radnoj ideologiji* 247–263
Tea Škokić, *On Gender and Labour Ideology*
- Лидија Б. Радловић, *Родно засновано партнерско насиље: конструкције наратива жена осуђених на казну затвора* 265–287
Lidija B. Radulović, *Gender Based Partner Violence: Constructions of Narratives of Women Sentenced to Prison*
- Suzana Marjanić, *Antimodni transžanr – tri primjera subverzije s RH scene: Ivana Popović, Tajči Čekada i Martina Križanić* 289–307
Suzana Marjanić, *The Anti-Fashion Transgenre – Three Examples of Subversion from the Croatian Scene: Ivana Popović, Tajči Čekada, and Martina Križanić*
- Ивана Добривојевић Томић, *Између небриге и незнања. Жене, сексуалност и репродуктивно здравље у социјалистичкој Југославији* 309–323

- Ivana Dobrivojević Tomić, *Between Carelessness and Ignorance. Women, Sexuality and Reproductive Health in Socialist Yugoslavia*
- Драгана Амедоски, *Жена у улози наследнице у османско доба: пример жене муслиманке на Централном Балкану (17–18. век)* 325–338
- Dragana Amedoski, *Woman in the Role of Heiress in the Ottoman Period: an Example of Muslim Woman in the Central Balkans (17–18th Century)*

Varia

- Jelena Čvorović, Kathryn Coe, *Happy marriages are all alike: Marriage and self-rated health among Serbian Roma* 341–359
- Јелена Чворовић, Кетрин Коу, *Сви срећни бракови личе један другом: брак и самопроцена здравља међу Ромима у Србији*
- Ивана Башић, *Пурпурно путовање онкрај свести – прамистерије женског у 'Дану шестом' Растка Петровића* 361–376
- Ivana Bašić, *Purple journey beyond consciousness – primordial mystery of the feminine in 'The Sixth Day' by Rastko Petrovic*
- Никола Крстовић, *Међународност баштињења и нова музеологија* 377–391
- Nikola Krstović, *Inter-nationality of Heritage and Nouvelle muséologie*
- Aleksandra Nikolić, *Collections and cultural transmission: Museum as a niche (re)construction site* 393–405
- Александра Николић, *Збирке и културна трансмисија: музеј као место (ре)конструкције нише*
- Никола Дедић, *'Источноевропска уметност': идеологија једног институционалног конструкта* 407–419
- Nikola Dedić, *'Eastern-European Art': Ideology of an Institutional Construct*
- Биљана Анђелковић, *Улога верског туризма у стварању 'хијерархије' манастира код поклоника Српске православне цркве* 421–443
- Biljana Anđelković, *The Role of Religious Tourism in Creating Hierarchy of Monasteries for the Followers of the Serbian Orthodox Church*
- Милан Томашевић, *Између наде и страха. Антрополошка интерпретација 'Откровења Светога Јована Богослова'* 445–462

- Milan Tomašević, *Between Hope and Fear: Anthropological Analysis of the 'Revelation to John'*
- Иван Ђорђевић, 'Хулиган' – 'народни непријатељ' или 'патриотски јунак'. Медијска конструкција фудбалских навијача у Србији 463–479
- Ivan Đorđević, 'Hooligan' – 'Enemy of the People' or 'Patriotic Hero'. *The Media Construction of Football Fans in Serbia*

II

Прикази Reviews

- Лада Стевановић, *Антропологија, род и Балкан* 481–483
- Александра Павићевић, *О прецима и потомцима, о гробовима и гробним натписима* 483–485

Тема броја:

**Род и ред. Родни режими у култури –
кроз историју и данас**

(ур. Лада Стевановић)

Topic of the Issue:

**Gender and Order. Gender Regimes in
Culture – Today and through History**

(ed. Lada Stevanović)

Лада Стевановић

Етнографски институт САНУ, Београд
lada.stevanovic@ei.sanu.ac.rs

Род и ред. Родни режими у култури – кроз историју и данас¹

Тема овог броја доноси шест радова посвећених истраживањима рода у оквиру етнологије и антропологије, али и ширем интердисциплинарном оквиру. Ова интердисциплинарна испреплетаност преставаља особеност која се везује за женске и родне студије, па се у самом уводу осврћем и на појављивање ових тема како у дисциплинарним оквирима етнологије и антропологије у домаћој науци, тако и шире у оквиру развоја домаћих школа и часописа који се баве родом. Радови доносе разнородне теме: како је током развоја изучавања рода у хрватској етнологији дошло до јавне злоупотребе ове аналитичке категорије, која је добила ознаку идеологије; стварање дискурса о родној идеологији; истраживање структурног и непрепознатљивог насиља посредством интервјуа са затвореницама; студије случаја о мултимедијалним уметницима и трансжанровском субверзивном деловању у оквирима моде; проблеми сексуалности и репродуктивног здравља жена у југословенском социјалистичком друштву, које је спорводило еманципаторске стратегије, са једне стране, а са друге остајало још дубоко патријархално; и рад о женском наследном праву у османско доба на Централном Балкану, које, као и претходни рад, указује на дискрепанције између норме и живљене праксе.

Кључне речи: род, антропологија, етнологија, женске студије, интердисциплинарност

Gender and Order. Gender Regimes in Culture – Today and through History

The theme of the volume brings six papers devoted to the research of gender in the frame of ethnology and anthropology, but also in the wider interdisciplinary frame. This interdisciplinary intertwinement represents characteristic that is related to the gender and women studies, so I turn also to the appearance of these topics in the local frame of ethnology and anthropology, but also in the wider context of the development of schools and academic periodicals that deal with gender. The papers bring various researches and topics: the research of gender in Croatian ethnology and creation of analytical category that was abused and termed *ideology*; the creation of discourse about gender ideology; research about artists who act subversively through anti-fashion transgenre; problems of sexuality and reproductive rights of women in the socialist Yugoslavia that was influenced by

¹ Текст је резултат рада на пројекту 177026 *Културно наслеђе и идентитет* који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

emancipatory strategies on one hand, and deep patriarchal norms on the other; paper about women's law of inheritance in Central Balkans in Osman times, that the same as the former paper, points to the discrepancy between norm and practice.

Key words: gender, anthropology, ethnology, women studies, interdisciplinarity

Проучавање рода, родних идентитета, законских оквира и обичајног права у вези са родним односима, као и живих пракси у тим односима, широко је и узбудљиво академско поље. У том оквиру, сваки појединачни истраживачки подухват пружа комплексне и слојевите увиде, проистекле из честе дискрепанције прописа и живљеног искуства. У том смислу, истраживања патријархата неретко су пуна обрта и неочекиваних увида, разоткривајући како просторе женске моћи и могућности њиховог деловања, тако и механизме контроле женске самосталности и слободе.

Иако су жене за последњих сто година оствариле многа права која раније нису имале, ипак нема спора о томе да је жена Друго, како на Балкану тако и у практично читавом савременом глобалном свету. Па ипак, свако доба, контекст и простор носе одређене специфичности, а антропологија је несумњиво једна од првих хуманистичких дисциплина која је детектовала разлике у нормираним родним друштвеним улогама и правима, препознавши род као аналитичку категорију. Важно је нагласити да захваљујући феминистичкој теорији, истраживања рода и интересовање за жене надалеко превазилазе оно што је антропологија започела (Ivanović 2003, 387). С тим у вези, етнологија и антропологија свакако нису једине дисциплине које се баве родом, већ је и сам овај концепт, посредством феминистичких теорија ушао у различите друштвене и хуманистичке дисциплине – појединачно, а још чешиће преплитањем, уводећи интердисциплинарни приступ.²

Сматра се да је кључни подстицај истраживању рода као аналитичке категорије и успостављање контакта са западним феминисткињама, те упознавање са феминистичким теоријама Другог таласа у другој половини XX века, дала међународна конференција *Друг-ца Жена* одржана 1978. у СКЦ-у у Београду (Malešević 2017, 302–307). За домаћу етнологију и антропологију било је такође значајно објављивање зборника *Антропологија жене* 1983. (Parić, Sklevicky)³, као и саветовање *Жена и култура* које је 1985. организовало Етнолошко друштво Србије.⁴ У оквиру саме дисциплине,

² Феминистичке идеје се и на нашим просторима појављују се и развијају још у другој половини XIX века, а зачетницом феминистичке мисли сматра се Драга Дејановић (Zaharijević & Lončarević 2019, 9).

³ Друго издање овог зборника који представља преводе антрополошких текстова, поред драгоценог предговора уредница Лидије Склевицки и Жаране Папић, пропраћено је и поговором Зорице Ивановић, у коме ауторка преиспитује питање пола, рода, родних односа и жене кроз историју антрополошких теорија до данас, као и допринос ових теорија самој дисциплини. (Ivanović 2003, 381–435)

⁴ Радови са овог скупа објављени су у часопису *Етнолошке свеске* 1985, 6. О

почетни импулс и најзначајнији допринос истраживању рода и у Етнографском институту дала је Мирослава Малешевић (2004, 2007). Поред тога, овом темом систематски се баве Лидија Радуловић (2009, 2017), Зорица Ивановић (2003, 2017), Лада Стевановић (2009) итд.⁵

Као и на бројним другим факултетима и у институтима, и на катедри за етнологију и антропологију Филозофског факултета Београдског универзитета појављују се теме рода углавном као резултат појединачних напора. Осим у магистарским и докторским радовима, ове теме су на катедри заступљене у оквиру предмета: Национална етнологија: религија и род и Антропологија рода и сродства. Међутим, ако посматрамо шири образовни контекст изучавања жена, рода (чија се перформативна концептуализација удаљила од првобитне бинарне утемељености као опозиције природном полу) и феминистичких теорија, важно је споменути да на Факултету политичких наука у Београду од 1997. године Центар за женске студије организује једногодишње специјалистичке студије које су у првој фази (1991–1997) функционисале ванинституционално.⁶ У Новом Саду, у оквиру Универзитета, тј. Асоцијације центра за интердисциплинарне и мултидисциплинарне студије и истраживања (АЦИМСИ) од 2003. године постоји Центар за родне студије са докторским програмом. У истом граду је 1997. године основано удружење грађана под називом Женске студије и истраживања, које организује едукативне и истраживачке пројекте у оквиру којих Свенка Савић са сарадницама интензивно ради на реконструисању женских историја сакупљањем животних прича (Dabižinović 2018, 55–56).⁷

У доба када је београдски Центар за женске студије и комуникације имао ванинституционални статус, одржавала се летња школа поезије и теорије коју је водила Дубравка Ђурић, али је након уласка Центра на Београдски универзитет (Факултет политичких наука) ова школа наставила са радом у оквиру Асоцијације за женску иницијативу под називом Ажинова школа поезије и теорије. Читајући радикалне песничке праксе и теорије,

истраживањима рода у домаћој етнологији и антропологији види детаљније одредницу *Род и пол* Мирославе Малешевић у лексикону Етнологија и антропологија 2017.

⁵ Моја истраживања антропологије рода одвијала су се под менторством Светлане Слапшак, у оквиру студија антропологије античких светова и антропологије балканских жена, које је Светлана Слапшак предавала на докторским програмима Факултета за постдипломске студије Institutum Studiorum Humanitatis у Љубљани. О методологији студија балканских жена бића више речи у приказу књиге *Род и Балкан* (Matešić & Slapšak 2018).

⁶ Поред едукативног и истраживачког програма, Центар за женске студије има богату издавачку делатност.

О часописима ће бити речи касније, а све о едицији књига *Род и култура* може се видети на <https://www.zenskestudie.edu.rs/izdavastvo/rod-i-kultura>.

⁷ Богато издаваштво Центра може се видети на http://www.zenskestudije.org.rs/02_izdavastvo/knjige.html. Два главна пројекта у оквиру ЖИС-а, у оквиру којих су и публиковане књиге, јесу *Животне приче жена у Војводини* (води Свенка Савић) и *Знамените жене Новог Сада* (води Гордана Стојаковић).

младе песникиње су у експерименталној хибридној пракси стварале поезију мимо националног доминантног канона (Ђурић 2010, 53–56). Ова нетипична школа не само да је полазнице упознавала са феминистичком и критичком теоријом, авангардном и неованагардном поезијом, већ је и функционисала као нехијерархијски простор и кружок, остварујући на различитим нивоима управо оне друштвене праксе које феминистичка критика осветљава и настоји да превазиђе – одбацујући моћ и хијерархију – како у друштву, тако и у уметничким канонима и академији. Песникиње ове школе су, осим у збиркама поезије, објављивале и у часопису *ПроФемина* (1994–2011), посвећеном, поред женске књижевности, и теоријским текстовима, који су у фокусу и периодичних публикација *Женске студије* (1995–2002) и *Генеро* (2002–). *Књиженство* (2011–), у оквиру истоименог пројекта који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја, представља часопис и дигиталну базу података који су посвећени женској историји, теорији и књижевности на српском језику до 1915. године.⁸

Темат који следи ни издалека не покрива разноврсност тема и актуелна истраживања у оквиру задате теме.⁹ Иако је првобитно замишљен у дисциплинарним оквирима етнологије и антропологије, интердисциплинарна разноликост ипак није изостала, а историјска перспектива показала се драгоценом управо како би се указало на процесе женске еманципације који се, као ни данас, никада нису одвијали праволинијски.

Први у темату је текст Сање Ђурин, Ренате Јамбрешић Кирин и Тее Шкокић, под називом *Од антропологије жене до родне идеологије*. Овај рад групе ауторки из загребачког Института за етнологију и фолклористску (сестринске институције Етнографског института САНУ) подстакнут је злоупотребом појма *род* у „културном рату“ који се разбуктао након

⁸ Тренутно у Институту за филозофију и друштвену теорију постоји пројекат *Жене – актерке промена у образовању и науци*, а у Етнографском институту САНУ, пројекат *Положај научница у друштву и на тржишту рада* (с подршком Унеска). Међутим, појединачна истраживања женске историје, књижевности и рода далеко су бројнија и најчешће интегрисана у шире пројекте. Један од примера је пројекат *Улога српске периодике у формирању књижевних, културних и националних образаца* у Институту за књижевност и уметност у Београду. Поред образовних и истраживачких ангажовања, треба споменути и СЕФЕМ – Секцију за феминистичка истраживања и критичке студије маскулинитета.

⁹ У 2018. години одржан је скуп *Неко је рекао феминизам? Феминистичка теорија у Србији данас*, и објављен је зборник под називом *Феминистичка теорија је за све* (Zaharijević & Lončarević 2019). Поред тога, у току прошле и почетком ове године, поред часописа *Генеро*, објављени су зборници *Феминистички часописи у Србији: теорија, активизам и уметничке праксе у 1990-им и 2000-им* (Dojčinović & Kolarić 2018), *Медији цивилног друштва као алтернатива медијском популизму, сензационализму и лажним вестима* (Gruhonjić & Valić Nedeljković 2019), монографија *Успон и пад „прве другарице“ Југославије – Јованка Броз и српска јавност 1952–2013* (Pantelić 2018), *Словеника, часопис за културу науку и образовање IV*, 2018. и бројни појединачни радови.

ратификације Истанбулског споразума у хрватском Сабору 2018. године. Наиме, након усвајања овог правног документа који регулише борбу против насиља над женама, дошло је до јавне реакције и напада конзервативних и клерикалних удружења која су почела да шире страх од појма *родне идеологије*. Дискредитовање овог појма и приписивање идеолошке конотације роду био је мотив за ауторке да врате овај појам из политичког у научни простор и осврну се на бројна истраживања која, кроз историју хрватске етнологије и антропологије, преиспитују есенцијалистичка схватања рода и сексуалности, нудећи истовремено и систематизацију ових истраживања.

Рад који следи, *О родној и родној идеологији* Тее Шкокић, посвећен је управо проблему који је био инспирација претходног рада, а то је обликовање дискурса о родној идеологији, како у глобалном, тако и у хрватском контексту. Ауторка указује на чињеницу да антиродни покрети и њихова дискриминаторска агенда имају важно економско утемељење, што указује на одавно познату спону моћи и насиља, као и на потребу за институцијама и законима које би ову интеракцију онемогућавале. Ауторка истиче да је појам рода поново постао политички инструментализован управо у тренутку када је изгледало да је род, схваћен као друштвено конструисана категорија, из научног дискурса ушао у политички и друштвени мејнстрим.

Трећи по реду, рад је Лидије Радуловић *Родно засновано партнерско насиље: Конструкције наратива жена осуђених на казну затвора*, у коме ауторка износи резултате свеобухватног истраживања спроведеног на основу разговора са затвореницама осуђеним због убиства партнера након вишегодишње изложености њиховом насиљу. Ишчитавајући наративе о искуствима ових жена, Лидија Радуловић пружа слику проблема из перспективе оних које су трпеле насиље и на тај начин осветљава „структурно“ насиље коме су жене често изложене, а које друштво нити препознаје нити санкционише. Вредност овог рада је, између осталог, и у томе што на основу личних искустава разоткрива друштвене механизме који омогућавају перпетуирање некажњивог насиља над женама.

Рад под називом *Антимодни трансжанр – три примјера субверзије с РХ сцене: Ивана Поповић, Тајчи Чекада и Мартина Крижанић* написала је Сузана Марјанић, и то као три студије случаја о мултимедијалним уметницама и њиховом трансжанровском стваралаштву у Хрватској. И док мода залази у домен идеологије али и фолклора (макар како јој приступа Ивана Поповић), интервенције и поигравања модом од ње чине антимоду која постаје стратегија пружања отпора, борбе против насиља моде, функционишући као уметнички и друштвени ангажман, што је једна од главних тематских нити овога рада.

Следећи рад *Између небриге и незнања. Жене, сексуалност и репродуктивно здравље у социјалистичкој Југославији*, који је написала Ивана Добривојевић Томић преиспитује процесе женске еманципације у социјалистичком друштву, које је, упркос систематском побољшавању положаја жена (праву на школовање, запослење, једнаку плату итд.), заправо

и даље у многим сегментима било дубоко традиционално и патријархално. Овај рад који се бави женским телом, женском сексуалношћу и односом према абортусу показује комплексну ситуацију у којој се заправо између државе и друштва не може повући паралела. Наиме, држава је законима предвидела равноправност мушкараца и жена. Међутим, модернизацијски скок који је у почетку направљен у друштву није могао да се развије до краја без промене устаљених патријархалних образаца понашања, а за то је било потребно темељније образовање и мењање свести људи до кога није дошло.

Темат закључује текст који је написала Драгана Амедоски под називом *Жена у улози наследнице у османско доба: пример жене муслиманке на Централном Балкану (17–18. век)*. Како сам наслов упућује, ауторка се бави како законским правом на наследство које су муслиманске жене на Балкану имале у XVII и XVIII веку, тако и самим примерима из праксе који показују да су жене неретко морале ово право да остварују на судовима. Деликатан положај удовица огледа се најизразитије у томе што заправо нису имале ни загарантовано право на бригу о сопственој деци, будући да су и она била власништво оца, па су наследна права залазила и у решавање питања мајчинских права. Из рада сазнајемо да су вера и класно одређење, тј. богатство, женама увек обезбеђивали више слободе као и могућност да се за своја права боре. Наиме, догађало се да за њиховим наследством (било да је реч о ћеркама, удовицама или сестрама) посегну сродници или чиновници. У сваком случају, жене су своја права могле остварити на судовима, али и то далеко лакше уколико су припадале привилегованим друштвеним слојевима. О сиромашним женама, у овом тексту, нема много речи, али није тешко наслутити да су оне остајале ван споменутих закона.

Отпори према женским правима и женској самосталности кроз историју су били разноврсни и мењали су се кроз епохе – од права власништва оца над децом и индивидуалних покушаја оспоравања женских права (о којима пише Амедоски) до узнемирене реакције неоконзервативаца који се противе законској заштити жена и препознавању женске угрожености. Реакције на Истанбулски споразум подсетиле су ме на сцену коју описује Вирџинија Вулф у *Сопственој соби*, када млада девојка занесено шета универзитетским травњаком, што је дозвољено само професорима и студентима, дакле мушкарцима. И све док се девојка не врати на стазу, чувар јој узнемирено маше. Хођајући по трави, која би ваљда требало да је свачија, она је загазила у простор који јој не припада. Иако данас девојке слободно шетају универзитетским травњацима и премда су дисциплинарне стазе утабане и одавно показале да род није природна категорија, те да бројни друштвени механизми деликатно прикривају насиље и неједнакост, покушаји да се угрожене жене заштите и даље изазивају узнемиреност и побуну. На нама остаје да истражујемо и даље, хођајући упорно по утабаним стазама, али и травњацима око њих.

Литература

- Dabižinović, Ervina. 2018. „Vida Matjan – *duša svega*; uspješna Slovenka u Crnoj Gori (Ljubljana 1896–Kotor, 1993).“ *Slovenika: Časopis za kulturu, nauku i obrazovanje* IV: 53-80.
- Dojčinović, Biljana & Ana Kolarić. 2018. *Feministički časopisi u Srbiji: teorija, aktivizam i umetničke prakse u 1990-im i 2000-im*. Beograd: Filološki fakultet Univerziteta u Beogradu.
- Đurić, Dubravka. 2010. *Politika poezije*. Beograd: AŽIN.
- Gruhonjić, Dinko & Dubravka Valić Nedeljković. 2019. *Mediji civilnog društva kao alternativa medijskom populizmu, senzacionalizmu i lažnim vestima*. Novi Sad: Filozofski fakultet.
- Ivanović, Zorica. 2003. „Antropologija žene i pitanje rodnih odnosa u izmenjenom diskursu antropologije.“ U *Antropologija žene*, ur. Žarana Papić, Lidija Sklevicky. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Ivanović, Zorica, & Lidija Radulović. 2017. „Religija i homoseksualnost: o odbacivanju i potrazi za religijskim i duhovnim izrazom gejeva i lezbejki u savremenoj Srbiji.“ U *Među nama: neispričane priče gej i lezbejskih života*, ur. Jelisaveta Blagojević, Olga Dimitrijević. Beograd: Hartefakt Fond.
- Malešević, Miroslava & Didara Dukađini. 2004. *Didara: životna priča jedne Prizrenke*. Beograd: Srpski genealoški centar.
- Malešević, Miroslava. 2007. *Žensko. Etnografski aspekti društvenog položaja žene u Srbiji*. Beograd: Srpski genealoški centar.
- Malešević, Miroslava. 2017. „Pol i rod.“ U *Etnologija i antropologija. Mali leksikon srpske kulture*. Beograd: Službeni glasnik – Etnografski institut SANU.
- Matešić, Marina, & Svetlana Slapšak 2018. *Rod i Balkan. Porodnjavanje balkanizma. Putovanje do druge, s preprekama*. Zagreb: Durieux.
- Pantelić, Ivana. 2018. *Uspon i pad „prve drugarice“ Jugoslavije – Jovanka Broz i srpska javnost 1952 -2013*. Beograd: Službeni glasnik.
- Papić, Žarana & Lidija Sklevicky. 2003. *Antropologija žene*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Radulović, Lidija 2009. *Pol/rod i religija: konstrukcija roda u narodnoj religiji Srba*. Beograd: Srpski genealoški centar.
- Savić, Svenka,. 2017. *Doprinos izgradnji mira sveštenica iz protestantskih crkava u Vojvodini*. Novi Sad, Beograd: Ženske studije i istraživanja - Futura publikacije.

Stevanović, Lada. 2009. *Laughing at the Funeral: Gender and Anthropology in Greek Funerary Rite*. Beograd: Etnografski institut SANU.

Zaharijević, Adriana & Katarina Lončarević. 2019. *Feministička teorija je za sve*. Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju – Fakultet političkih nauka Univerziteta u Beogradu.

Часописи

Genero: časopis za feminističku teoriju. Beograd: Centar za ženske studije. 2002-danas. URL: <https://www.zenskestudie.edu.rs/izdavastvo/casopis-genero>

Knjiženstvo: časopis za studije književnosti, roda i kulture. 2011-danas. URL: <http://www.knjizenstvo.rs/sr/casopisi>

ProFemina: Časopis za žensku književnost i kulturu (gl. ur. Svetlana Slapšak). Beograd: Radio B92. 1994–2011.

Ženske studije: časopis za feminističku teoriju. Beograd: Centar za ženske studije. 1995–2002. URL: <https://www.zenskestudie.edu.rs/izdavastvo/elektronska-izdanja/casopis-zenske-studije>

Примљено / Received: 29. 01. 2019.

Прихваћено / Accepted: 20. 06. 2019.

Sanja Đurin

Institut za etnologiju i folkloristiku, Zagreb
sdurin@ief.hr

Renata Jambrešić Kirin

Institut za etnologiju i folkloristiku, Zagreb
renata@ief.hr

Tea Škokić

Institut za etnologiju i folkloristiku, Zagreb
tea@ief.hr

Od antropologije žene do rodne ideologije

Naša potreba da se osvrnemo na nastanak i načine upotrebe pojma rod u radovima suradnica zagrebačkog Instituta za etnologiju i folkloristiku potaknuta je recentnim društvenim trenutkom koji se nerijetko prepoznaje "kulturnim ratom", a unutar kojeg je ovaj pojam središnje mjesto sporenja. Potreba za etnološkom artikulacijom rodno osviještenog pristupa kulturnim fenomenima u domaćem kontekstu imala je dva ishodišta. Prvo, znanstvenice su problematizirale nedostatke svog društvenog i akademskog položaja u socijalističkom društvu i drugo, upoznale su se sa zapadnom feminističkom kritikom unutar historiografije, sociologije, antropologije, filozofije, znanosti o književnosti i dr. koja je rezultirala ženskim studijima, a potom i studijima roda na sveučilištu i izvan njega. Imajući na umu ova raznorodna epistemološka ishodišta i intelektualnu tradiciju sociokritičkog djelovanja znanstvenica u IEF-ovim (sub)disciplinama, zadatak je rada pokazati kako se i kada pojam roda ishodio i konstruirao počevši od ženskog autorstva radićevske etnografije (Kata Jajnčerova), preko sociologije i antropologije obitelji (Vera Stein Erlich), etnologije svakodnevice i studija zadruge (Dunja Rihtman-Auguštin), feminističke historiografije (Lydia Sklevicky) do interdisciplinarnih istraživanja posljednjih dvadeset i pet godina u kojima sudjeluju – u manjem ili većem opsegu – gotovo sve suradnice IEF-a.

Ključne riječi: rodna ideologija, antirodni društveni pokreti, feministička antropologija, povijest hrvatske etnologije/folkloristike

From the Anthropology of Women to Gender Ideology

Our motivation to reflect on the origin and the ways of using the concept of gender in the work of (mostly female) associates of the Zagreb Institute for Ethnology and Folklore Research was prompted by the recent social moment, often recognized as the "cultural war", within which the term 'gender' occupies the central place of dispute. The need for an ethnological articulation of gender-sensitive approach to cultural phenomena in the domestic

context emerged as the result of two outcomes. First, female scholars started to reflect shortcomings of their social and academic position in socialist society, and second, they were influenced by Western feminist critique within historiography, sociology, anthropology, philosophy, literary theory, which resulted in women's studies, later to be followed by gender studies as academic field and civil activism. Bearing in mind these diverse epistemological outcomes and the intellectual tradition of social critique of scholars in the IEF (sub)disciplines, this article aims to show when and how the concept of gender was created and constructed, starting with the female authorship of Radić-inspired ethnography (Kata Jajnčerova), through sociology and anthropology of family (Vera Stein Erlich), the ethnology of everyday life and the *zadruga* studies (Dunja Rihtman-Auguštin), feminist historiography (Lydia Sklevicky), and interdisciplinary research of the past twenty-five years in which almost all IEF associates have participated to a greater or lesser degree.

Key words: gender ideology, anti-gender movements, feminist anthropology, history of Croatian ethnology/folklore

„Rodna ideologija“ od opskurnog do *mainstream* diskursa

Dana 13. travnja 2018. godine, nakon duge i burne rasprave koju je potakla u javnosti, u Hrvatskoj je ratificirana Istanbulska konvencija, a od 1. listopada ista je i stupila na snagu. No umjesto da naiđe na odobravanje i podršku, u Hrvatskoj kao i u mnogim drugim zemljama u regiji, prihvaćanje dokumenta koji donosi naj-detaljniji pravni okvir za borbu protiv nasilja nad ženama i nasilja u obitelji osporavale su brojne udruge i pojedinci. Vjerničke udruge, inicijative i pojedinci koji podržavaju klerikalne i konzervativne stavove vezane uz pitanja roda širili su uoči ratifikacije Istanbulske konvencije moralnu paniku i strah od „rodne ideologije“ koja bi, navodno, stupanjem na snagu spornog dokumenta zavládala društvenim prostorom u Hrvatskoj.¹

„Rodna ideologija“ je ono što Ernesto Laclau i Chantal Mouffe (1985) zovu „praznim označiteljem“ – označitelj koji apsorbira značenja umjesto da ih odašilje – oznaka apstraktne prijetnje u koju se projiciraju razni sadržaji, ovisno od slučaja do slučaja i od zemlje do zemlje; kao takva omogućuje stvaranje šarolikog niza imaginarnih koalicija, a kao njezini glavni promotori prozivani su aktivisti za ženska i LGBT prava. Za nas kao antropologinje ključan je problem u tome što se konstruktom „rodne ideologije“ znanstvena istraživanja koja dovode u pitanje esencijalistička i naturalistička razumijevanja roda i seksualnosti, kao i istraživači koji ove koncepte koriste, diskreditiraju kao „ideološka“. No upravo oni koji to čine pi-

¹ Kao što su izvijestili i pojedini mediji: „Nebulozne izjave pojedinih političara, višesatne rasprave u saboru, prosvjedi diljem zemlje, skupljanje potpisa za referendum protiv Konvencije, propaganda Katoličke crkve i klerikalnih udruga zamaglile su pravu svrhu ovog dokumenta o zaštiti žena“. <https://www.index.hr/vijesti/clanak/istanbulska-konvencija-danas-stupa-na-snagu-to-to-znaci-za-hrvatsku/2027360.aspx> (preuzeto 02. 10. 2018).

tanje roda prebacuju iz znanstvenog u politički prostor, gdje se pokazuje kao vrlo učinkovito manipulativno sredstvo u brojnim političkim i interesnim borbama.²

Prema Romanu Kuharu i Davidu Paternotteu, urednicima zbornika *Anti-Gender Campaigns in Europe: Mobilizing against Equality* (2017a), neke značajke ovog diskursa su da uzima rod kao ideološku matricu za čitav set etičkih i društvenih reformi koje uključuju reproduktivna prava, istospolne brakove i usvajanje djece, nove reproduktivne tehnologije, seksualnu edukaciju i zaštitu protiv rodno uvjetovanog nasilja; da „rodnu ideologiju“ vidi kao prijatnju većini društava i čovječanstva u cjelini; da pojam „roda“ smatra uzrokom „antropološke revolucije“ koja poriče spolne razlike, rodnu komplementarnost, a time i antropološku osnovu obitelji; da „rodnu ideologiju“ povezuje s propagandom hedonizma, laicizma, relativizma i individualizma, kao i s „kulturom smrti“; da istu vidi kao indoktrinaciju djece od najranije dobi. Zaključno, kampanje protiv „rodne ideologije“ vide u rodu spoj epistemološke prijatnje i političke strategije, vrst „zavjere“ koja želi prisvojiti moć i nametnuti navodno devijantne i manjinske vrijednosti prosječnom čovjeku. Prema kreatorima ovog diskursa, rod je vrsta totalitarne ideologije koja je opasnija od marksizma i fašizma, koja odbacuje takozvani „prirodni poredak“, „zdravi razum“ pa čak i nacionalnu suverenost. Nadalje, „rodnu ideologiju“ vide kao novu ljevičarsku ideologiju nastalu na ostacima komunizma, kao neokolonijalni projekt putem kojeg zapadnjački aktivisti i njihove vlade pokušavaju izvoziti svoje „dekadentne“ vrijednosti i sekularizirati ne-zapadnjačka društva.³

Iako dijeli opisani diskurs s globalnim antirodnom kampanjama, pokret u Hrvatskoj razlikuje se po tome što od početka inzistira na nad-vjerničkom identitetu kako bi uključio što veći broj građana u svoju borbu. Kao što su dobro primijetili Amir Hodžić i Nataša Bijelić, proturodne stavove u Hrvatskoj promovira zapravo „manja skupina dobro umreženih osoba, pripadnika i pripadnica nekoliko obitelji koje su povezane prijateljskim i poslovnim vezama te djeluju putem desetak 'građanskih' organizacija i inicijativa“ (Hodžić i Bijelić 2014, 22). Međutim, premda malobrojni, vješto koriste različite kolektivne akcije poput demonstracija i peticija te mehanizme poput referenduma i ustavnih tužbi. Na taj način kanaliziraju frustracije i nezadovoljstvo gubitnika tranzicije te zadobivaju društvenu vidljivost

² Antirodne kampanje usko su povezane s debatama koje se vode unutar Katoličke crkve, ali i u krugovima desničarskih populista kojih je sve više u Europi. Nakon UN-ove Konferencije o populaciji i razvoju u Kairu 1994. godine i Pekinške konvencije o ženama 1995. godine, Katolička crkva razvija protu-strategiju kao odgovor na UN-ovu politiku priznavanja seksualnih i reproduktivnih prava kao dio sustava zaštite ljudskih prava. Zajedno s predstavnicima drugih religija, Sveta Stolica se od tada aktivno bori protiv pojma rod, strahujući da će priznavanje seksualnih i reproduktivnih prava potaknuti međunarodno priznavanje abortusa, ojačati napad na tradicionalno majčinstvo i doprinijeti legitimizaciji homoseksualnosti (Paternotte i Kuhar 2017b, 9).

³ Kuhar i Paternotte (2017b) znanstveno i političko tumačenje ove društvene pojave kao „polarizacije“ i „kulturnog rata“ smatraju problematičnim jer ono društvene antagonizme svodi na binarne kategorije borbe dobrih protiv zlih, modernih protiv tradicionalnih i sl., što nas priječi da shvatimo internu raznolikost i višestruko pozicioniranje aktera unutar svakog pojedinog slučaja.

sudjelujući u „konzervativnoj revoluciji“ i retraditionalizaciji društva u Hrvatskoj. Za brzo širenje, idejnu i vizualnu prepoznatljivost pokreta, ključnu ulogu odigralo je međunarodno umrežavanje konzervativnih udruga i pomno osmišljavanje njihovih akcija.

Zahvaljujući tome antirodni pokret u Hrvatskoj uspio je povući prijedlog zdravstvenog i seksualnog odgoja iz obrazovnog kurikulumu kao i uvesti ustavnu definiciju braka kao „životne zajednice žene i muškarca“. Vršeci stalni pritisak na svoje liberalne oponente izjavama da konzervativne udruge predstavljaju utišanu većinu te da su pitanja roda i seksualnih prava predmet novog društvenog pregovaranja, a ne civilizacijska stečevina, proturodni pokret u Hrvatskoj legitimirao je diskurs o tradicionalnim vrijednostima i katoličkoj moralnosti utemeljenoj u vjeri i „naravnom zakonu“ te umnogome nadglasao znanstveno utemeljeno definiranje roda i seksualnosti, kako to postuliraju Amir Hodžić i Aleksandar Štulhofer (2017, 59–79) u svom prilogu u spomenutom zborniku.

Prve etnografkinje o ženskoj svakodnevici

Prijepori oko pojma rod nagnali su nas da se kao feministkinje i antropologinje osvrnemo na nastanak i načine upotrebe ovog pojma u radovima suradnica zagrebačkog Instituta za etnologiju i folkloristiku (IEF) koji je 2018. godine obilježio 70 godina postojanja. Smatramo da su one uvelike zaslužne za pojmovni proboj i konceptualizaciju roda u hrvatskoj humanistici. Kao u malo kojoj znanstvenoj disciplini, upravo su žene najzaslužnije za razvoj i afirmaciju domaće etnologije i folkloristike, premda su njihov strukovni put i karijera od početka bili praćeni podozriivošću prema obrazovanim ženama u „muškim zanimanjima“, kao u sljedećoj izjavi Antuna Radića iz 1901. godine:

„Sviet bi se okrenuo naopako: Mužkarci će se opasati pregačom, pa će se motati oko zdjela i lonaca, nosat će djecu po kući i po vani, obavljat će stotinu sitnih posala – a žene će biti učiteljice, računarice, prodavačice, pisarice, liečnici itd.“ (prema Batina 2012, 151).

U isto vrijeme, Franz Boas se već žali na feminizaciju discipline i velik interes studentica za njegova predavanja:

„Moj uvodni tečaj ove godine je prenatrpan studenticama. Volio bih da se mogu riješiti neke od njih i zamijeniti ih za muškarce, ne zato što imam nešto protiv žena, veća zato što muški studenti jednostavno sada ne žele pohađati moj kolegij ... Uzevši sve u obzir, od djevojaka se ne dobiva jednaka kvaliteta koja se dobiva od momaka koji imaju veću sposobnost nezavisnog razmišljanja nego djevojke“ (prema Biser 2017, 18).

Stoljeće kasnije, disciplina koju je Radić utemeljio pripadat će u svom autorskom i teorijsko-konstitutivnom aspektu dominantno znanstvenicama. A značajan dio njih zagovarati će feminističku epistemologiju, feminističku kritiku i feminističku angažiranost kao neizostavni dio za razumijevanje i opisivanje kulture.

Nastanak domaće etnologije, posebice u dijelu svojeg političkog djelovanja gdje služi „oznanstvenjenju“ nacionalne ideologije, ne razlikuje se mnogo od one europske, potaknute zamasima romantičarskog nacionalizma te poduprte pozitivističkim uvidima. Preporodne strategije devetnaestostoljetne Hrvatske itekako su računale na ženu kao skrbiteljicu narodne svijesti i narodnoga duha, na onu koja će svoje ključne uloge – domaćice i odgajateljice – oblikovati u nacionalnom ključu (usp. Batina 2018). No njoj je namijenjena i jedna posve nova uloga; kćeri Ilirske⁴ imaju zadaću postati i čitateljice, a one obrazovane među njima i sabiračice folklorne građe. Žensko pitanje, dakle pitanje obrazovne emancipacije i uključivanje u svijet rada, postaje dio liberalizacijskih procesa, poglavito kroz reformu školstva i uključivanje većeg broja djevojčica u obrazovni sustav (usp. Župan 2013). Udruženja učiteljica, koja nerijetko okupljaju i prve sabiračice narodne kulture u modelu koji danas nazivamo „spasiteljskom etnologijom“, mjesto su okupljanja hrvatskih profeministkinja Dragojle Jarnević ili Marije Fabković, te inicijalna iskra za kasnije književne i časopise za kulturna pitanja u kojima objavljuju Jagoda Truhelka, Jelica Belović, Ivana Brlić Mažuranić ili Marija Jurić Zagorka, da spomenemo samo najpoznatija imena.

Stvaranje etnografije po obrascu kakvim ga je zamislio i uobličio Antun Radić u *Osnovama za sabiranje i proučavanje građe o narodnom životu* (1897) te sustavno objavljivao u akademijinom *Zborniku za narodni život i običaje*, iznjedrilo je niz sabiračica. Iako su njihovi prilozi, kako to tumači Sanja Potkonjak (2011), metodski autocenzurirani slijedom pitanja iz Radićeve ankete te naknadno kraćeni i redigirani uredničkom rukom Antuna Radića i Dragutina Boranića, Klementina Batina (2018) u knjizi *Aspekti ženskog autorstva u ranoj hrvatskoj etnologiji i folkloristici*, ipak kod većine njih pronalazi specifičan otklon od zadatog kanona – zanimanje za žensku svakodnevicu, za ono što je Dunja Rihtman-Auguštin nazvala ženskom subkulturom. Premda u tom otklonu, kod većine suradnica *Zbornika* nema feminističkog ni građanskog emancipacijskog naboja koji nosi onovremeni modernistički val, dapače, poštuje se dihotomija gospodskog i seljačkog u korist potonjeg, žaluje za tradicionalnim oblicima zadružnog i obiteljskog života te patrijarhalnom ženskom ulogom, vlastito iskustvo prvih etnografkinja nameće specifičan stil pisanja i etnografskog interesa. Nativnost ili domorodnost⁵ u ovom slučaju donosi

⁴ U svojoj studiji *Nezakonite kćeri Ilirije* Natka Badurina (2009) opisuje ulogu žena u izgradnji južnoslavenske nacionalne zajednice te oblikovanju vodećih liberalnih ideja. Analizirajući različite književne, publicističke i znanstvene tekstove, Badurina pokazuje da su žene izlaskom na javnu scenu tražile sociokulturne uloge i položaje unutar i izvan zadanih patrijarhalnih obrazaca, u kojima bi imale pravo na glas i ime.

⁵ Sanja Potkonjak na tragu feminističke i postkolonijalne teoretičarke Trinh T. Min-ha otvara problem nativnosti kao središnji problem na putu „traženja antropološke istine pri čemu je 'blizak istini samo onaj koji je između svih istina'“ (2011, 95). Nativnost (kao domorodnost i pripadnost zajednici o kojoj i u ime koje se govori) ne garantira etnografsku vjerodostojnost niti „zagovor razvlaštenih“, ali: „Ovo nas, donekle, vraća konceptualiziranju etnologije kao manifesta potlačenih čime jaka socijalna funkcija etnologije, putem zagovora 'prisutnosti ili nativističke revolucije', ne predstavlja tek automatsko svjedočenje 'istine' već se pojavljuje i kao zahtjev za invencijom antropoloških kategorija u sustavu iznalaženja istine i to ne samo onih koje ciljaju smjeni

„izabranu žensku tradiciju“, koje, ako ćemo suditi po nizu ostalih monografija proizašlih iz *Osnove*, ne bi bilo. Jedinu monografiju koju potpisuje žena, onu o posavskom selu Trebarjevu, objavljenom u *Zborniku za narodni život i običaje Južnih Slavena* 1898. i 1901., treba čitati upravo u tom ključu. Kata Jajnčeroва, potpuno u dosluhu s politikom svoje dvojice starije braće Stjepana i Antuna Radića, u tekst ubacuje rudimentarnu socijalnu kritiku u ime ekonomski osiromašenih seljaka s „jasno naznačenom socijalnom borbom za preživljavanje“, te ekstenzivno piše o ženama i ženskom životu, što Potkonjak smatra „najvećim epizodnim odmakom od formata i interesa *Osnove*“ (2011, 99, 105).

Drugo žensko ime, blisko vezano uz Hrvatsku seljačku stranku, jest ime Nade Sremec. Njezina etnografija *Nismo mi krive* objavljena je 1940. godine, a donosi neobičan spoj radićevsko-feminističkog pristupa kojim se otkriva život Šokica prije Drugog svjetskog rata. Sremec je u nizu razgovora sa Slavonkama pitala i o pobačaju. Razlozi za pobačaj su uvijek bili ekonomski:

„Sebe sam trovala, bola, bušila, ciganke me dropile i gnjavile, da me samrtni znoj oblivo, samo da ne narodim dice. A zašto? Za oto da živima bude lipo, na žive sam mislila, za nji sam se patila i svoje tilo mučila“ (1940, 55).

Riječ je, zapravo, o prilikama koje su pratile raspad zadruga ili podjelu imanja između sinova te što je više sinova to se više posjed usitnjava a prihod je manji. Stoga žene nastoje imati samo dvoje, troje djece. Nada Sremec je ogorčena načinom na koji su Slavonke prisiljene rješavati se neželjenih trudnoća. Njezin stav, istina, ne ide u prilog ozakonjenju pobačaja i time boljem tretmanu žena koje se odlučuju na pobačaj. Ne zagovara ni bolju kontracepciju. Njezin prigovor ide lošoj gospodarskoj politici koja onemogućuje seljankama da rađaju budući da su siromašne. Međutim, kroz nativni glas Šokica, autorica progovara i o patrijarhalnim odnosima u obitelji:

„Bila sam do sad dvadeset i dva puta, e, to vam je 22 stotine, a novaca u kući nema. I Pavao se ljuti, ne da novce, kaže: 'Milostiva, ne može sama, treba joj babica, a kako druge rade same, pa šta im fali'. A, on, gad, ne će da me čuva“ (1940, 58).

Empatija za žene koje su se odlučile na pobačaj govori o senzibilitetu autorice monografije *Nismo mi krive* koji nadilazi etnografski interes. Na djelu je prava angažirana i politična antropologija (v. Škokić 2011). Angažiranost je vidljiva i u pristupu kazivačicama. Sremec ih pušta da govore, niže njihove iskaze, pa tako i one u kojima je seljanke nazivaju „gradskom gospođom“ ili joj na pitanje uzvraćaju s podsmijehom:

„E, odma sam ja mislila, da tu nešto nije u redu. Otkud bi sad najedan dob gospoda smislila da se brinu za našu dicu? Nisu se nikad brinuli, dok ne stigne momak do soldačije“ (Sremec 1940, 54).

hegemonije znanja nad iskustvom, odnosno, uma nad tijelom, već i onih kojima niti znanje niti iskustvo ne bi činile nedodirljivima“ (Potkonjak 2011, 95).

Naposljetku, u ovom triptihu autorica koje ne možemo nazvati feminističkim etnografkinjama, pa ni rodno osviještenim spisateljicama, ali ih možemo smatrati začetnicama „ženskog etnografskog autorstva“, valja spomenuti Veru Stein Erlich. U knjizi *Porodica u transformaciji* iz 1964. godine, u kojoj je opisala četverogodišnje istraživanje provedeno u tristotinjak sela u Jugoslaviji u osvit 2. svjetskog rata, zanimljivo se razlaže i naslovna tema, ali i teorijski, pa i osobni razvoj autorice. Od početnih poglavlja u kojima koristi kulturno-historijski pristup i zagovara patrijarhalni model obitelji kao najbolji za očuvanje prava i obaveza svih članova obitelji, prema kraju knjige autorica zalazi u teoretiziranja svojstvena kulturnoantropološkom pristupu, a žensko iskustvo i ulogu žena tumači kao subordiniranu te zagovara jednakost članova obitelji (v. Biser 2017). Etnografsko djelovanje Vere Stein Erlich nosi anticipacijske elemente onoga što će Ines Prica (2004) nazvati „provalom diskurzivne moći“, moći ženske teorije o kulturi svakodnevlja koja se pojavljuje u trenutku, kako kaže Prica, „nestanka pojma naroda kao nositelja bilo kakve imenovljive kulturne naracije“ (2004, 456).

Od antropologije žene do rodne antropologije

U obljetničkoj kronici iz 1984. godine, povodom trideset i pet godina djelatnosti Zavoda za istraživanje folklor (Rihtman-Auguštin 1984), nema *antropologije žene* ni *antropologije roda* kao zasebno izdvojenog područja istraživanja, pa čak u kronici Dunje Rihtman-Auguštin i Aleksandre Muraj iz 1998. godine, koja afirmira niz novih teorijskih usmjerenja i istraživačkih fokusa unutar historijske, vizualne i ekonomske etnoantropologije, autorice samo uzgred konstatiraju: „nakon prerane smrti Lydije Sklevicky obnavlja se istraživanje u okvirima antropologije spola (recimo, radovima Tee Škokić)“ (1998, 117). Međutim, već od 1981. godine i programatskog izlaganja Lydije Sklevicky „Nužnost 'ženske perspektive' u etnologiji“ na godišnjem skupu Hrvatskog društva etnologa, pa kroz seriju članaka, izlaganja, zbornika *Antropologija žene* (1983) do popularnih medijskih natpisa ove autorice tijekom 1980-ih, započinje radikalna „demaskulinizacija i dekolonizacija“ hrvatske etnologije, te koncept feminističke „borbene“ ili „akcijske antropologije“ čiji je cilj bio da „korigira jedan isključivi način interpretacije koji je prevladavao tijekom cijele povijesti razvitka etnološke znanosti“ (Sklevicky 1983, 126).

Dakle, premda je razlika spola i roda po prvi put – koliko nam je znano – uvedena i protumačena u spomenutom izlaganju L. Sklevicky iz 1981., a objavljenom u *Etnološkoj tribini* 1983. godine, rodna perspektiva u hrvatsku etnologiju ulazi s interesom za djelo Vere Stein Ehrlich kojoj je posvećen zajednički skup Hrvatskog društva etnologa i Sociološkog društva Hrvatske 1982. godine, a na kojem su svoje viđenje plodnog križanja feminističkih pokreta sa suvremenim sociološkim i etnološkim teorijskim postulatima, na primjeru istraživanja ove autorice izložile L. Sklevicky, Žarana Papić, Dunja Rihtman-Auguštin i Olga Supek-Zupan.⁶

⁶ Kraći pregledni radovi izlagateljica objavljeni su u *Reviji za sociologiju* iz 1984. godine, dočim

Ipak, tijekom 1980-ih hrvatska je etnologija i folkloristika još miljama daleko od vizije i misije „akcijskog“ feminističkog angažmana koji bi kroz analizu odnosa spolova, na primjer, kritički ukazivao na „devijacije i promašaje“ socijalističkog egalitarnog društvenog modela.⁷ Sve do novog zamaha antropologije roda tijekom 1990-ih, istraživački interes za društveni i simbolički položaj žena u tradicijskoj kulturi i socijalističkoj svakodnevici stidljivo se afirmira. Paralelno, događa se izvjesno „izmještanje“ feminističkih istraživačica u okviru interdisciplinarnе секције „Žena i društvo“ pri sociološkom društvu.⁸ Ženski odvjetak poststrukturalističke teorije pripovijedanja, koji je u institutski “teorijski kružok“ i domaći epistemološki prostor tijekom 1980-ih uvela Mirna Velčić, premda nije bio feministički usmjeren, otkrio je „prirodno savezništvo“ akademskog pisanja u prvom licu, autorefleksivne i feminističke etnografije. Na ovom je teorijskom valu nastao i autoetnografski dnevnik Olge Supek „Ljeto u Detroitu“, koji biblioteka Hrvatskog etnološkog društva priprema za objavljivanje u autoričinom prijevodu s engleskog. No u svakom pogledu impozantni ego-dokument o ženskoj znanstvenoj, umjetničkoj i privatnoj svakodnevici ostavila je Divna Zečević u posthumno objavljenom izboru iz dnevnika od 1961. do 2006. godine *Život kao voda hlapi* (2017).

S druge strane, promišljanje patrijarhalnih obrazaca unutar zadržane i inokosne obitelji, u sukobu i savezništvu s nadirućim kapitalističkim odnosima, prisutno je u analizi institucije „pokusnog braka“, a potom i svadbenih običaja u cjelini, Zorice Rajković Vitez (1975, 2003), u studiji o demografskim promjenama na hrvatskom selu na primjeru jednog vlastelinstva Jasne Čapo (1991), u radu o utjecaju pučke književnosti i novih medija na kazivanja o teškom životu seoskih žena Divne Zečević (1986, 236–254), u istraživanju Aleksandre Muraj (1996) o ambivalentnosti ekonomskog i simboličkog položaja seoskih žena na otoku Zlarinu, a posebice u studijama Dunje Rihtman-Auguštin (1984, 1988) koja prilagođava Lévi-Strausovu dihotomiju ostvarenog i zamišljenog reda ne bi li objasnila suprotstavljene etnografske opise i ocjene uloge žena u raspadu seoskih zadruga, te nam približila protuslovlja ženske subkulture u istima. Temi zadržane obitelji kao sceni egzerciranja prikrivene i subverzivne moći žena vratit će se tijekom 1990-ih Olga Supek (1999) i Jasna Čapo Žmegač (1991, 1996), koja upreže moć ženskog autorstva i autorefleksije unutar antropološke argumentacije da bi se suprotstavila zapad-

je u „rodendanski broj“ *Narodne umjetnosti* iz iste godine uvršten članak Lydije Sklevicky „Matrijarhat: prijepor mitologije, ideologije i utopije“.

⁷ Vjerujući u neutralnost i objektivnost znanstveničke pozicije, ovisne samo o promjenama teorijskih paradigmi, malo je koja autorica bila spremna prihvatiti tezu da u humanističkim znanostima nema politički, ideološki ni rodno neutralnih tema, pristupa ni istraživačkih pitanja.

⁸ Slaba recepcija zbornika *Antropologija žene* iz 1983. svjedoči o određenom zazoru od feminističkih teorija i analitičkih kategorija koje tumače transkulturalna obilježja patrijarhalne subordinacije žena u većini društava, zazoru zajedničkom širem društvenom kontekstu, ali i o već anticipiranoj „ženskoj perspektivi“ u hrvatskoj etnologiji i folkloristici koja je zaživjela bez formalnih teorijskih utjecaja, autoriteta i pravaca. Naravno, imajući u vidu feminističke utjecaje koje su u hrvatsku etnologiju donosile Vera Stein Erlich i Lydia Sklevicky.

nom paternalizmu iz redova balkanističkih i jugoslavenskih studija, posebice tijekom rata u bivšoj Jugoslaviji.

Premda etnologinje i folkloristkinje nisu težile „da pridonesu reinterpretaciji i redefiniciji temeljnih kategorija ljudskog postojanja“ (Sklevicky 1983, 126) uz pomoć analitičkog koncepta rod i/ili spol, orodnjavanje diskursa o ugroženoj naciji i izumiranju naroda, izazvalo je novi val interesa za feminističku antropologiju i studije diskursa. Isto tako, svijest o rodno obilježenim kulturnim fenomenima, ritualima i običajima, te simboličkim praksama, postajala je sve prisutnija u institutskim istraživanjima tako da su priređivačice zbornika *Između roda i naroda* iz 2004. godine u kratkom roku prikupile rezultate već dovršenih ili tekućih istraživanja. Uz veće spomenute studije Jasne Čapo Žmegač, Aleksandre Muraj i Divne Zečević, tu su se našli radovi Ive Niemčić, Valentine Gulin Zrnčić i Nives Rittig-Beljak u okviru bloka „ambivalentnost ženskih uloga u tradicijskoj kulturi“, potom priloge Naile Ceribašić, Mojce Piškori i Svanibora Pettana u poglavlju o „glazbenim praksama i granici roda“, tekstovi Maje Bošković-Stulli, Divne Zečević, Suzane Marjanić, Simone Delić i Tanje Perić-Polonijo u poglavlju o „ženskoj subverziji u folklornoj tradiciji“, te tekstovi Reane Senjković, Lade Čale Feldman, Marijane Hameršak i Renate Jambrešić Kirin u bloku o „vidljivim ženama i zamišljenim zajednicama“. Iste je godine objavljen i *Ženski biografski leksikon – sjećanje žena na život u socijalizmu* (Dijanić 2004) koji je uz ostale urednike i suradnike, metodom usmene povijesti, priredila Iva Niemčić. Od posebne je važnosti bio prilog Ines Price (2004) koja je feminističkoj kritici „rodne neutralnosti“ istraživačica suprotstavila tezu o dominaciji „ženskog autorstva i autoriteta (...) od polovine 20. stoljeća do danas“⁹ kao obliku „ne-feminističkog ženskog etnografskog pisanja“ (Price 2004, 33, 35). Autorica smatra da je epistemološki „ženski nered“ pridonio „diversifikaciji tema i teorijskih pristupa“ te obilnoj i suverenoj znanstvenoj produkciji vodećih hrvatskih etnologinja i folkloristkinja.

Istraživanja roda između tranzicije i transnacionalizma

Na izazove antagonističkog (po)ratnog društva feministički usmjerene suradnice IEF-a odgovorit će na dva načina – Renata Jambrešić Kirin i Reana Senjković analizirat će trope i figure stereotipne reprezentacije žena u političkim kampanjama i medijskoj kulturi te njihovu središnju ulogu u ideološkoj borbi za značen-

⁹ Ines Price (2004) se u ovom radu suprotstavlja L. Sklevicky koja je tvrdila da „unatoč brojnosti djelatnica nije uvriježen ženski rod zanimanja“ (1983, 125), a da u pitanjima „ženske kulture“ etnologinje „u mnogome nalikuju krotkom domorodačkom etnologu koji znanja o svojoj kulturi usvaja iz druge ruke“ (ibid). Price, naprotiv, smatra da su domaće etnologinje i folkloristkinje i prije „narrativnog obrata“ u postmodernoj antropologiji prepoznale krizu teorijskog (etnološkog) autoriteta koji nikako nije uspijevaio provesti primjerenu analizu bilo kulturnohistorijskih bilo etnonacionalnih obilježja „narodne kulture“ te su u svojim terenima i radovima posvetile više pozornosti svakodnevnim „tricama i kućinama“ koje su uskoro postale *mainstream* europske etnologije. Riječ je o svojevrsnoj „etnografiji prevrata“, uz pluralnosti pristupa i metoda, kojom se feminizirana disciplina suprotstavila monološkom maskulinom autoritetu dominantne (kulturnohistorijske) paradigme i sama postupno osuvremenila svoj predmet i svoje teorijske alate.

ja društvenog iskustva, dočim će se Tea Škokić i Sanja Đurin fokusirati na politiku seksualnosti čiji je cilj održanje nacije i konstrukcija željene (zamišljene) stvarnosti nacionalnog jedinstva. Đurin (2009, 2012) na tragu teorije Michela Foucaulta analizira hrvatske diskurse o seksualnosti kao uporište biomoći kojom država nastoji normirati i regulirati veličinu i sastav te ideološku usmjerenost državnog kolektiva. Izvore populističkog mita o „izumiranju naroda“ i „bijeloj kugi“ ona pronalazi u eugeničkim teorijama devetnaestog stoljeća, a primjere u demografskim politikama nacionalističkih i totalitarnih režima kroz dvadeseto stoljeće u kojima se fantazme o čistoj homogenoj naciji i katoličkoj (seksualnoj) čudorednosti, uvijek iznova vraćaju nakon svakog „ideološkog prevrata“¹⁰. U svojoj studiji o znanstvenom (mahom etnološkom) kodiranju govora o ljubavi i seksualnosti u moderno doba, Škokić (2011) pokazuje kako proizvodnja heteronormativnosti jest regulatorni mehanizam moderne države jer tradicijska kultura prešutno tolerira takozvane „devijantne“ seksualne prakse, a brigu o reproduktivnom zdravlju žena prepušta ženskoj subkulturi. I neki drugi oblici tradicijskih kulturnih izričaja i običaja dolaze pod lupu rodnostudijski usmjerenih istraživačica. Promišljanjima plesa iz feminističke perspektive, koja uglavnom ukazuju na različite oblike subordinacije žena u plesu, bavile su se Ivana Katarinčić (2013) i Iva Niemčić (2004, 2014). Katarinčić u tom kontekstu ukazuje na stigmatizaciju muškaraca u plesu, gdje ih se često feminizira i pripisuje im se homoseksualna orijentacija, pogotovo u baletu. Niemčić se u nizu radova dotiče pitanja roda i zanemarene ženske uloge u istraživanju tradicionalnih plesnih običaja (poput lijepih maškara ili lančanog kola u lastovskom pokladu i bule u korčulanskoj moreški). Pitanjima roda, posebice „korporalnom homogenošću, biocentričkim rodnim označavanjem te stabilnim tjelesnim granicama“ u vrhunskom sportu bavio se Ozren Biti u svojoj monografiji *Nadzor nad tijelom* (2012). Isti je autor propitivao i specifičan patrijarhalan kontekst hrvatske kulture sporta na primjerima Janice Kostelić i Blanke Vlašić.

I dok se činilo da su rodnostudijske teme ušle na velika vrata u domaću kulturnu antropologiju i etnologiju, a da su rasprave unutar feminističke i postkolonijalne teorije o (rodnom) univerzalizmu i razlici stvar pukog teorijskog nadmetanja, ugroze reproduktivnih prava žena, nasilje protiv pripadnika LGBT zajednice, kao i udruženo djelovanje seksizma, mizoginije i šovinizma zahtijevalo je feminističko pozicioniranje i aktivističko djelovanje. I naravno, teorijski pristup antagonizmima u području identitarnih politika uz pomoć kojih novi subjekti civilnog društva ulaze u borbu za društvenu vidljivost i afirmaciju te traže akademske saveznike protiv pseudoznanstvenih diskursa i autoriteta koji brane esencijalističko binarno razumijevanja roda i seksualnosti. Temu “trećih” ili “trećerodnih” načela je Tea Škokić (2005) prije petnaestak godina upućujući na razloge slabe zastupljenosti te teme u antropološkim istraživanjima:

¹⁰ Sanja Đurin je analizirala velik raspon diskursa o seksualnosti koji su proizvodili akteri demografske politike u Hrvatskoj tijekom 1990-ih, takozvane „demografske obnove“. Uz tiskane medije u vlasništvu države i Crkve, pratila je svakodnevnu komunikaciju, televizijske i radijske emisije, propovijedi za vrijeme bogoslužja i sl.

„Razlog je tomu zasigurno u spomenutoj znanstvenoj polarizaciji ljudi na isključivo dvije kategorije kojoj mogu pripadati: muškom ili ženskom spolu te muškom ili ženskom rodu. Svi koji se nisu mogli „ugurati“ u zamišljene kućice spola i roda tretirani su kao psihološki devijantni ili biološki abnormalni. No, svijet takozvanih „trećih“ puno je kompleksniji od jednostavne podjele na kulturna ili prirodna zastranjivanja“ (Škokić 2005, 34–35).

Složenost predstavljanja osobnih identiteta, želja i žudnji, vezanih uz društveno kodiranje i samoiskazivanje spolnosti u digitalnoj sferi i izvan nje, ranih 2000-ih započinje istraživati Iva Pleše. Posebice se pozabavila fenomenom „kompjutorskog transvestizma“, novom kulturnom praksom poveznom s post/modernom zajednicom i računalno posredovanom komunikacijom. Dočim društvene mreže potiču identitetske igre, anonimnost i kreativnost u sferi samopredstavljanja i samoimenovanja, regresivni društveni tijekovi s ulica i populističkih govornica prelijevaju se u virtualni prostor pojačavajući kulturne strahove i osjećaj ugroze sa stvarnom ugroženošću pripadnika seksualnih i rodničkih manjina (usp. Pleše 2010, Đurin 2012).¹¹

U kontekstu europskog jačanja populističkih politika, šovinizma, izolacionizma i rasizma, ne začuđuje da zagovornice angažirane antropologije i etnologije provode feminističku kritiku autoritarnog diskursa koji strukturno nasilje države prikriva politikama sekuritizacije i kriminalizacije ljudi koji ostaju izvan pseudouniverzalne paradigme ljudskih i rodničkih prava. Tako Suzana Marjanić (2016) pronalazi sličnosti usmenih predaja i suvremenih teorija zavjere u dobu postistine te analizira estetske načine subverzije istih od strane feminističkih i drugih umjetnika. Misao Lydije Sklevicky o potrebi „dekolonizacije“ antropologije i etnologije s jedne strane motivira daljnje izučavanje pojmova rod, rad, virtualna/afektivna zajednica i privatno/javno dobro u okružju neokolonijalnog „kognitivnog imperijalizma“ u postkomunističkim društvima. S druge strane, dekolonizaciju kao praksu povezivanja domaćih i inozemnih feminističkih znanstvenica nastavljaju ljetni seminari *Feminizmi u transnacionalnoj perspektivi*.¹² Transnacionalno umrežavanje

¹¹ Tako na primjeru ambivalentnog samopredstavljanja homoseksualnih osoba, Pleše zaključuje: „Naime, osoba u zaštićenom prostoru kojim se kreću osobe iste spolne orijentacije, i u kojem je njezin izvanmrežni identitet nepoznat užoj i široj, ili samo široj okolini na mreži, iskušava, vježba, objavljuje onaj dio svog identiteta – homoseksualnost – koji još nije otvoreno podijelila s drugima, a ponekad možda ni sama sa sobom. Tako osoba može iskusiti što znači biti netko drugi ili ponašati se, govoriti kao netko drugi u usporedbi s vlastitim ponašanjem i govorom u izvanmrežnim prostorima. Bivanje drugim u ovom primjeru značilo bi zapravo bivanje sobom, ali je drukčije – u nekim aspektima – od bivanja sobom u stvarnom životu“ (Pleše 2010, 20).

¹² Seminar je pokrenut 2007. godine, u okviru projekta *Rod i nacija: feministička etnografija i postkolonijalna historiografija* voditeljice Renate Jambrešić Kirin. O značaju ovog poslijediplomskog seminarara svjedoči više od 300 dosadašnjih sudionika/ica iz 30-ak zemalja, pokretanje novih oblika aktivističkog umrežavanja, projektne i akademske suradnje, posebice između feministica sa sjevera i juga Europe, te dosad objavljenih 5 zbornika radova sa skupa (<http://zenstud.hr/izdavastvo/knjige/>). Važan je doprinos ovih seminara i razvoju novih ženskostudijskih programa te osmišljavanju društvenog djelovanja u smjeru promicanja

feminističkih istraživačica odgovor je na sveprisutne trendove ugrožavanja ženskih i ljudskih prava, ali i pokušaj da se teorijski promišlja koncept roda kao post-/nad-/ideološka i biopolitička kategorija uz pomoć koje se konzervativni društveni pokreti suprotstavljaju sekularnoj modernizaciji te grade religijski univerzalizam u kojem važnost gube podjele na „centralne“ i „periferne“, „napredne“ i „zaostale“ sredine. Razvijanje nativnih feminističkih teorijskih alata i umrežavanje feminističkog aktivizma jedini je odgovor na recentni emocionalni režim unutar kojeg strah i anksioznost imaju istaknuto mjesto. A politikama zastrašivanja „rodnom ideologijom“ i „naravnim zakonom“ može se suprotstaviti samo moć udruživanja, socijalne kritike i imaginacije, moć prekoračenja granica, vizija i hrabrih iskoraka, a takva kapilarna moć odavno ima domaće feminističke uzore i oslonce.

Literatura

- Badurina, Natka. 2009. *Nezakonite kćeri Ilirije: Hrvatska književnost i ideologija u 19. i 20. stoljeću*. Zagreb: Centar za ženske studije.
- Batina, Klementina. 2012. „Ostavimo mužu muški, a ženi ženski posao: žene zapisivačice u okviru Radićeve Osnove.“ *Zbornik za narodni život i običaje* 56: 14–169.
- Batina, Klementina. 2018. *Aspekti ženskog autorstva u ranoj hrvatskoj etnologiji i folkloristici*. Zagreb: HAZU. [Zbornik za narodni život i običaje, knj. 60].
- Biser, Anja Victoria. 2017. „Reprezentacija i konstrukcija ženskog subjekt(iviteta) kroz povijest disciplina antropologije i etnologije i kulturne antropologije.“ Diplomski rad, Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu.
- Biti, Ozren. 2012. *Nadzor nad tijelom*. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku.
- Čapo Žmegač, Jasna. 1991. *Vlastelinstvo Cernik: Gospodarstvene i demografske promjene na hrvatskome selu u kasnome feudalizmu*. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku.
- Čapo Žmegač, Jasna. 1996. „Pogled izvana: Hrvatska i model 'balkanske obitelji'.“ *Otium. Časopis za povijest svakodnevice* 4 (1/2): 103–113.
- Dijanić, Dijana, Mirka Merunka-Golubić, Iva Niemčić, & Dijana Stanić. 2004. *Ženski biografski leksikon: Sjećanje žena na život u socijalizmu*. Zagreb: Centar za ženske studije.
- Đurin, Sanja. 2009. „Politika seksualnosti: Odgovor na fantazmu o ugroženoj naciji ili nešto više?“ *Etnološka tribina* 39 (32): 135–151.
- Đurin, Sanja. 2012. „O politici i seksualnosti u Hrvatskoj devedesetih, o diskursima koji su je oblikovali i o njezinim simptomima danas.“ *Narodna umjetnost* 49 (2): 33–51.

- Erlich Stein, Vera. 1971 [1964]. *Jugoslavenska porodica u transformaciji: Studija o tri stotine sela*. Zagreb: Liber.
- Hodžić, Amir & Aleksandar Štulhofer. 2017. „Embryo, Teddy Bear-Centaur and the Constitution: Mobilizations against 'Gender Ideology' and Sexual Permissiveness in Croatia.“ In *Anti-Gender Campaigns in Europe: Mobilizing against Equality*, eds. R. Kuhar, D. Paternotte, 59–79. London: Rowman & Littlefield International.
- Hodžić, Amir & Nataša Bijelić. 2014. *Neokonzervativne prijetnje seksualnim i reproduktivnim pravima u Europskoj uniji*. Zagreb: Cesi.
- Jambrešić Kirin, Renata & Tea Škokić, prir. 2004. *Između roda i naroda: etnološke i folklorističke studije*. Zagreb: Centar za ženske studije i Institut za etnologiju i folkloristiku.
- Jambrešić Kirin, Renata. 2004. „Heroine ili egzekutorice: Partizanke u 1990-ima.“ U *Između roda i naroda: etnološke i folklorističke studije*, 299–322. Zagreb: Centar za ženske studije i Institut za etnologiju i folkloristiku.
- Katarinčić, Ivana. 2013. „Rod u predodžbama: stereotipizacija u klasičnom baletu.“ *Studia ethnologica Croatica* 25 (1): 283–304.
- Kuhar, Roman & David Paternotte. 2017a. *Anti-Gender Campaigns in Europe: Mobilizing against Equality*. London: Rowman & Littlefield International.
- Kuhar, Roman & David Paternotte. 2017b. „Introduction“; „The Anti-Gender Movement in Comparative Perspective.“ In *Anti-Gender Campaigns in Europe: Mobilizing against Equality*, 1-22, 253-276. London: Rowman & Littlefield International.
- Laclau, Ernesto & Chantal Mouffe. 1985. *Hegemony and Socialist Strategy. London i New York: Verso*.
- Marjanić, Suzana. 2016. „Teorije zavjere kao urbane predaje/legende s paranoidnom matricom.“ *Narodna umjetnost* 53 (2): 111–131.
- Muraj, Aleksandra. 1996. „Samostalnost i/li podređenost: Ambivalencija društvenog položaja žena na Zlarinu.“ *Narodna umjetnost* 33 (1): 135–147.
- Niemčić, Iva. 2004. „Tragom nevidljive plesačice.“ U *Između roda i naroda: etnološke i folklorističke studije*, 69–85. Zagreb: Centar za ženske studije; Institut za etnologiju i folkloristiku.
- Niemčić, Iva. 2014. „Uncovering the Invisible Female Dancers of Moreska: An Ethnochoreological Analysis.“ In *Dance Ethnography and Global Perspectives. Identity, Embodiment and Culture*, eds. Dankworth, Linda E., Ann R. David, 77–94. London: Palgrave Macmillan.
- Pleše, Iva. 2010. „Identitetska iskušavanja: O anonimnosti i pseudoanonimnosti na web-forumu.“ *Narodna umjetnost* 47 (2): 9–29.

- Potkonjak, Sanja. 2011. „Kata JajncEROVA: Uz povijest ženskog rodoslovlja hrvatske etnologije.“ *Etnološka tribina*, 41 (34): 87–112.
- Prica, Ines. 2004. „Žene obavljaju muški posao: Rod i autoritet u hrvatskoj etnologiji.“ U *Između roda i naroda: etnološke i folklorističke studije*, 33–48. Zagreb: Centar za ženske studije i Institut za etnologiju i folkloristiku.
- Rajković, Zorica. 1975. *Tradicijski oblici nevjenčanog braka kod Hrvata i Srba u svjetlu pojma „pokusni brak“*. Zagreb: Institut za narodnu umjetnost.
- Rihtman-Auguštin, Dunja & Aleksandra Muraj. 1998. „Prvih pedeset godina etnološke misli u Institutu.“ *Narodna umjetnost* 35 (2): 103–124.
- Rihtman-Auguštin, Dunja. 1982. „O ženskoj subkulturi u slavonskoj zadrugi.“ *Etnološka tribina*. [Posebni otisak, PANON].
- Rihtman-Auguštin, Dunja. 1984. „Trideset i pet godina rada Zavoda za istraživanje folkloru.“ *Narodna umjetnost* 21 (1): 11–33.
- Rihtman-Auguštin, Dunja. 1984. *Struktura tradicijskog mišljenja*. Zagreb: Školska knjiga.
- Sklevicky, Lydia. 1983. „Nužnost 'ženske perspektive' u etnologiji.“ *Etnološka tribina* 11–12 (4/5): 121–126.
- Sklevicky, Lydia. 1984. „Ispred mogućnosti recepcije – neki uvidi Vere Stein Erlich.“ *Revija za sociologiju* 14 (3/4): 309–317.
- Sklevicky, Lydia. 1984. „Matrijarhat: prijevor mitologije, ideologije i utopije.“ *Narodna umjetnost* 21 (1): 69–76.
- Sremec, Nada. 1940. *Nismo mi krive. (Slavonska žena)*. Zagreb: „Gospodarska sloga“ i Grafika.
- Supek, Olga. 1999. „Žensko poduzetništvo i raspadanje zadruge u 19. stoljeću u Slavoniji.“ *Studia ethnologica Croatica*, 7/8 (1): 259–265.
- Supek-Zupan, Olga. 1984. „O djelu Vere Stein Erlich.“ *Revija za sociologiju* 14 (3/4): 307–308.
- Škokić, Tea. 2005. „Znanstveno discipliniranje ljubavi.“ *Etnološka tribina* 34/35 (27/28): 23–38.
- Škokić, Tea. 2011. *Ljubavni kod: ljubav i seksualnost između tradicije i znanosti*. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku.
- Vitez, Zorica. 2003. *Hrvatski svadbene običaji*. Zagreb: Golden marketing i Tehnička knjiga.
- Zečević, Divna. 1986. *Književnost na svakom koraku*. Osijek: Izdavački centar „Revija“.
- Zečević, Divna. 2017. *Život kao voda hlapi: izbor iz dnevnika 1961–2006*. Izabrala i priredila Marija Ott Franolić. Zagreb: Disput.

⇐ S. Đurin, R. Jambrešić Kirin, T. Škokić, *Od antropologije žene do rodne ideologije* ⇐

Župan, Dinko. 2013. *Mentalni korzet: Spolna politika obrazovanja žena u Banskoj Hrvatskoj (1868-1918)*. Osijek i Slavonski Brod: Učiteljski fakultet u Osijeku i Hrvatski institut za povijest, Podružnica za povijest Slavonije, Srijema i Baranje.

Primljeno / Received: 29. 1. 2019.

Prihvaćeno / Accepted: 20. 6. 2019.

Tea Škokić

Institut za etnologiju i folkloristiku, Zagreb
tea@ief.hr

O rodnoj i radnoj ideologiji¹

U radu se prikazuju glavne okosnice diskursa o rodnoj ideologiji, njegovi akteri na međunarodnoj, a posebice na lokalnoj hrvatskoj razini te propituju ekonomske reperkusije zahtjeva koje zagovaraju pristaše tzv. antirodnih pokreta. Povezivanje neoliberalne agende s neokonzervativnim zagovaranjem smanjivanja demokratski stečenih ljudskih prava, a posebice reproduktivnih prava žena prokazuje se kao novi oblik starog patrijarhalnog modela kontrole nad ženskim tijelom, ali i ženskim radom.

Ključne riječi: antirodni pokreti, neoliberalizam, patrijarhat

On Gender and Labour Ideology

This paper presents the cornerstone of discourse on gender ideology, its actors at international, and especially at the local Croatian level, and questions the economic repercussions of the demands advocated by the so-called antigender movements. Joining neoliberal agendas with neoconservative advocacy of diminishing democratically acquired human rights, especially the women's reproductive rights, is denounced as a new form of an old patriarchal model of control over the women's body, but also over the women's work.

Key words: anti-gender movements, neoliberalism, patriarchy

Kad se već činilo da je pojam roda postao dio političkog i društvenog mainstreama, sigurno uglavljen u razne politike i dokumente najvećih svjetskih političkih organizacija te uvršten u vokabular svakodnevice mnogih kultura, a da je žustra feministička polemika, koju je potakla Judith Butler sad već davne 1990-te o „nevoljama“ koje usvajanje tog pojma u binarnom ključu spol-rod donosi, prevladana metodološkim intersekcionalizmom i pragmatičnim uspostavljanjem ženskog subjekta za potrebe političke borbe, „rod“ se prilično bučno vratio na političku i aktivističku scenu. Podsjetimo, Butler u nizu svojih radova, a posebice u *Gender Trouble* (1990) inzistira da su i spol i rod konstrukti, a ne stabilni identiteti te da se pojavljuju u širokom zamahu individualnih izvedbi i stoga su neprestano otvoreni za tumačenje i preoznačavanje ili kako je nedavno u jednom intervjuu ob-

¹ Ovaj je rad financirala Hrvatska zaklada za znanost projektom *Transformacija rada u posttranzicijskoj Hrvatskoj* (IP-2016-06-7388).

jasnila: „Kada nekoga označiš na određeni način, ujedno proizvodiš i očekivanja da će se ponašati na taj način. Ako tvrdim da sam određenog roda, ako kažem da sam žena, ako mi je određena takva uloga u životu, to može i ne mora opisivati moj unutarnji osjećaj o meni, moju esenciju, ali to postaje društvena kategorija koju ponavljam tijekom vremena i produciram samu sebe kao ženu tim ponavljanjem“ (Benčić 2018). Isto tako upozorava da je i binarni odnos subjekta-objekta hegemonijski i artifičijelan te da feminizmu ne treba univerzalna kategorija žene za konstituiranje ženskog subjekta upregnutog u političku borbu, već za „feminizam 'predstavljanje' ima smisla jedino kada se subjekt 'žena' nigdje ne pretpostavlja“ (Butler 2000, 21). Mnoge feminističke teoretičarke takvo su tumačenje roda smatrale promašenim jer ne nudi jasnu feminističku strategiju (Kitzinger i Wilkinson 1994), subjekt Butleričine queer teorije je apstraktan te odvojen od osobnog, živog iskustva, kao i od povijesnog i geografskog konteksta (Nelson 1999) ili jer denaturalizacija roda nije ništa novo, a predložena teorija počiva na simboličnim gestama koje neće pomoći opresiranoj ženi (Nussbaum 1999). Danas se, pak, filozofkinju koja je propitivala i još uvijek propituje rod kao performativnu izvedbu, napada kao „majku đavolje djece“, onu čiji je „san uništiti spolni identitet vaše djece“, koja je komunistkinja, pedofil i djeceubojica te vještica koju treba spaliti, kako su glasili natpisi i uzvici ljutih prosvjednika dok je boravila na znanstvenoj konferenciji u Brazilu 2017. godine (v. <https://www.youtube.com/watch?v=dhlDqBM9vYU>; Jaschik 2017; McCann 2018). Tako bi se, paradoksalno, u tri desetljeća cirkuliranja njezine „iščašene teorije“, puni krug problema s idejom performativnosti roda mogao prepoznati u rasponu od feminističkog „napada“ na Butleričine teze – kao nedovoljno djelatne za realne probleme žena, do antifeminističkog uznemiravanju Judith Butler i njezinog simboličkog spaljivanja kao vještice u Sao Paulu zbog „rodne ideologije“ – kao suviše djelatne i pogubne za tradiciju, obitelj i ženu. Pritom se spaljivanje može razumjeti kao performativni čin čija se ilokucijska snaga stvarala jednako dugo koliko i spomenuta feministička polemika.

U ovom radu nastojat će se prikazati glavne okosnice diskursa o rodnoj ideologiji, njegovi akteri na međunarodnoj, a posebice na lokalnoj hrvatskoj razini te propitati kako se taj diskurs oblikuje u hegemonijskoj borbi, koja nije samo kulturna, već i duboko ekonomska. Naime, zanimaju nas ekonomske reperkusije zahtjeva koje zagovaraju pristaše tzv. antirodnih pokreta te postavljamo pitanje promiču li ti zahtjevi drugačije ekonomske odnose od ovih koji su trenutno na snazi u zapadnom kapitalističkom svijetu, posebice kad je riječ o ženama.

Đavolja ideologija

Diskurs o rodnoj ideologiji oblikuje se od 1990-ih „kada se vatikanska anatemizacija roda proširila svijetom, počevši s preliminarnim interesima katoličkih aktivista na UN-ovim konferencijama“, a posebice nakon proglašenja Vatikanskog veleposlanika na konferenciji u Pekingu 1995., nastojeći „utjecati na rasprave o sekularnim zakonskim reformama pri UN-u, EU i Francuskoj narodnoj skupštini, uključujući i rasprave o dvjema specifičnim pravnim reformama kao što je priznavanje istospolnih brakova i širi pristup ravnopravnosti spolova u zakonu i

politici, što je postalo poznato kao rodno osviještena politika“ (Case 2016, 157-158). O koliko ozbiljnom problemu za Katoličku crkvu se radi svjedoče kontinuirane upute i tumačenja najviših crkvenih dužnosnika, poput *Pisma* koje su tadašnji kardinal Ratzinger, čelnik Kongregacije za nauk vjere i njegov tajnik Angelo Amato poslali katoličkim biskupima 2004. godine² i u kojem daju upute što je rod te kako ga treba tumačiti i pobijati, odnosno tumačenje Pape Franje kako je riječ o ideološkoj kolonizaciji³. I biskupi Hrvatske biskupske konferencije još su 2014. godine objavili doktrinarni dokument pod nazivom *Muško i žensko stvori ih!*, u kojem rodnu ideologiju prikazuju kao dio antropološke revolucije koja donosi „kulturu smrti“ i „smrt čovjeka“⁴. Dokument ponavlja uvriježene teze diskursa o rodnoj ideologiji koja, tvrde biskupi, odvaja spol i rod, zagovara promjenjivu rodnost, izjednačava homoseksualne zajednice s heteroseksualnim brakom, relativizira naravne institucije braka i obitelji, provodi panerotizaciju društva i kulture kroz odgojno obrazovni sustav te duhovnu diktaturu kroz zakonodavni sustav. Biskupska poruka mora se, tvrdi Tonči Matulić, dekan Katoličko bogoslovnog fakulteta u Zagrebu, shvatiti kao „pastirska odgovornost“ za raskrinkavanje „đavlovih lukavstava (*perfidiae diaboli*)“⁵, no Anić i Brnčić tvrde da se radi o defenzivnom dokumentu koji ne otvara dijalog te „nudi izrazito naglašen dualistički odnos prema zbilji“ (Anić & Brnčić 2015, 200). Iako Crkva oduvijek brani svoja stajališta vezana za obitelj, reprodukciju, seksualnost i teoriju prirodnog prava, ono što jest novina je

² Pismu (*Letter to the Bishop of the Catholic Church on the Collaboration of the Men and Women in the Church and in the World*) prethode i druga obraćanja kleru vezana uz pojam roda, pa Sonia Corrêa izdvaja primjerice Ratzingerovu knjigu *The Salt of the Earth* (1997) i *Lexicon: Ambiguous and Debatable Terms Regarding Family Life and Ethical Questions* (2003) Papinskog vijeća za obitelj (Corrêa 2017). Ratzinger i Amato u Pismu upozoravaju da se fizička razlika muškaraca i žena – nazvana spol nastoji zamijeniti kulturnom razlikom – nazvanom rod. Ta teorija, koja cilja „promicanju perspektive jednakosti žena kroz oslobađanje od biološkog determinizma, u stvarnosti je inspirirala ideologije koje, primjerice, dovode u pitanje obitelj u svojoj prirodnoj dvoroditeljskoj strukturi majke i oca, i čine homoseksualnost i heteroseksualnost gotovo ekvivalentnima, u novom modelu polimorfne seksualnosti“ (Letter 2004).

³ Valja primijetiti da se sintagma ideološke kolonizacije pojavljuje već u eseju katoličke aktivistkinje Dale O’Leary, koja je delegatima na Četvrtoj međunarodnoj konferenciji o ženama 1995. u Pekingu uvođenje pojma rod nastojala objasniti kao dio „kulturnog rata“ iza kojeg se krije promoviranje pobačaja i homoseksualnosti te da je riječ o „spolno-klasnoj revoluciji“ žena protiv muškaraca“ (Anić i Brnčić 2015, 196). U svojoj knjizi *The Gender Agenda* (1997) O’Leary „prikazala je rod kao neokolonijalno oruđe međunarodne feminističke zavjere“ (Corrêa 2017). U svom obraćanju poljskim biskupima 2016. godine Papa Franjo ponovno je povezo rodnu teoriju s ideološkom kolonizacijom: „U Europi, u Americi, u južnoj Americi, u Africi i u nekim zemljama Azije, tamo je stvarna ideološka kolonizacija. I jedna od njih – reći ću to jasno s imenom i prezimenom – je rod“ (Quinlan 2016).

⁴ „Jedna od mnogih posljedica te čovjekove preuzetnosti je i aktualna antropološka revolucija, koja svoj najradikalniji izraz i oblik ima u tzv. rodnoj ideologiji. Čini se da se u toj ideologiji ostvaruje upravo ono što je predviđao E. Fromm kada je govorio da ćemo, nakon polaganoga umiranja Boga u prošlom stoljeću, u našem stoljeću svjedočiti smrti čovjeka. Stoga mi, hrvatski biskupi, želimo ovom porukom skrenuti pozornost upravo na tu radikalnu i u krajnjoj liniji veoma nehumanu revoluciju, revoluciju koju se pokušava, kao širu lepezu 'kulture smrti', na sve načine usaditi u ljudsko društvo s ciljem da se posve izmijene ne samo temelji zajedničkoga života i njegove nosive vrijednosti, nego i sam čovjek“ (*Muško i žensko stvori ih!* 2014).

„sustavna mobilizacija tih stajališta kao komponenta obnovljenog 'modela građanstva'⁵ kojeg su izgradile dominantne vjerske institucije“ i „izrada političkih i pravnih strategija koje će snažno braniti te stavove“ (Vaggione 2018, 26; 36).

Zahtjevi za renaturalizaciju seksualnog i reproduktivnog zdravlja kao ljudskog prava, provode se s jedne strane kroz navedenu političku prisutnost Svete stolice i antirodnh delegata pri UN-u, no ključni „proizvođači“ navedenih političkih i pravnih strategija su civilne inicijative. Glavnu struju antirodnh pokreta u mnogim zemljama predvode civilne udruge koje pripadaju raznim konfesijama, ideološkim uvjerenjima i političkim opcijama. Richard Miskolci ih naziva moralnim križarima te na brazilskom primjeru tumači kako se kampanja koju organiziraju „ne može jednostavno pripisati religioznim fundamentalistima ili okarakterizirati homogenošću njezinih članova (...) Heterogenost aktera, koja se proteže od Katoličke crkve do neokarizmatičnih evangeličkih vođa i laičkih branitelja ekonomskog liberalizma, kao i što se ciljevi kreću od sporenja za kontrolu javnih politika, parlamentarnih povjerenstava ili izbornih niša, ne sprječava njihovu artikuliranu akciju da bude vrlo uspješna“ (Miskolci 2018). Znanstvenici i aktivisti koji istražuju fenomen antirodnh pokreta uglavnom ih povezuju s neokonzervativnim strujanjima te se slažu oko ključnih značajki njihova djelovanja – „dobra organiziranosti i umreženost, sve veća profesionaliziranost, ali i česta financijska netransparentnost (...) nejasne granice između svjetovnih aktera (građanskih inicijativa, organizacija civilnog društva i političkih stranaka) i religijskih hijerarhija (...) vješte upotrebe suvremenih komunikacijskih i informatičkih tehnologija, kao i građanskih i političkih instrumenta, uz veliko korištenje tehnika manipulacija i dezinformiranja“ (Hodžić & Bijelić 2014). U tom smjeru Paternotte i Kuhar smatraju da se njihov uspjeh, unatoč heterogenosti, temelji upravo na „transnacionalnoj prirodi njihova diskursa i strategija“ uz „NVO-izaciju religijskih aktera i sekularizaciju diskursa“ (Paternotte & Kuhar 2017, 1; 3-4). Taj sekularizirani diskurs nerijetko preuzima ljudskopravaški vokabular pa se zahtjevi za zabranom, odnosno otežanim pristupom abortusu i/ili smanjivanjem, odnosno ukidanjem LGBT i ženskih reproduktivnih prava opravdavaju pravom na religijsku slobodu, prizivom savjesti, pravom na slobodu govora i izbora obrazovnih (seksualnih) programa prema vlastitom svjetonazoru⁶. Gotovo redovito

⁵ Vaggione pod „obnovljenim modelom građanstva“ misli na vjersko građanstvo [religious citizenship], pojam koji može poslužiti za razumijevanje „zahtjeva koji se tiču mjesta i uloge vjerskih uvjerenja u javnim raspravama, kao i da bi se prikazale različite rasprave povezane s vjerskim pravima“. Politički katolicizam (Mardešić 2007), pa onda i politizacija vjerskog građanstva (i to ne samo katoličkog), kao oblik borbe za religijska uvjerenja u sferi politike također nije novina. Novost je prema Vaggioneu, što je sada „vjernik kao građanin - ili građanin kao vjernik - postao središnji akter u javnoj obrani seksualnog morala“ (Vaggione 2018, 27).

⁶ Na primjeru hrvatskih kampanja i inicijativa primjetno je izbjegavanje negativnih poruka poput zabrane abortusa, neprirodnosti homoseksualnosti, zabrane umjetnog začeća. Oblikujući svoj diskurs na argumentaciji koja se navodno temelji na naravnom zakonu, Vice Batarelo uspjeh referendumu o definiciji braka objašnjava pozitivnim pristupom: “Nismo htjeli prikazati homoseksualce kao neprijatelje (...) Nazivali smo ih našim prijateljima s ljevice“ (<https://www.lifesitenews.com/opinion/how-to-defeat-the-enemies-of-natural-marriage>). Štoviše, aktivnu participaciju javno deklariranih gejeva i lezbijki u antirodnh pokretima Paternotte i Kuhar tumače kao nastojanje tih pokreta da se prikažu modernima i inkluzivnima (Paternotte &

se pozivaju na demokratska načela uz zagovaranje volje većine te koriste demokratske metode djelovanja, poput prosvjeda i referendumu. Pojam koji ih ujedinjuje kao simboličko ljepilo je rod (Kováts & Põim 2015). Bez obzira je li im kritika usmjerena ka sintagmama rodna teorija, rodna ideologija ili rodna perspektiva, zapažaju Anić i Brnčić, „svrstavanje svih izraza u kojima se pojavljuje pojam *rod* u 'rodnu ideologiju' omogućuje da se ne mora definirati pojam roda ni analizirati različite načine na koje se rabi u znanstvenim disciplinama i u međunarodnim dokumentima. Nakana je da se svi jednako diskreditiraju“ (Anić & Brnčić 2015, 198). Tako rodna ideologija kao „prazan pojam može predstavljati sve i bilo što, od bračne jednakosti i seksualne edukacije do reproduktivnih i usvajateljskih prava te abortusa“ (Kuhar & Zlobec 2017, 33).

Antirodni pokret u Hrvatskoj baštini navedene karakteristike diskursa i djelovanja, a njegovi glavni akteri opisani su u više radova (Hodžić & Bijelić 2014; Šljivić & Mlinarić 2016; Kuhar & Paternotte 2017; Hodžić & Štulhofer 2017; Petričušić, Čehulić & Čepo 2017; Bosanac & Miošić 2018). Novinarke Sanja Despot i Ana Brakus na portalu *Faktograf* i u tjedniku *Novosti* sustavno istražuju povezanost domaćih inicijativa za reviziju seksualnih i reproduktivnih prava s inozemcima, dotok novca kojim financiraju svoje kampanje, umreženost s domaćim političarima, ali i sa zastupnicima i lobistima pri EU (v. npr. Despot 2017a; Despot 2017b; Despot 2018; Brakus 2016; Brakus 2017; Brakus 2018). U fokusu tih znanstvenih i medijskih radova uglavnom se nalazi nekoliko manjih skupina „dobro umreženih osoba, pripadnika i pripadnica nekoliko obitelji koje su povezane prijateljskim i poslovnim vezama te djeluju putem desetak 'građanskih' organizacija i inicijativa“ (Hodžić & Bijelić 2014, 22). Riječ je o udrugama *U ime obitelji*, *Centar za obnovu kulture*, *Grozd* i *Vigilare*, koje u zadnjih deset godina sustavno rade na svojoj vidljivosti i mobilizaciji odozdo, posebice mladih, te pokreću niz manje ili više uspješnih inicijativa⁷. Iako i za hrvatski antirodni pokret vrijedi Miskolcijeva teza o heterogenosti aktera, navedene udruge, unatoč međusobnim animozitetima, odlikuju zajedničke lokalne, ali i regionalne specifičnosti poput pozivanja na kršćanske vrijednosti, domoljublje, narodnu (hrvatsku) tradiciju i volju većine. Putem zagovaranja kršćanske dogme o svetosti života usko su povezani s domicilnom katoličkom crkvom, propagiranjem nacionalnih/narodnih vrijednosti u nacionalističkom ključu povezani su s marginalnim, ali glasnim i medijski prisutnim krajnje desnim akterima na političkoj sceni, dok pozivanjem na volju većine ugnjetavane od „korumpirane elite“ preuzimaju odlike diskursa populističkih pokreta i stranaka. Ove udruge, usredotočujući se na pitanja reproduktivnih prava,

Kuhar 2017, 261).

⁷ Primjerice, inicijativu „I ja sam bio embrio“ (2012); prijavu ustavnosti provedbe novog zdravstvenog programa (2013); inicijativu „U ime obitelji“ koja je uspješno organizirala izjašnjava- vanje za pokretanje referendumu o ustavnoj zaštiti braka (2013) i neuspješnu za promjenu par- lamentarnog izbornog sustava (2014) (v. Hodžić i Štulhofer 2017); referendumsku inicijativu „Hrvatska protiv Istanbulske konvencije“ protiv usvajanja Istanbulske konvencije u RH (2018); referendumsku inicijativu „Narod odlučuje“ o promjeni sastava i izbora saborskih zastupnika (2018). *U ime obitelji* nastaju po uzoru na francusku organizaciju *La Manif Pour Tous* te s njom dijele ne samo logo, već i ideje i strategije za inicijative.

sudjeluju u „promjeni političkog krajolika Srednjoistočne Europe: javnim raspravama o reproduktivnim pitanjima (1) doprinose preoblikovanju odnosa između države i njezinih građana; (2) služe kao šifrirane rasprave o političkoj legitimnosti i moralnosti države; (3) na posebne načine konstituiraju žene kao političke aktere; i (4) stvaraju i preoblikuju narod i njegove granice“ (Kligman & Gal 2000, 200). Iako se pitanja reproduktivnih prava predstavljaju kao etička i moralna prava građana da žive i djeluju u skladu s vlastitim vrijednosnim uvjerenjima, kampanje i akcije usmjerene, s jedne strane, na promjenu zakonodavnog okvira koji bi otežao, primjerice abortus, umjetnu oplodnju, promjenu spola, promjenu rodnog identiteta te legalizaciju istospolnih brakova, a s druge politička participacija pojedinih članova tih udruga u smislu stranačkog djelovanja te pokretanje inicijativa za promjenom izbornog sustava koji bi omogućio manjim strankama da uđu u Sabor, ukazuju da je njihov aktivizam izrazito politički motiviran, odnosno da im je cilj političkim sredstvima promijeniti postojeći, iako već prilično konzervativan, još uvijek liberalan i demokratski sustav. Stoga je opravdano pitati se o političkom programu kojeg zastupaju i koji, osim svoje kulturološke i socijalne dimenzije, ima i onu ekonomsku.

Katolički kapitalizam

U znanstvenoj literaturi često se ističe da su jačanje i rast antirodnih pokreta, desnih, kao i populističkih stranaka posljedica ekonomske krize započete 2008. godine, odnosno krize neoliberalizma (Baier 2016), neoliberalne demokracije (Grzebalska 2016) ili liberalne demokracije (Mouffe 2018) koji više nemaju adekvatne odgovore na „tržišni fundamentalizam“ i „autoritarni neoliberalizam“ (Püringer & Ötsch 2018). Iako se ti društveni i politički fenomeni nastoje odvojiti kao različiti te se tumače kao prilično heterogeni u sastavu svojih pristaša, Weronika Grzebalska, Eszter Kováts i Andrea Pető ih povezuju upravo kroz pojam rodne ideologije, odnosno tvrde da se antirodni pokreti u Europi ne mogu razumjeti bez povezivanja s desnim populizmom. Koriste se „demonizacijom rodne ideologije“ kao retoričkim oružjem, tvrde ove autorice, za uspostavu „nove koncepcije 'zdravog razuma' o tome što je normalno i legitimno“, a iritiranost politikama identiteta u situaciji slabljenja „socijalne, kulturne i političke sigurnosti“ i materijalnog stanja u kojem se ljudi nalaze uslijed utjecaja globalne ekonomije, omogućava im široku mobilizaciju (Grzebalska, Kováts & Pető 2017). I dok su diskurzivne prakse antirodnih udruga u Hrvatskoj prilično jasne po pitanju političkog liberalizma, odnosno koriste se sintagmom rodne ideologije za promicanje svojih političkih ciljeva kako je poviše opisano, ostaje otvorenim kakav im je stav prema ekonomskom liberalizmu. Prizivaju li ove antirodne udruge, s obzirom na svoje populističke i desničarske zahtjeve za voljom naroda i voljom većine koja je obespravljena, za „rasizmom prikrivenim teorijom kulturne razlike“ (Baier 2016, 51) i pozivom na novi hegemonijski poredak raspad neoliberalizma ili ga zapravo žele radikalizirati u „hard-core“ neoliberalizam ili, pak, u iliberalnu demokraciju, kojom bi se još više antagonizirao ionako napet odnos liberalizma i demokracije (Šalaj 2014).

Novinar *Globusa* Darko Hudelist je u razgovoru s Lukom Popovim 2014. godine, tadašnjim potpredsjednikom zaklade *Vigilare* koji je te iste godine započeo svoj blog *Katkapital*, predstavio glavne ekonomske pozicije *Novih konzervativaca*, neformalne skupine koju su, prema Hudelistu, uz Popova u najužem krugu činili i Vice Batarello – predsjednik udruge *Vigilare*, Stjepo Bartulica – član *Opus Dei*-a i predsjednik udruge *Centar za obnovu kulture*, savjetnik bivšeg hrvatskog predsjednika Ive Josipovića za vjerska pitanja te savjetnik bivšeg premijera Tihomira Oreškovića za vanjsku politiku te ekonomist Hrvoje Serdarušić. Između deset ključnih ekonomskih načela koje samoprovzvani novi konzervativci zagovaraju nalaze se, primjerice deregulacija tržišta, fleksibilizacija i liberalizacija tržišta rada bez određene minimalne plaće i maksimalnog broja radnih sati, uvođenje „vouchera“ u školstvo i ukidanje „besplatnog“ visokog obrazovanja, reforma carinske politike sa smanjivanjem ili ukidanjem carina, reforma porezne politike s uvođenjem ravnomyernog poreza te pojednostavljivanjem sadašnjeg poreznog sustava, ukidanje svih državnih subvencija, privatizacija svih javnih poduzeća (Hudelist 2014b.). Sudeći prema ovome *Novi konzervativci* i nisu baš novi, s obzirom da prilično vjerno slijede ekonomske poglede hayekovskog tipa, a u tezama o suprotstavljenosti samo dva ekonomska modela, koji se ne mogu preklapati: socijalističkog i kapitalističkog ne odmiču se bitno od von Misesa. Novina je što ideje karakteristične za američku konzervativnu desnicu promoviraju u državi koja dugi niz godina baštini socijalna prava, ima iskustvo društvenog vlasništva koji je mnogima nakon pretvorbe i privatizacije omogućio privatno vlasništvo te još uvijek omogućuje svojim građanima kakve takve javne usluge i javno školstvo i zdravstvo. Bartulica u intervjuu *Novom listu* smatra da je „država nužna i ona treba regulirati tržište“, ali ne treba upravljati i ulaziti u ekonomski prostor. Tvrdi da si Hrvatska „ne može priuštiti ovakvu socijalnu državu, no to ne znači da se država ne smije brinuti za najsiromašnije i sve one na margini društva“ (Romac 2015.). U razgovoru za *Globus* pojašnjava: „Siromasima se najbolje pomaže kad im se omogućuje da sami sebi pomognu, a ne da postanu socijalnim slučajevima“ (Hudelist 2014a), pa stoga *Novi konzervativci* rješenje vide jedino u tržišnom gospodarstvu jer se ono „pokazalo kao najučinkovitije sredstvo borbe protiv siromaštva i socijalne obespravljenosti“ (Hudelist 2014a). O hrvatskoj desnici misle da je previše ispolitizirana i ne zastupa tržišnu ekonomiju te zbog socijalističkog naslijeđa „nema veze s konzervativnom idejom“ (Romac 2015). Hudelist u predstavljanju *Novih konzervativaca* njihovo razilaženje sa Željkom Markić, najistaknutijom članicom udruge *U ime obitelji*, objašnjava na sljedeći način: „Po rezoniranju *Novih konzervativaca*, Željka Markić je sve bliža poziciji koju oni, vrlo kritički, nazivaju 'ekonomskim nacionalizmom' - a na bliskim je pozicijama, kažu, i HDZ kao politička stranka, čiji globalni gospodarski pristup, kako kažu, pomalo podsjeća na nekadašnji socijalizam, samo sa suprotnim ideološkim predznakom“ (Hudelist 2014a). Ako ostavimo po strani zajedničko svjetonazorsko polje djelovanja hrvatskih antirodnh udruge, u ekonomskom smislu doista ih je moguće razlikovati. Za razliku od neoliberalnih stavova američkog ultrakonzervativizma, a koji je primjetan kod Bartulice i Batarela, ali i kod niza liberala s kojima surađuju i dijele ekonomske poglede, udruge poput *U ime obitelji* i *Hrast* sklonije su europskom modelu protekcionističke ekonomije kakav zagovaraju

oliberalni demokrati. Željka Markić i udruga *U ime obitelji* pokrenuli su i „politički projekt koji će osigurati podupirateljima i simpatizerima Inicijative da dobiju svoje autentične predstavnike u hrvatskom Saboru“ (<https://projektdomovina.hr/>). Politička stranka *U ime obitelji – Projekt domovima* sa svojim se izbornim listama natjecala za ulazak u Hrvatski sabor 2015. godine. Na službenim stranicama stranke nalaze se uobičajeni zahtjevi udruge *U ime obitelji*: zaštita braka i obitelji te promjena izbornog sustava, dok u ekonomskom programu uglavnom ponavljaju opća mjesta o lošem upravljanju države te zagovaraju ekonomsku politiku „kao uspješan spoj slobodnog tržišta poticanjem poduzetnika i poduzetništva te aktivne ekonomske politike koju osmišljava i vodi država“ (...) Dužnost države je omogućiti obiteljima da imaju djecu koju žele, preuzimajući dio ekonomskog tereta podizanja obitelji. Bez takve zacrtane politike – koja upravljanje gospodarstvom predaje sposobnima, a ne podobnima uz iskorjenjivanje korupcije i ulaganja u obitelj – ne može doći niti do gospodarskog oporavaka Hrvatske“ (<http://projektdomovina.hr/program-za-gospodarski-oporavak-hrvatske/>). Prema navedenom njihov se ekonomski diskurs bitno ne razlikuje od pripadnika krajnje desnice u Hrvatskom saboru, a s kojima i po svjetonazorskim pitanjima blisko surađuju i međusobno se podržavaju. Nasuprot tomu, u tekstovima i intervjuima Popova, Bartulice, pa i Batarela vidljiv je svojevrsni intelektualizam, pa i teoretizam. Svoje stavove nerijetko potkrepljuju pozivanjem na liberalne ekonomiste i libertarijanizam te tvrde da se hrvatske građane plaši neoliberalizmom (Popov 2015; Popov 2016), a da istodobno kapitalizma u Hrvatskoj ima premalo (Hudelst 2014a). Spajajući kršćanske vrijednosti i slobodu tržišta stvaraju „distorzičan jezik“ (Kovačević 2016) u kojem su neizvedivo povezani solidarnost i poštivanje razlika sa zahtjevima da se zakonski ukinu politički dosegnuti demokratski standardi ljudskih prava ili pak, neoliberalna agenda, prema kojoj je svaki pojedinac odgovoran za sebe, s naravnim zakonom, koji se doduše ne protivi darvinističkom načelu piramidalne hijerarhije, ali mu je u srži kolektivitet. Međutim, ako je suditi prema nalazima novinara Hrvoja Šimičevića, ispod naoko umivene retorike Luke Popova i zagovaranja neoliberalnog koncepta, kriju se rasistički, seksistički i šovinistički motivi. Šimičević je objavio da iza anonimnog bloga *Kontrarevolucija* stoji Popov, koji poziva „mlade pripadnike muškog roda, katoličke vjeroispovijesti i hrvatske narodnosti“ u „borbu protiv najvećih civilizacijskih zala: protestantske, francuske, socijalističke i seksualne revolucije, s ciljem da se ponište njihovi kobni učinci i da ih se zamijeni kršćanskom obnovom“, u borbu „protiv tvrdnje da vlast proizlazi iz naroda i pripada narodu“ te u „promicanje ideje monarhije i plemstva“. Šimičević još navodi da se na blogu nalaze upute da „homoseksualac“ se u svakoj prilici treba zvati ‘sodomit’, a gej pride ‘povorka oholosti’, odnosno ‘organizirana anti-procesija koja promiče sodomiju, feminizam i slične nastranosti’. Transseksualna osoba je, navodi autor bloga, ‘pervertit’, dok su ‘ilegalni imigranti’, odnosno izbjeglice, ‘okupatori’. Muslimane naziva ‘muhamedancima’ koji nisu muslimani, već ‘sljedbenici lažnog proroka Muhameda’. Feministica je lezbijka i emancipirana žena, a žene su inferiorne muškarcima, dok je pobačaj ‘brutalno ubojstvo nerođenog djeteta’“ (Šimičević 2017a)⁸. Ana Benačić je na portalu *Faktograf* ustvrdila, ana-

⁸ Sadržaj bloga *Kontrarevolucija* nakon Šimičevićevog članka je ukinut, kao i tekstovi prenesi s

lizom Popovljevih objava na *Facebook*-u, da se koristi supremacističkim simbolima „američke tzv. alternativne desnice, odnosno alt-righta“ – antisemitskim trostrukim zagradama i antisemitskom šifrom „kek“ (Benačić 2017). Kao komentator u tjednoj emisiji „Peti dan“ Hrvatske televizije Popov je branio svećenika koji je odbio krstiti dijete s Downovim sindromom, što je rezultiralo peticijom da ga se makne iz emisije i u konačnici njegovim povlačenjem iz javnog života i brisanjem profila s društvenih mreža, a više ne obnaša ni funkciju potpredsjednika zaklade *Vigilare*. Sama zaklada *Vigilare* povezana je s organizacijom *Tradition, Family and Property* (TFP) (v. <https://www.tfp.org/links-tfps-inspired-related-groups/>), koja je nastala u Brazilu i koja svoje vrijednosti temelji na tezama Plinia Corree de Oliveire o trima velikim revolucijama koje su doprinijele propasti Crkve i kršćanske civilizacije: „u 16. stoljeću to su humanizam, renesansa i protestantizam (prva revolucija), u 18. stoljeću Francuska revolucija (druga revolucija) i u 20 stoljeću komunizam (treća revolucija). Te tri revolucije dio su iste velike Revolucije. Putem je došlo do ateizma, razvoda i zagovaranja slobodne ljubavi i na kraju se sve okrenulo i protiv bogatstva“ (Despot 2017b). Stephan Ruderer u svojoj analizi djelovanja TFP-a upozorava da „ne smijemo zaboraviti da je vjera TFP-a oduvijek bila vjera koja je služila njihovim vlastitim interesima velikih zemljoposjednika i poduzetnika“ (Ruderer 2012). Pripadanjem TFP-ovoj mreži organizacija i pojedinaca, ali i mreži, primjerice *Ordo Iuris-a* i *Opus Dei-a*, *Svjetskog kongresa obitelji* i *Međunarodne organizacije za obitelj* domaćim je antirodnim udrugama otvoren prostor za povezivanjem na međunarodnoj razini, dijeljenjem informacija i iskustava te vjerojatno i financijskih sredstava⁹. Sve te organizacije, barem na europskoj razini, povezuje i ekonomski program. *Centar za obnovu kulture* (COK), kojem predsjedava Stjepo Bartulica već par godina ugošćuje konferenciju “Free Market Road Show” te organizira „Kulfest“ s govornicima koji pripadaju (neo)liberalnoj ekonomskoj opciji, ali i konzervativnim krugovima koji se protive političkom liberalizmu. Sam COK se na svojim službenim stranicama predstavlja kao udruga koja promiče „doktrinu o ograničenoj vlasti utemeljenoj na osobnim slobodama, osobnoj odgovornosti i slobodnome tržištu“ i „da je kultura zaštite života, braka i tradicionalne obitelji neophodna za razvitak uspješnoga društva“ (<https://cok.hr/>). Neoliberalni stavovi u ekonomskom smislu i svjetonazorski konzervativizam tako tvore specifičnu biopolitiku koja još jednom podvlači odnos kapitalizma i patrijarhata kao neodvojivih sustava. Naime, ako se zahtjeva potpuna sloboda tržišta i zagovara privatno vlasništvo te ukidanje socijalne države, postavlja se pitanje tko će iznijeti teret socijalne reprodukcije, odnosno koja se „igra“ igra nad ženskim tijelom i ženskim radom?

bloga na stranice Medium.com i potpisani s imenom Luka Popov. Popov je demantirao autorstvo tekstova na stranici Medium.com, no ne i na blogu *Kontrarevolucija* (Šimićević 2017b).

⁹ Nakon uspješno provedenog referenduma o definiciji braka, hrvatski čelnici udruga pozivaju se kao eksperti koji će modelom „know-how“ prenijeti svoja iskustva sličnim pokretima (v. npr. <https://www.lifesitenews.com/opinion/how-to-defeat-the-enemies-of-natural-marriage> ili <https://www.vecernji.hr/vijesti/kako-je-zeljka-markic-postala-izvozni-brend-1251213>).

Žene između produkcije i reprodukcije

Djelovanje antirodnih skupina u velikoj mjeri počiva na limitiranju ženskih reproduktivnih prava u ime prava „nerođenog djeteta“, čime se žene konstituiraju kao specifičan politički subjekt¹⁰. S jedne strane ženama u smislu političkog liberalizma pripadaju sva prava kao i muškarcima, dok im se druge strane dodjeljuje „reproduktivna odgovornost“. Vice Batarelo je u svom Twitter statusu povodom Međunarodnog dana žena između ostalog objavio kako (katoličkim) ženama u Hrvatskoj želi „da nađu (izmole) muža koji će nju i obitelj ljubiti, braniti i stvarati osjećaj sigurnost (...) u braku da imaju što više djece moguće (biti mama!) (...) da imaju mogućnosti se školovati i raditi ali i mogućnost i opciju da ostanu doma odgajati svoju djecu“. Iako se na prvi pogled čini da je moralna politika u kojoj je središnje mjesto ženina života obitelj, a koju zagovara Batarelo, kontradiktorna neoliberalnim tumačenjima uspjeha kao posljedice individualnih potencijala, kapaciteta i aspiracija, Wendy Brown ističe da je upravo obitelj u fokusu neoliberalne premise te citira Milтона Friedmana koji kaže da je „ultimativna operativna jedinica našeg društva obitelj, a ne pojedinac“ (Brown 2015, 100), a sama zaključuje da je familijalizam ključan u neoliberalnom zahtjevu za privatizacijom javnih dobara i usluga (Brown 2015, 105). Slabljenjem socijalne države i njezinih usluga te privatizacijom javnog sektora koji mnogima postaje nedostupan, posljednjih se desetljeća trošak reprodukcije prebacuje na kućanstvo i obitelj, dok se odgovornost za sistemske probleme prebacuje na pojedince, osobito žene (Bakker 2007). Socijalna reprodukcija kojoj je izložena, bilo da je riječ o neplaćenom radu (u osobnom domaćinstvu ili obiteljskom biznisu), o plaćenom radu (profesionalna briga o djeci, bolesnima i nemoćnima) ili, pak, neplaćenom radu skrbljenja za druge (briga o djeci, bolesnim i nemoćnim članovima obitelji, briga o prijateljima, susjedima ili potrebitim članovima zajednice) otežava žensku prisutnost na tržištu rada. Neil Datta iz *Europskog parlamentarnog foruma za populaciju i razvoj* u opisu ultrakonzervativnih europskih pokreta koje ujedinjuje diskurs o rodnoj ideologiji tvrdi da „žena u tom svijetu ima mnogo manju ulogu u obitelji i društvu, a njena je uloga da 'proizvodi' djecu. Normalno stanje za ženu bilo bi drugo stanje. To je logična posljedica onoga što oni zagovaraju“ (Ponoš 2018). Taj se stav nadovezuje na feminističke kritike antirodnih pokreta koje proglašavaju antiženskim jer se smanjivanje reproduktivnih prava ne može razumjeti drukčije doli smanjenjem ženskih ljudskih prava, odnosno patrijarhalnom kontrolom nad ženskim tijelom, ali i ženskim radom budući da se „pozivanje na reproduktivnu odgovornost koristi za izvlačenja žene s tržišta rada u vrijeme gospodarskog restrukturiranja koje zahtijeva racionalizaciju proizvodnje i, u skladu s tim, povećanje nezaposlenosti“ (Klingman i Gal 2000, 210). Nancy Fraser u suvremenim neoliberalnim gibanjima vidi i feminističku odgovornost jer je svojom kritikom

¹⁰ Klingman i Gal upozoravaju kako kontradiktornost u debati oko reprodukcije – treba li žene tretirati kao proizvođačice ili reproduktorice, nije odlika samo suvremenih nacionalističkih politika koje ženama dodjeljuju posebne pronatalitetne obveze spram održavanja nacije, dok majčinstvo proglašavaju svetom i primarnom ulogom žena. Pojedine komunističke zemlje istočne Europe također su bile pronatalitetno orijentirane, a majčinstvo i „proizvodnja još radnika“ su bile neke od ženskih dužnosti (Klingman & Gal 2000, 205).

muškarca kao isključivog hranitelja obitelji potpomogla „fleksibilni kapitalizam“ koji sada dvostruko opterećuje ženu – i kao radnicu i kao domaćicu; fokusom na “rodni identitet” i kritiku kulturnog seksizma zanemarena je feministička kritika političke ekonomije te, konačno, kritikom paternalističke države feminizam se uklopio u neoliberalne zahtjeve za ukidanjem državnih potpora u korist komercijalizacije i državne štednje (Fraser 2013). Fraseričina kritika feminizma nadovezuje se na njezine prethodne teze o nužnosti kritičkoteorijskog okvira koji će podjednako propitivati socioekonomske i kulturne nepravde koje se „obično preklapaju kako bi se dijalektički učvrstile“ (Fraser 1995, 72). Stoga, ako se priklonimo tom tumačenju, današnje djelovanje antirodnh pokreta ne možemo promatrati isključivo kroz njihove zahtjeve za promjenom kulture i društva, nego ih trebamo analizirati i kao zahtjeve za promjenom političkog i ekonomskog uređenja. Kako tvrdi Eszter Kováts, antirodni pokreti nisu isključivo konzervativni *backlash*, patrijarhalni i heteronormativni protuudarac rastućoj liberalizaciji ženskih i LGBT prava, štoviše nisu ni uvijek antifeministički i homofobni te se njihov opseg i popularnost prije moraju promatrati kao simptom i posljedica „dublje socioekonomske, političke i kulturne krize liberalne demokracije“ (Kováts 2017, 185). No ovdje valja razlučiti djelovanje udruga, tako barem pokazuju hrvatski primjeri, koje su duboko konzervativne i patrijarhalne te javno zagovaraju heteronormativni poredak od podržavatelja njihovih antirodnh javnih akcija, a posebice od podržavatelja referendumskih inicijativa za promjenom izbornog sustava. I dok se članovi samih udruga mogu podvesti pod opis neoliberalnih konzervativaca koji „ontologiziraju pojedinca i heteroseksualnu nuklearnu obitelj i seksualnu razliku“, odnosno podjednako naturaliziraju pojedinca i obitelj (Brown 2015, 101), sudionici u njihovim javnim događanjima mnogo su heterogenija skupina, premda pojedina istraživanja pokazuju porast konzervativizma i autoritarizma u hrvatskom društvu (v. Hodžić & Štulhofer 2017; Gvozdanović et al. 2019). Nedostatak povjerenja u državu i državne institucije mobilizira značajan broj građana da podrže aktivnosti koje, barem deklarativno, jačaju demokraciju, a koje primjerice udruga *U ime obitelji* zagovara – preferencijalno glasanje, transparentno trošenje javnog novca, odnosno ukidanje državnog financiranja cijelog niza organizacija iz sektora civilnog društva. S druge će strane u mnogo manjem broju podržati *anti-choice* aktivnosti, poput „Hoda za život“ ili *Hrastove* antiimigrantske stavove. Populistička retorika o obespravljenosti većine i korumpiranosti elite koja se nerijetko čuje u javnom obraćanju vodećih hrvatskih antirodnh udruga tako naliježe na nezadovoljstvo građana po pitanju cijelog seta vrijednosti devalvirane liberalne demokracije. Tu su i demografske politike koje zagovaraju, a koje se ne smiju jednostavno odbaciti kao nazadne i/ili nacionalističke jer u svakodnevici, u nedostatku nacionalnih politika i strategija, jedine kratkoročno odgovaraju na realne probleme i potrebe stanovništva niže i srednje klase, naročito osjetljive na vlastiti osjećaj tranzicijskih gubitnika u globalističkom prestrojavanju ovog dijela Europe. Poziv mađarskog predsjednika Viktora Orbána ženama da rađaju više djece jer će tek tako mađarsko gospodarstvo biti održivo primjer je spajanja konzervativnog svjetonazora s protekcionističkom ekonomijom, a koji dobro korespondira, kako je već u ovom radu istaknuto, s diskursom hrvatske desnice kojoj su bliske pojedine domaće antirodne udruge. Opasnost koja se krije u primamljivim porukama, a koje

su već utkane u službene politike Mađarske, Poljske i Rusije, o subvencioniranju stanovanja mladim obiteljima, o doživotnom poreznom izuzeću na osobni dohodak za žene koje rode četvero i više djece, o subvencijama na školske potrepštine, odjeću i godišnje odmore (Orenstein 2019) jest što dolaze iz kuta populističke desnice, ponajprije one koja zastupa iliberalnu demokraciju. Elisa Gutsche u svojoj studiji „The Triumph of the Women? The Female Face of the Populist & Far Right in Europe“ (2018) ističe da su socijalna pitanja ključna prilikom glasanja za populističke desne stranke, a žene za njih glasaju zbog osobnih praktičnih rodnih interesa (dobrobit obitelji, dohodak kućanstva, poboljšanje ekonomske situacije povećanjem obiteljskih naknada), „unatoč političkim ciljevima koji se protive njihovim reproduktivnim pravima“ (Gutsche 2018, 14). Politike postizanja jednakosti na tržištu i uspostavljanja ravnoteže između poslovnog i privatnog života, a koje su danas na snazi, tvrdi Gutsche, ne rješavaju strukturalne probleme s kojima se žene suočavaju, poput prekarizacije rada, nedostatne socijalne infrastrukture za skrb djece i starih, nesigurnost penzija, itd. Međutim, nije teško predvidjeti da će dugoročna cijena konzervativnih i desno orijentiranih pronatalitetnih politika biti sve veće sankcioniranje temeljnih ljudskih prava, a da će sama njihova izvedba dodatno opteretiti ženu, stvarajući od nje zasebnu klasu s otežanom mogućnošću socijalnih transfera te će se još jače odvojiti prostor (javne) proizvodnje od prostora (privatne) reprodukcije. Ekonomski model koje zagovaraju pojedine hrvatske konzervativne organizacije civilnog društva potvrđuju tezu Ivana Cerovca da „neoliberalizam ne predstavlja polarnu suprotnost neokonzervativizmu, nego demokraciji, dok neokonzervativizam stoji polarno suprotno od socijaldemokracije, koja uz velike osobne slobode pretpostavlja i značajne socijalne transfere (tu se socijaldemokracija približava demokraciji)“ (<http://www.glas-slavonije.hr/360481/11/Ivan-Cerovac-Mladi-ne-odlaze-iz-Hrvatske-zbog-Istanbulske-konvencije>). Stoga se i cijela rasprava oko rodne ideologije mora iščitavati i kao sukob u kojem je rod tek sporedni pojam za označavanje odnosa moći – dok se meritum sukoba zapravo nalazi izvan pojmova roda i spola, ponajprije u polju političke ekonomije u kojem antirodne politike i drugi oblici desničarske radikalizacije utjelovljeni u konzervativnim civilnim udrugama, desnim i populističkim strankama zauzimaju pozicije za stvaranje neokonzervativnog neoliberalizma (američkog tipa) ili iliberalnog demokratizma (europskog tipa) nasuprot tzv. demokratskog neoliberalizma. Porazno je što se sukobljene strane za svoju političku prevlast bore na teritoriju ženskog tijela, a time bitno određuju i pravo na rad žena. Iako je „svaki“ kapitalizam ovisan o ženskom tijelu i kontroli nad reprodukcijom te ženskom seksualnošću, kako to tvrdi Silvia Federici (2016), *anti-choice* pokreti svojim radikalnim ustrajavanjem na hegemonijskim i arbitrarnim binarnim podjelama i pozivima na naravni zakon opasno prijete ionako neravnopravnim (klasno, rasno, rodno, dobno) ekonomskim uvjetima unutar kojih ćemo same odlučivati hoćemo li i kakve ćemo biti majke i/ili radnice i/ili kućanice.

Reference

- Anić, Jadranka Rebeka & Jadranka Brnčić. „Nesporazumi oko pojma 'rod'.“ *Concilium* 1: 193-201.
- Baier, Walter. 2016. „Europe on the Precipice: The Crisis of the Neoliberal Order and the Ascent of Right-Wing Populism.“ *New Labor Forum* 25/3: 48-55.
- Bakker, Isabella. 2007. “Social Reproduction and the Constitution of a Gendered Political Economy.” *New Political Economy* 12 (4): 541–556. <http://dx.doi.org/10.1080/13563460701661561>
- Benačić, Ana. 2017. „Trostruka zagrada Luke Popova.“ *Faktograf*, 15 svibnja. Pristupljeno 28. ožujka 2019. <https://faktograf.hr/2017/05/15/trostruka-zagrada-luke-popova>.
- Benčić, Luka. 2018. „Razgovarali smo s majkom 'đavolje teorije'. Ne postoji rodna ideologija. Tradicionalisti moraju shvatiti da ih gay ili trans osobe ne ugrožavaju.“ *Jutarnji list*, 1. srpnja. Pristupljeno 22. veljače 2019. <https://www.jutarnji.hr/vijesti/svijet/razgovarali-smo-s-majkom-davolje-teorije-ne-postoji-rodna-ideologija-tradicionalisti-moraju-shvatiti-da-ih-gay-ili-trans-osobe-ne-ugrozavaju/7539702>.
- Bosanac, Gordan & Nives Miošić. 2018. „Case study 2: The Cold (Civil) War(s) no one dares to declare. Main trends of Christian fundamentalism in Eastern Europe.“ In *Religious conservatism on the global stage: threats and challenges for LGBTI rights*, 27-32. New York: Global Philanthropy Project.
- Brakus, Ana. 2016. „Hodom za život Željka Markić izašla je iz ormara.“ *Faktograf*, 10 lipnja. Pristupljeno 28. ožujka 2019. <https://faktograf.hr/2016/06/10/zeljka-markic-zabrana-pobacaj>.
- Brakus, Ana. 2017. „U ime obiteljski zakon.“ *Novosti*, 6. listopada. Pristupljeno 28. ožujka 2019. <https://www.portalnovosti.com/u-ime-obiteljski-zakon>
- Brakus, Ana. 2018. „Najutjecajnija američka zaklada spaja Trampa, predsjednicu i Željku Markić.“ *Faktograf*, 14. studenog. Pristupljeno 28. ožujka 2019. <https://faktograf.hr/2018/11/14/najutjecajnija-americka-zaklada-spaja-trumpa-predsjednicu-i-zeljku-markic>.
- Brown, Wendy. 2015. *Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution*. New York: Zone. Books.
- Butler, Judith. 2000. *Nevolje s rodnom. Feminizam i subverzija identiteta*. Zagreb: Ženska Infoteka.
- Case, Mary Anne. 2016. „The Role of the Popes in the Invention of Complementarity and the Vatican’s Anathematization of Gender.“ *Religion and Gender* 6/2: 155–172
- Despot, Sanja. 2017a. „Tko su ključni konzervativci u EU i kakva je njihova veza s Hrvatskom.“ *Faktograf*, 7 ožujka. Pristupljeno 28. ožujka 2019.

- <https://faktograf.hr/2017/03/07/tko-su-kljucni-desni-igraci-u-europskoj-uniji-i-kakva-je-njihova-veza-s-hrvatskom>.
- Despot, Sanja. 2017b. „TFP: Srednjovjekovni upliv u rad Vlade.“ *Faktograf*, 11. svibnja. Pristupljeno 28. ožujka 2019. <https://faktograf.hr/2017/05/11/tfp-vigilare-srednjovjekovni-upliv-u-rad-hrvatske-vlade>.
- Despot, Sanja. 2018. „Objavljujemo nove dokaze o međusobnoj umreženosti i tajnim planovima europskih obiteljaša.“ *Faktograf*, 30. ožujka. Pristupljeno 28. ožujka 2019. <https://faktograf.hr/2018/03/30/zeljka-markic-agenda-europe-obiteljasi-istanbulska>.
- Federici, Silvia. 2016. „Feminizam nije moralna policija.“ *Slobodni filozofski*, 31. prosinca. Pristupljeno 10. travnja 2019. <http://slobodnifilozofski.com/2016/12/feminizam-nije-moralna-policija>.
- Fraser, Nancy. 1995. „From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a 'Post-Socialist' Age.“ *New Left Review* 1: 68-93.
- Fraser, Nancy. 2013. „Kako je feminizam postao sluškinja kapitalizmu.“ *Vox feminae*, 18. listopada. Pristupljeno 5. travnja 2019. <https://voxfeminae.net/pravednost/kako-je-feminizam-postao-sluskinja-kapitalizmu>.
- Grzebalska, Weronika, Eszter Kováts & Andrea Pető. 2017. „Gender as symbolic glue: how ‘gender’ became an umbrella term for the rejection of the (neo)liberal order.“ *Krytyka Polityczna (Political Critique)*, 13. siječnja. Pristupljeno 28. ožujka 2019. <http://politicalcritique.org/long-read/2017/gender-as-symbolic-glue-how-gender-became-an-umbrella-term-for-the-rejection-of-the-neoliberal-order>.
- Gutsche, Elisa. 2018. *The Triumph of the Women? The Female Face of the Populist & Far Right in Europe*. Berlin: Friedrich-Ebert-Stiftung.
- Gvozdanović, Anja et al. 2019. *Istraživanje mladih u Hrvatskoj 2018./2019*. https://www.fes-croatia.org/fileadmin/user_upload/190503_ISTRAZIVANJE_MLADIH_U_HRVATSKOJ_2018._2019.pdf, pristupljeno 10. travnja 2019.
- Hodžić, Amir & Nataša Bijelić. 2014. Neokonzervativne prijetnje seksualnim i reproduktivnim pravima u Europskoj uniji. Zagreb: Cesi.
- Hodžić, Amir & Aleksandar Štulhofer. 2017. „Embryo, Teddy Bear-Centaur and the Constitution: Mobilizations against 'Gender Ideology' and Sexual Permissiveness in Croatia.“ In *Anti-Gender Campaigns in Europe. Mobilizing against Equality*, eds. Roman Kuhar & David Paternotte, 59-79. London - New York: Rowman & Littlefield International Ltd.
- Hudelist, Darko. 2014a. „Novi konzervativizam u Hrvatskoj: usvajanje načela pokreta, 30. Svibnja.“ Pristupljeno 25. ožujka 2019. <http://www.darkohudelist.eu/det.php?id=34>

- Hudelist, Darko. 2014b. „Ukinuo bih carinu, sve subvencije, minimalnu plaću, državne agencije i Ministarstvo poduzetništva.“ *Globus*, 14. listopada. Pristupljeno 25. ožujka 2019. <https://www.jutarnji.hr/globus/arhiva/ukinuo-bih-carinu-sve-subvencije-minimalnu-placu-drzavne-agencije-i-ministarstvo-poduzetnistva/4077162>.
- Jaschik, Scott. 2017. „Judith Butler on Being Attacked in Brazil“. *Inside Higher Ed.*, 13. studenog. Pristupljeno 28. veljače 2019. <https://www.insidehighered.com/news/2017/11/13/judith-butler-discusses-being-burned-effigy-and-protested-brazil>.
- Kitzinger, Celia & Sue Wilkinson. 1994. "Virgins and Queers: Rehabilitating Heterosexuality." *Gender and Society* 8/3: 444-462.
- Kligman, Gail & Susan Gal. 2000. „Gendering Postsocialism: Reproduction as Politics in East Central Europe.“ In *Between Past and Future The Revolutions of 1989 and Their Aftermath*, peds. Sorin Antohi & Vladimir Tismaneanu, 198-215. Budapest: CEU PRESS.
- Kovačević, Sanja. 2016. „Vječni fašizam između (neo)konzervativizma, neoliberalnog kapitalizma i povijesnog revizionizma.“ *Libela*, 20. prosinca. Pristupljeno 28. veljače 2019. <https://www.libela.org/sa-stavom/8327-vjecni-fasizam-izmedju-neo-konzervativizma-neoliberalnog-kapitalizma-i-povijesno>.
- Kováts, Eszter & Maari Põim. 2015. *Gender as symbolic glue: the Position and Role of Conservative and Far Right Parties in the Anti-gender Mobilizations in Europe*. Budapest: FEPS – Foundation for European Progressive Studies i Friedrich-Ebert-Stiftung Budapest.
- Kováts, Eszter. 2017. „The Emergence of Powerful Anti-Gender Movements in Europe and the Crisis of Liberal Democracy.“ In *Gender and Far Right Politics in Europe*, eds. Michaela Köttig, Renate Bitzan & Andrea Pető, 175-189. Palgrave Macmillan..
- Kuhar, Roman & Aleš Zobec. 2017. „The Anti-Gender Movement in Europe and the Educational Process in Public Schools.“ *c e p s Journal* 7/2: 29- 46.
- Kuhar, Roman & David Paternotte. 2017. „Introduction.“ In *Anti-Gender Campaigns in Europe. Mobilizing against Equality*, eds. Roman Kuhar & David Paternotte, 1-22. London - New York: Rowman & Littlefield International Ltd.
- Mardešić, Željko. 2007. *Rascjep u svetom*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- McCann, Bryan. 2018. „Brazil’s New Right.“ *Dissent*. Pristupljeno 28. veljače 2019. <https://www.dissentmagazine.org/article/brazils-new-right-lula-bolsonaro-evangelicals-neoliberals-military>.
- Muško i žensko stvori ih!*. 2014. Hrvatska biskupska konferencija. Pristupljeno 15. ožujka 2019. <http://hbk.hr/dokumenti-hbk/musko-i-zensko-stvori-ih/>

- Nelson, Lise. 1999. „Bodies (and Spaces) do Matter: The limits of performativity.“ *Gender, Place & Culture* 6/4: 331-353, DOI: 10.1080/09663699924926.
- Nussbaum, Martha. 1999. "The Professor of Parody." *The New Republic Online*, 22. veljače. Pristupljeno 20. veljače 2019. <https://newrepublic.com/article/150687/professor-parody>
- Orenstein, Mitchell A. 2019. „What Europe’s Populist Right Is Getting Right.“ *Project Syndicate*, 15. ožujka. Pristupljeno 1. travnja 2019. <https://www.project-syndicate.org/commentary/viktor-orban-family-policies-western-criticism-by-mitchell-a--orenstein-2019-03>.
- Paternotte, David & Roman Kuhar. 2017. „The Anti-Gender Movement in Comparative Perspective.“ In *Anti-Gender Campaigns in Europe. Mobilizing against Equality*, eds. Roman Kuhar & David Paternotte, 253-276. London - New York: Rowman & Littlefield International Ltd.
- Petričušić, Antonija, Mateja Čehulić & Dario Čepo. 2017. „Gaining Political Power by Utilizing Opportunity Structures: An Analysis of the Conservative Religious-Political Movement in Croatia.“ *Politička misao* 54/4: 61-84.
- Ponoš, Tihomir. 2018. „Neil Datta 'Jedina ženska uloga za vjerske ekstremiste je da - proizvodi djecu'.“ *Novi list*, 18. svibnja. Pristupljeno 1. travnja 2019. <http://www.novilist.hr/index.php/Vijesti/Hrvatska/NEIL-DATTA-Jedina-zenska-uloga-za-vjerske-ekstremiste-je-da-proizvodi-djecu>.
- Popov, Luka. 2015. „Tko su libertarijanci?“ *Indeks*, 6. prosinca. Pristupljeno 28. ožujka 2019. <https://www.index.hr/vijesti/clanak/tko-su-libertarijanci/860686.aspx>
- Popov, Luka. 2016. „Privatizacija državnih tvrtki najbolja je stvar koja se može dogoditi hrvatskom gospodarstvu.“ *Indeks*, 23. travnja. Pristupljeno 28. ožujka 2019. https://www.index.hr/vijesti/clanak/privatizacija-drzavnih-tvrtki-najbolja-je-stvar-koja-se-moze-dogoditi-hrvatskom-gospodarstvu/888994.aspx?fbclid=IwAR2jN6_hu84NIxu3fZfwxnLIIdGmrtW8iCKuf7a77D-V7gbJ2kUPdxUac.
- Quinlan, Casey. 2016. “Pope Calls Teaching about Gender Identity ‘Ideological Colonization’.” *ThinkProgress*, 4. kolovoza. Pristupljeno 28. veljače 2019. <https://thinkprogress.org/pope-calls-teaching-about-gender-identity-ideological-colonization-e2207eaf5784#.k32ic4r51>.
- Romac, Denis. 2015. „Dr. Stjepo Bartulica: Hrvatska desnica nema nikakve veze s konzervativnom idejom.“ *Novi list*, 24. svibnja. Pristupljeno 25. ožujka 2019. http://www.novilist.hr/Vijesti/Hrvatska/Dr.-Stjepo-Bartulica-Hrvatska-desnica-nema-nikakve-veze-s-konzervativnom-idejom?meta_refresh=true.

- Ruderer, Stephan. 2012. „Cruzada contra el comunismo: Tradición, Familia y Propiedad (TFP) en Chile y Argentina.“ *Sociedad y Religion* 38: 79-108.
- Šalaj, Berto. 2014. „Budućnost suvremenih društava: iliberalne demokracije ili liberalne autokracije?“ *Političke perspektive* 4/2: 61-77.
- Šimićević, Hrvoje. 2017a. „Luka Potop.“ *Novosti*, 26. svibnja. Pristupljeno 28. ožujka 2019. <https://www.portalnovosti.com/luka-potop>.
- Šimićević, Hrvoje. 2017b. „A gdje je kontrarevolucija, stoko?“ *Novosti*, 27. svibnja. Pristupljeno 28. ožujka 2019. <https://www.portalnovosti.com/a-gdje-je-kontrarevolucija-stoko>.
- Šljivić, Dragan & Martin Mlinarić. 2016. „Sexual Othering and Democracy in post-Yugoslav Societies: A Comparison of Dveri and U ime obitelji.“ In *Minorities under Attack. Othering and Right-Wing Extremism in Southeast European Societies*, eds. Sebastian Goll, Martin Mlinarić & Johannes Gold, 103-128. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Vaggione, Juan Marco. 2018. *The Catholic Church's Legal Strategies. The Re-naturalization of Law and the Religious Embedding of Citizenship*. Rio de Janeiro: Sexuality Policy Watch. <http://sxpolitics.org/trendsandtensions/uploads/workingpaper2-2018-26102018.pdf> (preuzeto 18. ožujka 2019).

Primljeno / Received: 29. 1. 2019.

Prihvaćeno / Accepted: 20. 6. 2019.

Лидија Б. Радуловић

Одељење за етнологију и антропологију, Филозофски факултет – Универзитет у Београду
lradulov@f.bg.ac.rs

Родно засновано партнерско насиље: конструкције наратива жена осуђених на казну затвора*

У раду се износе резултати ширег емпиријског истраживања питања родно заснованог насиља и насиља над женама као проблема укоренењеног у структуралним системима патријархата и идеологији родне неједнакости. Циљ истраживања, спроведеног у Казнено-поправном заводу за жене у Пожаревцу, јесте да се на основу животних прича жена које су убиле партнере насилнике преиспитају теоријски концепти „структурног насиља“, „културног насиља“ и „патријархалног тероризма“. Пресипитује се родна и патријархална идеологија, која даје легитимитет директном и структуралном насиљу тако да оно постаје прихватљиво и непрепознатљиво као насиље. Систематско насиље од стране партнера укоренењено је у патријархалној традицији која мушкарцима даје за право да контролишу своје жене тако што користе не само физичко насиље, већ, можда чак и присутније облике насиља као што су: економско насиље, емоционално насиље, изолација, претње и многи други облици контроле. Наративи жена које су трпеле насиље и убиле партнере насилнике откривају њихове перцепције проблема и конструишу одређену стварност у којој су живеле пре доласка у затвор. Боравак у затвору је несумњиво посебна врста искуства, а сам иницијални догађај испитанице изнова преживљавају и „праћају“ у настојању да нађу смисао у новим животним околностима боравка у затвору. У њиховим наративима, између осталог, препознатљиви су одређени друштвени конструкти и дискурси.

Кључне речи: родно заснованог насиља, хомицид, структурно насиље, културно насиље, патријархални тероризам.

* Текст је резултат рада на пројектима: “Трансформација културних идентитета у савременој Србији и Европска унија”, (177018) финансираног од стране Министарства просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије; „Друштвено-економске и политичке промене у Србији и питање родно заснованог насиља“, у организацији Центра за женске студије у сарадњи са Факултетом политичких наука, Универзитета у Београду. Истраживање су подржале фондације *Kvinna till Kvinna* и *Helvatas* (у оквиру пројекта PERFORM). <https://www.zenskestudie.edu.rs/vesti-i-dogadaji/377-drustveno-ekonomске-i-političke-promene-u-srbiji-i-pitanje-rodno-zasnovanog-nasilja>.

Gender Based Partner Violence: Constructions of Narratives of Women Sentenced to Prison

This work presents results of a wider empirical research of the issue of gender based violence and violence against women as a problem rooted in structural systems of the patriarchy and the ideology of gender inequality. The goal of the research that was carried out in the Correctional Facility for Women in Požarevac, is to reassess theoretical concepts of “structural violence”, “cultural violence” and “patriarchal terrorism”. Revised are gender and patriarchal ideology, which gives legitimacy to direct and structural violence in a manner that makes it acceptable and unrecognizable as violence. Systematic violence from a partner is rooted in the patriarchal tradition which gives men the right to control their women by using not only physical violence, but maybe even more present forms of violence, like: economic violence, emotional violence, isolation, threats and many other forms of control. Narratives of women who suffered violence and killed their bullying partners, reveal their perceptions of the problem and construct a certain reality in which they were living prior to their arrival in the prison. To stay in a prison is undoubtedly a special kind of experience, and the initial event is anew survived by the probationers and “processed” while they are trying to find sense in their new living circumstances of staying in the prison. Certain social constructs and discourses can be recognized, among other things, in their narratives.

Key words: gender based violence, homicide, structural violence, cultural violence, patriarchal terrorism.

Увод

Положај жене у 19. веку, Вук Караџић је илустровао поделом рада у домаћинству која је превазилазила устаљену поделу на мушке и женске послове, тако су поред својих женских послова жене радиле пољске и многе друге послове „које иначе људи раде“, па и оне најтеже, попут тешких терета које вуку на леђима док муж поред њих иде „празан“ с пушком о рамену. Највећа срећа за жену у таквом положају је, како наводи Караџић, ако поред свега тога „добije мужа [...] који је не туче без икаква повода, само што му се тако прохтије“ (Karadžić 1987, 343).¹

У овом раду се ослањам на шире емпиријско истраживање² родно заснованог насиља и насиља над женама, као проблема укореењеног у структуралним системима патријархата и идеологији родне неједнакости.

¹ Види: Ерлик Вера, *Породица у трансформацији. Студија у тринаест југославенских села*, Загреб: Напријед 1964, или иста књига у издању: Београд: Просвета 1964. „Распрострањеност батињања је велика, мужеви туку жене да би показали своју мушкост“. Такође издање: *Југословенска породица у трансформацији: студија у три стотине села*, Загреб: Либер, 1971, 221.

² Пројекат „Друштвено-економске и политичке промене у Србији и питање родно заснованог насиља“ конципирала је руководитељка Зорица Ивановић.

Неке од резултата истраживања користим како бих, из перспективе антропологије рода, анализирила родно засновано насиље на примеру конструкције наратива жена осуђених на казну затвора због убиства партнера.³ Дакле, циљ истраживања реализованог у Казнено-поправном заводу за жене у Пожаревцу, јесте да, на основу животних прича жена које су убиле партнере насилнике, анализирам културно специфичне идеологије родних улога и норми, користећи теоријске концепте „структурног насиља“, „културног насиља“ и „интимног тероризма“. У теоријском делу рада, излажем основне поставке и проблеме уочене у наведеним теоријским концептима, али најпре полазим од супротстављеног концепта „родне симетрије“ критикованог у радовима научника феминистичке оријентације. У другом делу рада, интерпретирам и анализирам наративе жена које су трпеле насиље и убиле партнере насилнике, откривам њихове перцепције проблема и начине на које конструишу стварност у којој су живеле пре доласка у затвор. Боравак у затвору је несумњиво посебна врста искуства, а сам иницијални догађај испитанице изнова преживљавају и „прерађују“ у настојању да нађу смисао у новим животним околностима боравка у затвору. У њиховим наративима, између осталог, препознатљиви су одређени друштвени конструкти и патријархални стереотипи о жени као брижној супрузи и мајци. Да ли и како успевају да се изборе са чињеницом да су одступиле од нормативног модела родне улоге супруге, и да им је, последично, одузета и улога мајке?

Родно заснованом насиљу, насиљу над женама и породичном насиљу посвећена је дужна пажња у друштвеним и хуманистичким наукама широм света⁴, па и у домаћој науци, будући да је дошло до пораста насиља и значајних промена у самој перспективи из које се насиље у породици и партнерским односима данас посматра. Феминистичке теоретичарке радикалног феминизма и активисткиње под слоганом „лично је политичко“ заслужне су за премештање проблема насиља над женама из приватне у јавну сферу.

Родно засновано насиље, из перспективе антропологије рода, посматрам као вишеструке облике насиља, у различитим културним и друштвеним контекстима, у којима постоје родно засноване неједнакости међу људима на основу политичке, друштвене и економске структуре. Најбољу антрополошку описну дефиницију родно заснованог насиља, по мом мишљењу, која укључује културне различитости мултикултуралног и глобалног проблема у основи, дао је Високи комесар Уједињених нација за људска права (1993). „Родно засновано насиље укључује насиље над женама које може довести до физичке, сексуалне или психолошке повреде жена,

³ Види: документарни филм „Жене које су убиле своје насилнике“, *Хелсинки одбор за људска права* у Србији. https://www.youtube.com/watch?v=_1bkvYPKrKQ, приступљено у мају 2018. године.

⁴ Тек од 1980. године научници друштвених и хуманистичких наука, најпре социолози и историчари, систематски истражују насиље као аналитичку категорију.

претње, присиле или лишавања слободе у јавном или приватном животу, укључујући и насиље у породици, злочине почињене у име части, злочине почињене у име страсти, трговине женама и девојкама, традиционалне праксе као што је сакаћење женских гениталија, рани и присилни бракови, женски инфантицид, насиље и смрт у вези са миразом, насиље везано за сексуалну и економску експлоатацију“ (Wies & Haldane 2011, 2).

Прве антрополошке студије о родно заснованом насиљу појавиле су се пре тридесет година, *Family Violence in Cross-cultural Perspective* и *Domestic Violence in Oceania* (Levinson 1989; Counts 1990, наведено према Wies & Haldane ed. 2011, 6) значајне су јер уводе нове аналитичке категорије идентификовањем и класификовањем жртава насиља, проблематизовањем културе пијења и конзумације алкохола, родном неједнакошћу, променама у политичким и економским контекстима и другим темама. У ових тридесет година антрополози су се бавили насиљем у породици и другим облицима насиља над женама као што су насиље над лезбејкама, затим, искуствима жена у сигурним кућама, улогом јавних политика, облицима расног и класног насиља (Wies & Haldane 2011, 5–7).

Поуздана статистика о насиљу не постоји, углавном се говори о томе да је свака трећа жена претрпела неки облик насиља бар једном у животу.⁵ Насиље над женама је, и у најразвијенијим земљама, перципирано као друштвени проблем тек од краја осамдесетих година 20. века, данас истраживања показују да се насиље дешава на глобалном нивоу.⁶ Невладине организације у Србији, као што су *Виктимолошко друштво* и *Аутономни женски центар*, међу првима указују на друштвени проблем и систематским истраживањима и утицајем на јавне политике доприносе да у последњих десетак година дође до значајних промена у законодавству. Изменом Кривичног закона Србије, 2002. године, чланом 118а, по први пут је насиље у породици третирано као кривично дело. Затим, у више наврата – 2005. када је чланом 194 насиље у породици третирано као посебно кривично дело, и 2009.

⁵ У обимној литератури о насиљу над женама идентификовани су и многобројни фактори који утичу да до насиља дође. Постоји и више теоријски различитих концептуалних модела који настоје да одговоре на кључно питање – зашто до насиља долази? (више о томе у Narway & O’Nil 1999, 11).

⁶ Уједињене нације су на Генералној скупштини 1993. године усвојиле *Декларацију о елиминацији насиља над женама* (United Nations, Declaration on the Elimination of Violence against Women. New York: United Nations General Assembly). Платформа за спречавање и елиминисање насиља над женама усвојена је на Светској конференцији о женама у Пекингу 1995. године. Проблем породичног насиља посматра се и са економског аспекта, тако су у Аустралији и на Новом Зеланду проценили да су укупни трошкови насиља над женама једнаки укупном буџету социјалних служби (Snively 1994, наведено према Dobash & Dobash 1997, 243). Последице насиља над женама су вишеструке, узрок инвалидности па и смрти, хроничних болести, депресије и других здравствених проблема који захтевају лечење, а самим тим представљају лични и финансијски трошак за државу. Око проблема породичног насиља мобилишу се институционални ресурси полиција, судство, социјалне службе и други, а поред финансијских трошкова немерљиве су личне и друштвене последице које проблем насиља изазива (Dobash & Dobash 1997, 244).

када су уведене строже санкције, Кривични закон је усаглашен и пружа подршку мерама заштите које су предвиђене Породичним законом из 2005. године⁷. На основу правоснажно окончаних прекршајних предмета са елементима насиља потврђено је да су мушкарци вршили насиље у 89,2 %, и то у односу на „средство према жртви, у 33,3% случајева супруг и у 8% случајева бивши супруг, док је супруга учинилац насиља у 4,1% и бивша супруга 1,2% случајева (Brkić 2006, 30-31, наведено према Ignjatović 2011, 35). Насиље у породици подлеже и Закону о кривичном поступку, Закону о парничном поступку, и најновијем Закону о спречавању насиља у породици, („Сл. Гласник РС“, бр.94/2016.) који се примењује од 1. јуна 2017. године⁸. Међутим, показало се да је спровођење наведених закона у пракси мањакаво из више разлога, као и да постоје велике празнине у постојећим законским решењима, на које су указивале невладине организације, пре свега *Виктимолошко друштво Србије* (Nikolić Ristanović 2013)⁹. Надлежне институције у Србији не располажу статистичким подацима и информацијама о феминициду и хомициду које би биле званичне и јавно доступне. *Аутономни женски центар* од 2010. године прикупља податке на основу мониторинга медијског извештавања. Мрежа *Жене против насиља* на основу медијских извештаја 2010–2017 године бележи да је убијена најмање 251 жена, са примедбом да је тај број сигурно већи будући да не доспеју сви случајеви у медије, као и да нема начина да се утврди колико је жена умрло од последица дугогодишњег насиља (публикација *Ниједна жена мање* 2018).

Веома важно питање политизације сфере приватних односа и криминализације насиља у породици резултат је настојања феминистичких покрета и организација, које указују да се законима о породичном насиљу мање пажње посвећује насиљу над женама, те да се жртве и починиоци „перципирају као родно неутрални субјекти“. На овај начин се не само

⁷ У грађанском поступку могу да се изрекну мере заштите као што су: иселење насилника из заједничког стана и давање налога за уселење жртве у стан или кућу без обзира на право својине, забрана приласка месту становања или радном месту.

⁸ Примена *Закона о спречавању насиља у породици* подразумева и кординацију рада државних органа: полиције, центра за социјални рад и тужилаштва. Као што и сам назив закона говори, циљ законодавца је да превентивно утиче да до извршења кривичног дела и не дође. У случају пријаве насиља, ако полицијски службеник процени да постоји ризик од понављања дела, приводи и задржава насилника осам сати, прикупља информације и разговора са насилником и партнерком над којом је вршено насиље. Полиција може да изрекне насилнику меру да не може да се врати кући у наредна 48 сата, као и да не прилази жртви. Након тога доказе доставља тужиоцу који у року од 24 сата одлучује да ли ће предложити суду меру удаљења до 30 дана, док суд има 24 сата да донесе одлуку о достављеном предлогу. Прекршај забране аутоматски, односно, у хитном судском поступку подразумева изрицање казне затвора до 60 дана.

⁹ Неке од примедби се односе на разлике у дефинисању члана породице у *Кривичном закону* и *Породичном закону*; интимни партнери који не живе заједно се не сматрају члановима породице; не захтева се хитно поступање у кривичном поступку; у случајевима када жене изврше кривично дело не узима се у обзир да су трпеле насиље итд. (Nikolić Ristanović 2013, 3)

деполитизује проблем насиља над женама већ се занемарује суштина неједнаке дистрибуције моћи у условима преовлађујуће друштвене хегемоније маскулинитета (Ћићкарић 2018, 295). Дакле, употреба термина „породично насиље“ показала се као проблематична, поготово у феминистичким истраживањима, из више разлога: нисмо идентификовали ко чини насиље нити ко је жртва, такође, термин „породично“ искључује жене које не живе са партнерима, у статистикама се не издваја у односу на друге облике породичног насиља.¹⁰ Чланови породице најчешће трпе насиље од мушких чланова, било да су то очеви, супрузи или синови. Иако је женски члан породице најчешће жртва, поставља се питање да ли би требало издвојити насиље на основу полне/родне категорије, будући да су поред интимних партнерки често жртве и мајке, али и очеви који трпе насиље од своје одрасле деце. Термин „насиље над женама“ акцентује жену као жртву, док је починилац изостављен. Терминологије неодумице су присутне и није их једноставно разрешити, стога ћу наизменично користити „родно засновано насиље“, „насиље над женама“ и „насиље између интимних партнера“ када је реч о женама које су убиле партнере насилнике.

У друштвеним и хуманистичким наукама насиље у породици између интимних партнера посматра се обично двојачко: 1) као насиље у којем учествују подједнако оба партнера или само један од њих – мушкарац или жена; 2) као систематско насиље мушкараца инспирисаног патријархалном контролом које је Џонсон назвао „патријархални тероризам“ (Johnson 1995), да би касније променио назив у „интимни тероризам“ (Johnson 2008). У теоријском делу рада укратко ћу размотрити оба приступа. У овом раду се нећу бавити женама које су убиле партнере због љубоморе, прељубе, онда када су партнери прекидали везу или када су их напуштали. У великом броју случајева жене убијају партнере након што су годинама трпеле насиље, обично у самоодбрани или бранећи своју децу – то су искуства жена које су учествовале у овом истраживању.

Теоријски концепти „структурно и културно насиље“ и „интимни тероризам“

У друштвеним и хуманистичким наукама постоји велики број теорија које покушавају да објасне насиље између интимних партнера. Теоријски приступи у оквиру различитих дисциплина крећу се од теорија са доминантним биолошким објашњењима, преко социкултурних и психолошких теорија, међутим, ретки су мултидисциплинарни приступи који успевају да у тумачење укључе сложеност узрока и фактора (Harway &

¹⁰ То ми је, на пример, отежавало истраживање јер сам, тражећи случајеве насиља над женама, била принуђена да прегледам велики број личних досијеа осуђеника на основу члана 194 (насиље у породици), како бих издвојила случајеве насиља над партнеркама у односу на скоро подједнако присуство случајева насиља над родитељима, најчешће мајком, што је, такође, велики друштвени проблем.

О'Neill 1999, 9)¹¹. Укратко ћу се осврнути на основне поставке и проблеме у теоријским концептима „структурно насиље“, „културно насиље“ и „интимни тероризам“. Важно је поменути и концепт „родне симетрије“ и указати, на основу критичких студија, да нема утемељење нити у емпиријским нити у статистичким подацима о породичном насиљу. Литература о насиљу над женама, или о интимном партнерском насиљу, изузетно је обимна, ограничени обим рада дозвољава ми да укажем на различите теоријске концепте, али и да на основу емпиријског материјала преиспитам концепт „културно насиље“.

Покушаји да се на основу научних истраживања оспори родна конотација насиља у породици, те да се покаже како су мушкарци и жене у интимним односима једнако насилни, да жене прибегавају различитим облицима емотивног, вербалног па и физичког насиља, ослањали су се и на чињеницу да и жене убијају своје партнере. Заговорници теорије родне симетрије (Fiebert 1997; Archer 2000, наведено према Kimmel 2002, 1334)¹² интимно насиље приписују људској природи, сматрају да је део свакодневног живота и проблема на које се наилази у интимним односима. Овај приступ неминовно води нормализацији насиља и занемарује, с једне стране, одговорност мушкараца, с друге стране, структурне факторе друштвене неједнакости и културне патријархалне стереотипе о жени. Да, чињеница је – „и жене убијају, зар не?“ – међутим, управо истраживања у западној култури показују да је феминизам далеко бројнији, као и сви други облици насиља над женама. У Србији је у периоду 2010–2017. године убијена 251 жена, као што сам већ поменула на почетку овог рада. Нема података о томе колико је партнера убијено од стране жена. У Америци је у току 2000. године убијено 97 жена од стране бившег или тренутног партнера, у односу на 27 мушкараца које су убиле партнерке (Carline 2005, 14). Статистички подаци нам дају за право да инсистирамо на значају родног аспекта проблема интимног насиља, да проблем убистава насилних интимних партнера посматрамо и разумемо у контексту у којем су жене трпеле обично дугогодишње злостављање. Да ли су жене које трпе насиље од стране мушкараца и мушкарци који трпе насиље од стране жена део истог проблема породичног насиља? Осврнућу се на поједина теоријска разматрања и истраживања која су настојала да на ово питање дају потврдан одговор, иако сматрам да су то два различита проблема.

Теорија о родној симетрији насиља у породици појавила се седамдесетих година 20. века, и од тада се воде полемике између заговорника ове теорије и њених опонената. Страус и Гелес су сматрали да виктимизација мужева постоји у истој мери као и жена али да се негира, тривијализује и никада није показано јавно интересовање да се овај проблем реши, будући да

¹¹ О различитим теоријским приступима и мултиваријантном моделу којим се објашњавају узроци мушког насиља види у: *What causes men's violence against women* (Harway & O'Neil 1999).

¹² Наведни аутори анализирали су више од 80 студија у којима се користи теорија родне симетрије у породичном насиљу.

није никада ни дефинисан као проблем (Straus & Gelles 1986, 472). У критичко преиспитивање ове теорије, њених метода и података упустила се група аутора (Dobash et al. 1992), анализирајући серију текстова који су подржавали налазе о родној симетрији. Страус и Гелес су, на основу телефонске анкете на великом узорку породица у Америци¹³, утврдили да је, у години која је претходила истраживању, 11.6% мушкараца било жртва насиља наспрам 12,2% жена, док су у години завршетка истраживања (1985) мужеве били у већем проценту жртве 12,1% у односу на жене 11.3% (Straus & Gelles 1990, 104, *navedeno prema Dobash et al. 1992, 73*). Добаш и сарадници критички анализирају велики број текстова у којима се изналазе потврде за теорију о родној симетрији, не само у Америци већ и у другим земљама (Dobash et al. 1992, 73). Методолошка критика телефонске анкете се односила на: искуључиви фокус на само дело насиља, при чему се не обраћа пажња на контекст, интерпретације, мотивације и намере актера, од испитаника се тражило да направе ретроспективу догађаја из претходне године, па се стога оправдано сумња у њихову тачност. Друга група истраживача је, користећи податке из судске докуменатације, полиције и сигурних кућа, у Северној Америци и Европи показала да су жене у партнерским односима 90% – 95% жртве насиља (Dobash et al. 1992, 74). Да мушкарци и жене скоро у подједнаком броју убијају своје партнере преиспитано је у више студија случаја (Campbell 1992, Daly & Wilson 1998, Goetting 1989, *navedeno prema Dobash et al. 1992, 81*). Анализе на основу родне симетрије, закључили су Добаш и сарадници, неутемељене су и занемарују све што је карактеристично за насиље над женама које се јавља у „контексту перципираних женских права и институционалне асиметрије моћи“ (Dobash et al. 1992, 83). Жене убијају партнере обично након дугогодишњег физичког насиља, када се осећају заробљено и уплашено за сопствени живот. Истраживања теоретичара родно заснованог насиља, у више држава, показала су константне моделе брачног насиља у ситуацијама љубоморе, третирања жене као власништва, очекивања да буде послушна и добра домаћица, супруга и мајка, или покушаја да напусти супруга. Ове теме су готово невидљиве у истраживањима о подједнако „насилним паровима“, а притом се не нуди концептуални оквир за разумевање зашто су жене и мушкарци једнако насилни (Dobash et al. 1992, 83).

Моје истраживање се ослањало на приступ доминантан у оквиру феминистичке теорије која насиље над женама не посматра као последицу индивидуалне или породичне патологије већ као израз структурног насиља. Концепт структурног насиља увео је норвешки научник Галтунг (1969). Термин се, између осталог, користи да означи различите друштвене и економске институције које својим поступањима легитимишу насиље над појединцима или групама. Структурно насиље, на пример, настаје у условима дискриминаторских закона, родне неједнакости, расизма као и због

¹³ Истраживање је обухватило само физичко насиље на узорку од 3 520 домаћинстава у којима су живели супружници у браку или партнерству заједничког живота. Поред насиља у партнерским односима, испитивано је насиље над децом на узорку од 1428 домаћинстава.

екстремног сиромаштва.¹⁴ Структурно насиље обликују различите институције друштва, то је индиректно насиље без субјекта, препознајемо га онда када је насиље уткано у друштвену структуру и испољава се као „неједнака моћ и неједнаке животне шансе“ (Galtung 1990). Антрополог Пол Фармер, на пример, у својим истраживањима показује како друштвене неједнакости, политички и економски процеси производе и репродукују друштвене и економске неједнакости, од којих зависи ко ће бити изложен насиљу а ко заштићен (Farmer 2005, 17, наведено према Wies & Haldane 2011, 3). Фармер истражује како се различити друштвени процеси и догађаји доживљавају као личне несреће и проблеми, од глади до мучења, болести и силовања (Farmer 2004, Farmer 2010, 350).¹⁵

Двадесет година након што је предложио појам структурног насиља, Галтунг уводи и појам културног насиља (1990). Под културним насиљем подразумева аспекте културе као што су религија и идеологија, језик и уметност, наука (емпиријска и формална), којима се могу оправдати или легитимисати директно или структурно насиље (Galtung 1990, 291). Галтунг не говори о родно заснованом насиљу, али ако његов концепт применимо на предмет истраживања у овом раду, културно насиље је препознатљиво у родној и патријархалној идеологији која даје легитимитет директном и структурном насиљу, тако да оно постаје прихватљиво и непрепознатљиво као насиље. Културне предрасуде, стереотипи, немогућност жена да праве сопствене изборе као, на пример, у случају рађања и абортуса, представљају сталну претњу дискриминацијом и индиректним репресијама посредством патријархалних структура друштва. Интернализовани на личном нивоу и институционализовани друштвеним структурама, културни обрасци и идеологије имају огромне импликације на контролу људи у дугом временском периоду, јер је за основну културу карактеристично да се споро трансформише (Galtung 1990, 294). Дакле, у другом делу рада преиспитујем родне стереотипе, обрасце понашања и тумачења стварности, патријархалну идеологију која даје легитимитет директном и структурном насиљу. У нарацијама жена које су убиле партнере-насилнике приметан је утицај патријархалне идеологије која осуђује жене које се не уклапају у родне норме и обрасце понашања и кривицу за насиље које трпе неретко приписују жени. Систематско насиље од стране партнера укорењено је у патријархалној традицији која мушкарцима даје за право да контролишу своје жене тако што користе не само физичко насиље, већ, можда чак и присутније облике насиља као што су: економско насиље, емоционално насиље, изолација, претње и многи други облици контроле. Мушкарац тактички контролише све аспекте

¹⁴ Концепт је дискутован у многим научним радовима; у домаћој науци о структурном насиљу пише Марија Бабовић, бавећи се проблемом насиља из перспективе људске безбедности (Babović 2015).

¹⁵ Фармер је више од десет година истраживао на Хаитију епидемију АИДС-а и туберкулозе, сматра да су главни узроци у европском ширењу на подручја Новог Света, у ропству, расизму и сиромаштву (Farmer 2004, 305).

живота жене, заправо, истраживања показују да мушкарци који су извршили фемицид нису били и најнасилнији, већ они који су највише контролисали жене. Насиље је само једна компонента злостављања које укључује застрашивање, изолацију, омаловажавање и регулацију свакодневног понашања.

Међутим, да ли је оправдано данас користити појам „патријархат“ и на који начин је операционализован у овом раду? Радикалне феминисткиње су проблематизовале појам патријархата у контексту насиља у породици, убрзо је постао оспораван, критикован, а многе феминистичке теоретичарке избегавају да га користе. Концепт подразумева, с једне стране, друштвену структуру у којој доминирају мушкарци док су жене подређене и субординиране, с друге стране, идеологију којом се такви односима даје легитимитет. Проблем је ако појам патријархата посматрамо као безвремен и непроменљив, односно, ако га не посматрамо у контексту друштва и културе, у опасности смо да све родне односе сведемо на једну форму и занемаримо културне варијације, али и разлике које постоје у оквиру једне културе. Он се појављује у више облика и временом се мењао под утицајем друштвених промена, али се, као што је то случај данас у Србији, патријархални културни обрасци и идеологија могу и реактуелизовати. Основано је да говоримо о репатријархализацији и оживљавању неких културних образаца мишљења али и пракси деловања.

Као што је поменуто на почетку рада, Џонсон је увео концепт „патријархални тероризам“ (Johnson 1995), касније, у другим радовима донекле мења теоријске поставке и говори о „интимном тероризму“ (Johnson 2008). Подразумевао је систематско насиље од стране мужа или партнера које је укорено у патријархалној традицији, а заснива се на обрасцу контроле и идеји да је партнерка власништво мушкарца (Johnson 1995, 284). Дакле, фокус је на мушкарцу починиоцу насиља и у том смислу оправдано је користити термин „патријархални“ и његове корене тражити у патријархалној структури породице. Физичко насиље не мора да буде увек присутно, важније је да мушкарац предузима различите тактике контроле. Постоји неколико типова насиља у породици, Џонсон сматра да је родна симетрија насиља о којој се говори у великом броју студија, заправо, „ситуационо партнерско насиље“, у којем обично учествују оба партнера повремено, нема системског злостављања и насиља, контроле и понижавања од стране искључиво мушког партнера, као у случају „интимног тероризма“. Насиље се дешава у контексту моћи и контроле, на основу којих Џонсон предлаже четири типа насиља: 1) интимни тероризам; 2) ситуационо партнерско насиље; 3) насиље као отпор; 4) узајамна насилна контрола (Johnson 2008, 6). Интимни тероризам се догађа онда када починилац користи насиље у служби општег контролисања партнерке, од економских ресурса до породичних односа и социјалних веза. За њега су и деца средство помоћу којег успева да одржи контролу над женом, на пример, сталном претњом да ће јој одузети децу или повредити, као и прекидањем свих социјалних веза изолацијом жене. Ситуационо партнерско насиље је најчешћи тип насиља у којем учествују оба партнера, али ни један

од њих нема потребу да примењује општу контролу. Јавља се као конфликт у различитим животним ситуацијама. Насиље као отпор карактеристично је за жене које се усуде да пруже физички отпор, мада је то често инстинктивна реакција. Међутим, када схвате да насилног партнера на тај начин не могу зауставити, окрећу се другим средствима. Ако насиље ескалира могуће је да као једини начин да зауставе насилника виде убиство. Узајамна насилна контрола, као што сам назив сугерише, дешава се у међусобној интеракцији, када су оба партнера насилна и узајамно контролишу једно друго (Johnson 2008, 7–12).

Искуства жена у мом истраживању одговарају типу „интимни тероризам“, али се завршавају „насиљем као отпором“.

О истраживању и методолошким поступцима

Истраживање сам обавила у више наврата у току 2018. године, у Казнено- поправном дому за жене у Пожаревцу. У оквиру ширих истраживања боравила сам и у другим затворима¹⁶, што ће ми, свакако, помоћи у писању овог рада, мада се нећу конкретно освртати на резултате истраживања. Само искуство боравка на терену ми је помогло да увидим и разумем родне специфичности затворског окружења. Упозната са правилима везаним за моју безбедност¹⁷, инсистирала сам и објаснила колико је важно да разговарам са испитаницама без присуства стражара.¹⁸

¹⁶ Мало је места у Србији на којима антрополог може да доживи тзв. „културолошки шок“ – једно од таквих места су свакако затворске установе. Осим у Казнено-поправном заводу за жене у Пожаревцу, за потребе ширег истраживања боравила сам и у: Окружном затвору у Београду (бивши Централни затвор), Специјалној затворској болници у Београду, Казнено-поправном заводу Забела.

¹⁷ Након добијених формалних одобрења од стране Управе за извршење кривичних санкција требало је успоставити и изградити односе са начелницима за третман који су били задужени за организацију мог кретања и истраживања у затворима. Иако сам наишла на изразито посвећене и сарадљиве особе у четири затворске јединице, морам признати да сам имала све време осећај да нису сви одушевљени мојим присуством, почев од управника, преко појединих стражара, до васпитача. Разумела сам да њихов рад у специфичној установи није нимало лак, да ремети њихове свакодневне и добро организоване пословне обавезе и начин рада који обилује дефинисаним правилима. Настојала сам да се придржавам њихових упутстава и правила понашања и трудила се да што мање осете моје присуство. Захвалност дугујем начелницима третмана Стевану Златковићу (Специјална затворска болница у Београду), Александри Пешић (Казнено-поправни завод за жене у Пожаревцу), Невенки Бјелић (Казнено-поправни завод у Пожаревцу – Забела), Горани Страхинић (Окружни затвор у Београду).

¹⁸ Осим мушког затвора у Забели, то ми је и омогућено, мада су обично стражари били испред просторије у којој смо боравили. У Забели су, како ми је речено, правила знатно строжија и ту су, на пристojној удаљености, стражари присуствовали интервјуисању испитаника.

У истраживању је као основна методска техника коришћен дубински интервју. Осим тога, анализирала сам кумулативни и лични досије сваке испитиване затворенице и водила неформалне интервјуе са васпитачицама и стражаркама. У Казнено-поправном заводу за жене у Пожаревцу интервјуисано је 15 жена од којих је једна осуђена за покушај убиства, четири за убиство партнера и једна за саучесништво у убиству родитеља партнера. Дакле, у овом раду износим и анализирам делове животних прича пет затвореница. Напоменула бих само да је десет од петнаест испитиваних жена трпело различите облике насиља. Нема јасне границе између жртве и преступнице, већина жена које су осуђене због дела разбојништва, продаје дроге и крађе, трпеле су насиље партнера са којим су по правилу и извршиле криминална дела, макроа или дилера. Једна испитаница је тако осуђена за убиство, а друга за саучесништво у убиству.

У женском затвору сам од начелнице за третман добила обавештење да не може да ми обезбеди више од 15 испитаница, да затворенице не пристају на интервју, да је главни разлог томе што се плаше како ће то утицати на њихов даљи третман у затвору, пре свега, на решавање молби за условни отпуст. Интервјуи су били углавном веома успешни и подразумевали су интерактивни дијалог. Конструкција наратива настајала је у разговору између жена и мене као истраживачице, имала сам у виду да су њихова искуства болна и да их сваки разговор о томе враћа на трауматска сећања, трудила сам се да им покажем емпатију и разумевање, да их уверим колико је значајано да о томе говоре. Схватила сам убрзо да је за већину разговор имао, како је једна од испитаница казала, „.....терапеутски ефекат јер причам са неким 'нормалним'....“. У овом раду користим измишљена имена, иако су поједине испитанице констатовале да су медији толико писали о њима да нема потребе да сакривам њихов идентитет.

Као извор за истраживање коришћени су и кумулативни досијеи и лични листови. Осим података који се могу добити о самом кривичном делу, података о кажњеном лицу, ту се налази и документација везана за суђење као што су, пресуде, налази судских вештака, мишљења психолога, социјалног радника, психијатра. На овом материјалу било је могуће применити критичку анализу дискурса. Део запажања износим у овом раду.

Конструкције наратива жена осуђених на казну затвора

У јединој казнено-поправној установи за жене у Србији налази се велики број жена које су трпеле насиље од стране интимног партнера, убиле су насилнике а да пре тога нису имале везе са криминалним активностима, међутим, нису имале ни подршку нити виделе друге начине и могућности да изађу из насилне ситуације. Њихова одговорност за учињено кривично дело је доказана у судском поступку, није ми намера да изналазим оправдања за најгори могући, али за њих у том тренутку једини начин да се спасу насиља, намера ми је да укажем на штетне последице и одговорност државе која не успева да институционално организује заштиту од насиља. Доминантан

дискурс који је усвојио већи број жена јесте да су саме одговорне за властиту позицију, ретко своју „судбину“ стављају у шири друштвени контекст економских трансформација, живота у депривираним, сиромашним срединама и слојевима друштва. И криминално понашање често долази и зависи од ширих друштвених структура, моћи, субродинације и контроле, и резултат је структуралног насиља. „Неке људе структурално насиље, дискриминација и социјални притисак учине жртвом а неке криминалцем“ (Schneider 2001, наведено према Ljubičić 2014, 577). У овом делу рада ћу најпре пажњу посветити вези између структурног насиља и професионалних процена и консеквенци утицаја насиља на кривичну одговорност жене.¹⁹ Затим ћу, на основу интервјуа и наратија испитаница, покушати да њихова субјективна искуства, значења која им придају и трагедију у којој су се нашле сместим у шире социјалне структуре и дискурсе родно заснованог насиља.

На основу увида у кумулативне досијее и личне листове затвореница у којима се налази и решење о пресуди, као и процене и мишљења професионалаца који су учествовали у процесу суђења (вештака, психолога, психијатра...), поред очекивања да ћу у „психолошко-психијатријским опесрвацијама“ стручњака наићи на концепт који узроке насиља сагледава у индивидуалној патологији, у дисфункционалним породицама, импулсивним реакцијама, „емоционално нестабилним структурама личности“, „усвојеним скриптама жртве“, издвојила бих оно што је било ван мојих очекивања, неколико примера и запажања који упућују на родне конструкције, па чак и примере родне дискриминације. Иначе, начин рада и учинак државних институција задужених за решавање проблема насиља анализиран је у многим државама, на пример, у Америци су 1989. године у 27 држава формиране радне групе за испитивање родне пристрасности у судовима (Roberts 1996, 133).

У једном од прегледаних досијеа за жену која се развела и потом живела у две ванбрачне заједнице, била незапослена и радила повремене послове надничења по селу, у пресуди стоји

„Тужена је склона промискуитетном понашању, заснивању неформалних заједница живота, скитњи, просјачењу и алакохолизму“.²⁰

Социјална конструкција женскости и патријархални стереотипи очигледни су у квалификацији жене као промискуитетне, питање је да ли би и мушкарац у истој животној ситуацији добио идентично стручно тумачење. Животна прича ове испитанице је илустративан пример да друштвена неједнакост, економска

¹⁹ О правним консеквенцама опширно, на основу истраживања, писала је Весна Николић-Ристановић (2000), види: „Од жртве до затворенице, насиље у породици и криминалитет жена“.

²⁰ Познат је друштвени стереотип да су жене зависнице од алкохолизма склоне промискуитету, што посредно утиче на вршење кривичних дела силовања и уврежено мишљење да се починиоци сматрају мање кривим.

депривираниост и родне патријархалне норме временом доведе до личне несреће и нерешивих проблема. На крају интервјуа захвалила сам се Зои која је казала:

„Хвала Вама што сте ме саслушали, напосле после толико година, никоме нисам испричала све ово....“

У случајевима жена које су трпеле насиље и убиле насилне партнере не само да се сумња у исказе окривљених које нису пријављивале насиље полицији већ се закључује да је ХУ особа

„без знака посттрауматског стресног поремећаја и без кумулације непријатних вербализованих осећања, без показатеља специјалних особина личности (несигурност, самопотцењивање...) које би указивале на способност трпљења и на постојање усвојеног концепта жртве“.

Дакле, један од проблема и облика структуралног насиља је свакако и концептуални оквир у којем стручњаци процењују и виде жене које су извршиле убиство насилног партнера. Такође, саме испитанице на основу искустава других затвореница, а неке и на основу сопственог, тврде да се у судском процесу сумња у веродостојност исказа ако нису пријављивале насиље пре убиства, да се ретко узима у обзир сведочење пријатеља и родитеља. Познато је да у великом броју случајева жртве насиља, због културних и социјалних норми које насиље у породици смештају у домен приватности и других разлога, ретко траже помоћ и од најближих рођака и пријатеља. Жене су, као физички слабије, иначе у страху да би њихова насилна реакција као одговор на различите облике партнерског насиља изазвала насиље са тежим последицама. У случајевима када жене обично дугогодишње насиље прекину убиством партнера постоје фактори по којима се злостављање ових жена разликује од злостављања која нису имала као исход убиство (Nikolić Ristanović 2000, 148). Пре свега, насиље постаје екстремно, присутне су претње смрћу, претње оружјем, алкохолизам и злоупотреба опојних супстанци, више физичких напада са наношењем телесних повреда, сексуално злостављање и – као најекстемније – претња насилника да ће убити дете (Browne 1987, navedeno prema Roberts 1996, 138). У овом истраживању три затворенице су имале такво искуство. Весна Николић Ристановић анализирао је судску праксу у Србији (2000, 158–172) и закључила да је појам „синдром злостављане жене“ потпуно непознат.²¹ Међутим, ни приликом оцене кривичне одговорности и изрицања кривичне

²¹ Синдром злостављање жене“ утврђује се у англосаксонским земљама као веза између брачног насиља и убиства насилника. Први пут је прихваћен од стране америчког суда 1984. Вештачењем се утврђује „како је дошло до тога да жена верује да се налази у непосредној животној опасности чак и онда када околности убиства не указују на постојање непосредне опасности на начин на који се она традиционално цени у оквиру нужне одбране“ (Nikolić Ristanović 2000, 149). „Синдром злостављане жене“ наведен је у Међународној класификацији болести Светске здравствене организације као категорија посттрауматског стреса. Литература о овом синдрому је обимна, види на пример: Walker 2009; Roberts 1996, 141–143.

санкције се не придаје значај чињеници да су жене трпеле насиље. Евентуално, насиље се третира као олакшавајућа околност са незнатним ублажавањем казне затвора, ређе околност злостављања утиче на ублажавање казне, док су најређи случајеви у којима се утврђује узрочно-последична веза између насиља, „перцепције опасности и начина реаговања убице“ (Nikolić Ristanović 2000, 159). Испитаница Милена, професорка социологије у гимназији, убила је мужа због дугогодишњег злостављања деце, а неретко је супруг физички нападао када је покушавала да одбрани децу. У овом случају у образложењу пресуде пише:

„Олакшавајућа околност је њихов ранији живот. Ово се пре свега односи на дугогодишње злостављање и насиље од стране покојног Л. и све описане психичке последице убиства. Оптужени нису до сада осуђивани. Као отежавајуће околности суд узима извршење дела...прикривање злочина и држање тела на бизаран начин“.²²

Истраживања су показала да злостављане жене верују да се налазе у безизлазној ситуацији и фокусирају се на развијање стратегија које ће им омогућити да се, колико толико, носе са насиљем или да га преживе. У животима испитаница испреплетано је више фактора али код свих је присутно уверење да нису могле да прекину везу и напусте насилника, иако су неке од њих то покушале, њихово негативно искуство да добију помоћ од полиције и социјалних служби, пријатеља или родбине, додатно их је уверило да нема излаза „ја бих волела да сам отишла или да сам могла да одем...“, каже Ана.

У готово свим описима психолога, психијатра или извештајима васпитача преовлађује фокус на појединца, на његовим особинама, најшеће манама, и недостатку вештина, у једном од докумената пише „емоционално незрела особа, инфантилна, осетљивост на социјалну оцену, снижење емпатије и одговорности са знацима афективне незрелости“. Пажња се скреће на алкохолизам, недостатак способности да се жене изборе са животним проблемима и стресом, ретко се упућује на социјалне услове у којима те исте жене живе и који доприносе насиљу у породици. Истраживања показују да на судске одлуке утичу родни стереотипи и традиционалне норме понашања које се очекују од жене као добре супруге и мајке која је дужна да очува породицу, и да на пресуду утичу налази о карактеру саме жене и њено понашање (Follingstad et al. 1996, 254). Тако се убиство на спавању²³, иако најчешћи начин на који жене убијају насилнике након претњи по њихов живот, а у страху да у отвореном сукобу немају шансу да остану живе, третира као убиство на подмукао начин (Nikolić-Ristanović 2000, 160). Испитаници Ани, која се најпре бранила тврдећи да је убила супруга када је он физички насрнуо на њу,

²² Испитаница каже да је тужилац предлагао 20 година али суд је пресудио на 11 година издржавања казне затвора, а сину који је осуђен као саучесник у извршењу дела – 9 година.

²³ У истраживању 85 случајева у којима су жене убиле насилнике, две трећине убистава починиле су након насилног инцидента, обично док је насилник спавао (Roberts 1996, 138).

као отежавајућа околност узима се вештачењем утврђена чињеница да је супруга убила на спавању након што му је ставила седатив у пиће.

Фактори друштвено пожељног понашања, анализирани у пресудама, јесу, између осталих, и фактор провокације – злостављеној жени се приписује да је својим понашањем изазвала насиље, као и репутација о лошој супрузи и мајци (Follingstad et al. 1996, 255).²⁴ Весна Николић-Ристановић наводи низ примера који илуструју овакве ситуације, тако се у једној од пресуда *Окружног суда у Прокупљу* наводи да се жена према пијаном и насилном супругу није понашала као добра супруга.

„Нормално је и требало је кад је дошао пијан, да га прихвати људски, супружнички, помогне му да са себе скине одећу, распреди му постељу, смири га и легне да спава. Она га дочекује провокаторски. Свађа се са њим. Изазива га на физичку и вербалну агресију према њој иако му зна нарав“ (Nikolić-Ristanović 2000, 163).²⁵

У појединим случајевима, када је насиље пријављивано или је породица укључена у систем социјалне заштите и праћења од стране Центра за социјални рад, у извештајима социјалних радника, неретко су присутни родни стереотипи. Социјална радница, на пример²⁶, констатује да је у обиласку породице у којој се догађа насиље над женом, затекла децу која су запуштена, неухрањена и неадекватно обучена, а закључак је да мајка не брине довољно о деци, односно, да их занемарује, дакле, не стоји констатација о заједничкој одговорности оба родитеља.

Женама осуђеним на казну затвора се често одузима родитељско право. Испитаница Зое, која је убила насилног партнера који је месецима држао затворену у кући и претио да ће јој „извадити бебу из стомака и убити“, породила су у току истражног поступка, а дете је смештено у хранитељску породицу. Службе у Казнено-поправном заводу за жене у Пожаревцу су омогућиле неколико сусрета са мајком, хранитељска породица је имала обавезу да доводи дете у посете, мајка се често телефоном чула са својим дететом да би, како испитаница каже, када је хранитељка приметила да се дете везује за њу, Центар за социјални рад покренуо поступак за одузимање

²⁴ Налази су показали да су жене процењене као дисфункционалне чешће осуђиване као криве у односу на жене које су одговарале описима друштвено пожељне и добре жене, супруге и мајке, док се ређе сматрало да су криве у односу на „лоше жене“. Њихова дисфункционалност се обично приписивала злостављању које су трпеле и смањеној способности да контролишу своје понашање (Follingstad et al. 1996, 265).

²⁵ У овом образложењу судије више су него очигледни родни стереотипи и патријархални модели по којима се кривица тражи у понашању које није у складу са патријархалним нормама друштва о сервилној и послушној жени. Станка је осуђена на 15 година затвора.

²⁶ Пример је наведен на основу Решења о пресуди затвореника осуђеног на казну затвора због насиља у породици, уз изречену меру обавезног лечења од алкохолизма у Специјалној затворској болници у Београду.

родитељског права. Социјални радник је обавио разговор, наводи се у извештају, са

„туженом и из интервјуа закључио да је тужена економски и стамбено необезбеђена, нема породичну подршку, емоционално је нестабилна и показује знаке неодговорности, на издржавању је казне до 2020. године, па су јој могућности за обављање родитељске дужности онемогућене....“.

Испитанице које имају децу су се у интервјуима често враћале на, за њих најболнију тему – мајчинство – одовојеност од деце и немогућност да учествују у њиховом одрастању и одгајању. Њиховим искуствима и сведочењима бавићу се у посебном раду, овде бих нагласила да се и овај проблем као последица насиља у породици, од стране професионалних служби процењује само у контексту индивидуалних особина и типова личности, индивидуалној одговорности затвореница које се, како је у интервјуу једна од васпитачица нагласила

„тек тада сетe да су велике мајке, иако неке од њих и не знају где су им деца“.

Затворенице неретко саме пристају на одузимање родитељског права, убеђене да је то за добробит њихове деце. Испитанице осуђеној на казну затвора због саучешћа у крађама („чувала сам стражу“) одузето је родитељско старање,

„тако је морало бити... ето тако, испало је тако... боље да деца буду, боже сачувај, мислим, овако су бар, како кажу, имају неки ред, неки живот“.

Прихватила је одлуку Центра за социјални рад као најбоље решење за своју децу али је додала

„једна жена тамо је питала колегиницу 'зашто сте одузели децу мајци зар нисте могли да јој помогнете да мајка буде са децом', а друга је рекла 'немој да се ти мешаш у мој посао и посао мог тима'. Ја сам била плакала, а жена је само изашла из канцеларије, ко зна шта је све било у свему томе...“

Наративи жена које су трпеле насиље откривају њихове перцепције проблема и конструишу одређену стварност у којој су живе пре доласка у затвор. Боравак у затвору је несумњиво посебна врста искуства, а сам иницијални догађај се изнова преживљава. Често сам имала прилику да чујем „имала сам довољно времена да размишљам о свом делу“. Испитанице које су убиле насилнике тај догађај „прерађују“ у настојању да нађу смисао у новим животним околностима боравка у затвору²⁷, у њиховим наративима препознатљиви су одређени друштвени конструкти и дискурси. Усвајају

²⁷ Боравак у затвору је свакако болно и специфично искуство, додатно је отежано и лошим животним условима. На 70 затвореница је 2010. било само два тоалета и два туша (податак из извештаја Хелсиншког одбора за људска права 2010). На моје питање о затворским условима начелница каже да је сада стање мало боље. У току је изградња новог крила затвора финансирана из европских фондова.

доминантне културне моделе мушкости и женскости, улога и културно установљених норми понашања, у том контексту неретко процењују сопствену кривицу и одговорност.

„Нису само насилници криви, и ми смо криве. Имамо дугачак језик, и кажемо оно што не би требало да кажемо, и иритираш човека под дејством алкохола, удариће сигурно“, каже испитаница Лора, осуђена за покушај убиства супруга.

Култура разумевања насиља у породици као индивидуалног проблема доминантна је код већине испитаница. Усвајају културне наративе који су до скоро били доминанти у Србији, пре свега, да је насиље породична срамота, да мора да остане „у четири зида“ тј. да је то приватна ствар. Право на приватност и истицање традиционалних породичних вредности ограничавају могућности за промене, како у њиховим појединачним животима, тако и у друштву у целини. У том смислу, оне су врло неповерљиве према могућностима да до промена дође, сматрају и да нови Закон о спречавању насиља не може много тога да промени.

Структурно насиље је један од главних узрока личног насиља, међутим, испитанице су се ретко жалиле на друге животне проблеме које су имале у породици²⁸, имала сам утисак да нису желеле да то схватим као покушај оправдавања за почињено дело. Све испитанице које су убиле мужеве изражавају кајање, неке су и веома самокритичне, сматрају да нема оправдања за оно што су урадиле –

„...немојте да ме гледате као монструма, ја нисам могла да спавам од ужаса три године ... ја не бих никога у животу, а какво сам недело направила, ужасавам се. ја тога...“,

каже испитаница Милена. Обично су добијале на првом изрицању пресуде веће казне – од 10 до 20 година – које су им касније на апелацији смањене, али ниједној није изречена казна мања од 10 година (Законски пропис). Наш закон не препознаје „синдром злостављане (или претучене) жене“²⁹, а испитанице не знају да ли је насиље које су трпеле узето као олакшавајућа околност. Наиме, испитаница Ана сматра да можда и јесте, али је имала отежавајућу околност што је леш сакрила у спремниште испод степеница и „залила пурпеном“, те тако крила леш четири месеца и на крају се сама пријавила. Осуђена је на 15 година. С друге стране, познато је колико је проблем пријављивања насилника комплексан. Све испитанице су се плашиле да ће пријављивање и хапшење довести до још већег насиља. Један локлани полицајац је експлицитно саветовао жени да због тога не пријављује свог супруга. Ово је чест случај, поготово у мањим градовима, варошицама и селима. У једном случају, када је испитаница пријавила насилника, полицајац,

²⁸ Када се структурно насиље повећава услед незапоследности или економских потешкоћа, повећава се тензија у породици, нарочито између интимних партнера.

²⁹ Држава Мисури је прва увела закон који препознаје синдром претучене жене, који се од деведесетих година 20. века примењује у више држава у Америци.

а касније и радници Центра за социјални рад, саветовали су јој помирење, па чак и инсистирали на томе. Милена је намеравала да супруга пријави и за сексуално злостављање, али је инспектор, иначе познаник, одвратио, тврдећи да би јој то било компликовано да докаже. Зое је живела закључана у кући:

„Живећеш по мојим законима...Тако је говорио.Он није знао да ми је његов син ставио новац на телефон и имала сам за смс и писала сам жени у социјалном раду, а она ми пише да зовем полицију. Пет пута сам звала полицију – једном су изашли...“.

Синдром научене беспомоћности³⁰ (Walker 2009, 14), када жена верује да из насилних односа не може да изађе и да не постоји ништа што би могла да учини, приметан је код већине жена. Вокер истиче да је овај синдром препознатљив поготову код жена које убију свог злостављача у самоодбрани, јер никада нису сигурне да ће се заштити од тога да насилник убије њих (Walker 2009, 135). У наративима се препознају сви познати разлози: неповерење у системско решење пријављивањем полицији; страх од даљег насиља и његове ескалације, назаинтерсованост околине – пријатеља, родбине, комшија; патријархални модел жене која трпи „због мира у породици“, приписивања кривице и одговорности од стране околине итд. Често су истицале да су се надале да ће се партнер променити, развијале су стратегије прилагођавања, да предвиде ситуације, спрече насиље или да га макар умање:

„Знала сам када је како расположен, када дође под дејством алкохола, подигне једну обрву ја већ знам шта да очекујем....онда ћутим и на оно – ти си курва, али ако и ја попијем, онда се свађамо... Неко да те јаше 15 година... па и да си магаре има да га збациш с леђа.“ (Лора, покушај убиства).

Жене које убијају своје партнере перципиране су у супротности са културним нормама женствености чак и међу самим затвореницама. Поједине их осуђују што нису напустиле партнера, обично коментаришу „мора да си и ти нешто згрешила“. Негативни стереотипи о женама део су и затворског миљеа међу самим женама, кривица се сваљује на жене које нису напустиле партнере.

„Зашто га ниси оставила, сад би човек био жив? Могла си да одеш, али ти је било лепо да трошиш његове паре“,

један је од коментара који су ми пренеле испитанице. Затворенице показују већи степен толеранције и разумевања за мушкарце и жене које су убиле своје партнере из љубоморе или због преваре. С друге стране, поједине жене им пружају разумевање и подршку –

³⁰ Термин „научена беспомоћност“ је критикован од стране фиминистичких теоретичарки, јер упућује да су злостављане жене беспомоћне и пасивне, на тај начин се анулира све оно што предузимају како би се на најбољи могући начин носиле са насилним понашањем партнера.

„Знаете шта је најгоре што жене не слушају, ја покушавам и овде да причам, да кажем, што ми дају подршку 'е нека си га убила', то... али ја не желим ту подршку, ја бих волела да сам отишла или да сам могла да одем...“;

каже Ана. Верина животна прича је, како каже, „да се напише роман“, убила је партнера са којим је живела у ванбрачној заједници – „било је или он или ја“. Осуђена је за убиство из нехата на 12 година затвора. Трпела је и насиље у браку, а када се развела, удала се у Босни за мужа са којим је имала диван брак. Након што је умро, родитељи је нису примили у породичну кућу у једном селу поред Пожаревца.

„Ја не бих била сада овде ...да су ме родитељи прихватили да живим код њих, могла сам да живим у стару приземну кућу, имала сам паре да сама све плаћам, они ме нису хтели зато што распуштеница и удовица се код нас сматра као највећа курва, ево и дан данас...“.

Вера је радила и живела у ванбрачној заједници са човеком који је злостављао, подводио другим мушкарцима:

„слике имам како сам пеглана врелом пеглом...сексуално ме је злостављао, уринирао по мени и свашта радио..Ја не могу да погледам себе у огледало, зато сам се и напустила овако...“.

Вери, као и већини испитаница које су извршиле кривично дело убиства, највише недостаје подршка породице.

“Отац ми је одавде на 15 мин у (...). Има велику пензију, а мени не може да одвоји ни динар. Када самљута...Не могу какав да је отац, волим га, и мајка и ћерка ме вређају – скупо нас кошташ. Рођено дете ми је рекло да је боље да сам мртва“.

Родне разлике постоје и у подршци коју пружа породица, затвореници обично имају подршку својих супруга, има примера да их подржавају и обилазе у затвору и онда када су трпеле насиље. Подршка партнера је веома важна за оне који су имали породични живот пре доласка у затвор. Жена наставља да одржава нормалан живот породице, брине о деци и кући и у случају тешких кривичних дела супруга или партнера, на другој страни редак је случај да то чине мужеви. У случајевима жена које су убиле мужеве осећај напуштености од стране осталих чланова породице и одвојеност од деце се најтеже емотивно подносе. Преостаје им једино, како су две испитанице казале –

„да спавам са сликама и успоменама на моју децу, да замишљам како расту и да су добро..“;

„да се молим Богу да ми опрости грехе, да ми да стрпљење и снаге да све издржим, да се што пре вратим мојој ћерки“.

Закључак

У јавној сфери у Србији, данас, доминирају „модерни“ дискурси о насиљу над женама као кршењу људских права и слобода. Истовремено, имамо основа да критикујемо репатријархализацију и оживљавање културних патријархалних образаца мишљења и вредности којима се репродукује родна неједнакост. На основу животних прича жена које су убиле партнере насилнике, анализирао сам културне идеологије родних улога и норми као специфичан вид „културног насиља“ којим се даје легитимитет и одржава структурно насиље тако да постаје нормализовано и прихватљиво у друштву. Анализа докумената у досијеима и личним листовима затвореница показала је да професионалци који раде у оптужним процесима закључке доносе на основу модела индивидуалне патологије, да је приметан и аргументован утицај родних стереотипа и традиционалних норми о типовима феминитета, улогама и родно дефинисаним праксама. На тај начин друштво се фокусира на појединца и његове слабости које настоји да коригује институционалним механизмима, установама које би требало да га „поправе“ а не само „казне“ (казнено-поправне установе тј. затвори). Ако проблем преместимо на спољашње а не унутрашње узроке насиља, нагласићемо потребу за правним, политичким и системским променама у друштву – за друштво без насиља.

Криминализација породичног насиља, увођењем нових закона, отвара важно истраживачко питање: да ли ће криминализација породичног насиља решити проблем? Законодавне промене неће утицати на структурне неједнакости које стварају и одржавају родно засновано насиље. Истраживања кумулативних досијеа и личних листова затвореника/затвореница показују да на издржавање казне углавном стижу насилници из сиромашних породица, незапослени, необразовани и често без занимања. У већини земаља се знатно раније увидело да различити облици закона који криминализују родно засновано насиље нису ефикасни, јер се не смањује насиље над интимним партнерима. С друге стране, поставља се питање да ли држава на овај начин само остварује контролу над већ структурално угроженим слојевима становништва.

Литература

- Babović, Marija. 2015. „Теоријски и истраживачки приступи у проучавању структурног, културног и директног насиља.“ *Sociologija* 57 (2): 332–352.
- Carline, Anna. 2005. ”Women Who Kill Their Abusive Partners: From Semenness to Gender Construction.“ *Liverpool Law Review* 26: 13–44.
- Čičkarić, Ljiljana. 2018. „Feministički pristup diksurzivnoj kritici rodne ravnopravnosti.“ *Sociologija* 60 (1): 288–298.
- Dobash R. Emerson & Russell P. Dobash. 1997. “Men’s Violence and Programs Focused on Change.“ *Current Issues in Criminal Justice* 8 (3): 243–262.

- Dobash R. Emerson & Russell P. Dobash. 2010. "What Were They Thinking? Men Who Murder an Intimate Partner." *Violence Against Women* 17: 111–134.
- Dobash, Russell P., R. Emerson Dobash, Amrgo Wilson, & Martin Daly. 1992. "The Myth of Sexual Symmetry in Marital Violence." *Social Problems*, 39 (1): 71–91.
- Farmer, Paul. 2004. "An Anthropology of Structural violence." *Current Anthropology* 45 (3): 305–325.
- Farmer, Paul. 2010. *Partner to the Poor: A Paul Farmer Reader*, edited by Haun Saussy. Berkeley: University of California Press.
- Follingstad, Diane R, Michael J. Brondino, & Kathryn J. Kelifelner. 1996. "Reputation and Behavior of Battered Women Who Kill Their Partners: Do These Variables Negate Self-Defense?" *Journal of Family Violence* 11 (3): 251–267.
- Galtung, Johan. 1990. "Cultural Violence." *Journal of Peace Research* 27 (3): 21–305.
- Harway, Michele & James M. O'Neill, eds. 1999. *What causes men's violence against women?* Thousand Oaks, London: Sage Publications.
- Harway, Michele & James M. O'Neill. 1999. "Preliminary Multivariate Model Explaining the Causes of Men's Violence Against Women." In *What causes men's violence against women?*, eds. Harway, Michele & James M. O'Neill, 12–17. Thousand Oaks, London: Sage Publications.
- Harway, Michele & James M. O'Neill. 1999. "What Causes Men to Be Violent Against Women? The Unanswered and Controversial Question." In *What causes men's violence against women?*, eds. Harway, Michele & James M. O'Neill, 5–11. Thousand Oaks, London: Sage Publications.
- Ignjatović, Tanja. 2011. *Nasilje prema ženama u intimnom partnerskom odnosu: model koordiniranog odgovora zajednice*. Beograd: Rekonstrukcija Ženski fond.
- Johnson, Michael P. 1995. "Patriarchal terrorism and common couple violence: Two forms of violence against women." *Journal of Marriage and the Family* 57 (2): 283–294.
- Johnson, Michael P. 2008. *Typology of domestic violence: Intimate Terrorism, Violent Resistance, and Situational Couple Violence*. Boston: Northeastern University Press.
- Johnson, Michael P. & Janel M. Leone. 2005. "The Differential Effects of Intimate Terrorism and Situational Couple Violence: Findings From the National." *Journal of Family Issues* 26: 322–349.
- Karadžić, Vuk S. 1986. *Srpski rječnik (1852)*. Beograd: Prosveta.

- Kimmel, Michael S. 2002. "‘Gender Symmetry’ in Domestic Violence: A Substantive and Methodological Research Review." *Violence Against Women* 8: 1332–1363.
- Lehrner, Amy & Nicole E. Allen. 2008. "Social Change Movements and the Struggle Over Meaning-Making: A Case Study of Domestic Violence Narratives." *Am J Community Psychol.* 42: 220–234.
- Ljubičić, Milana. 2014. „Viktimizacija i siromaštvo: o žrtvama i žrtvovanima u Srbiji.“ *Sociološki pregled* 48 (4): 565–582.
- Nijedna žena manje.* 2018. Pregled izveštaja nastalih u okviru projekta „Ustani za žene čiji se glas više ne čuje – ka efikasnijim utvrđivanjima bezbednosnih rizika u cilju sprečavanja femicida“. Beograd: Autonomni ženski centar.
- Nikolić-Ristanović, Vesna. 2000. *Od žrtve do zatvorenice: nasilje u porodici i kriminalitet žena.* Beograd: Viktimološko društvo Srbije; Institut za sociološka i kriminološka istraživanja.
- Nikolić-Ristanović, Vesna. 2013. *Praćenje primene zakonskih rešenja o nasilju u porodici u Srbiji: nalazi pilot istraživanja.* UN Women.
- Roberts, Albert. 1996. *Helping Battered Women: New Perspectives and Remedies.* New York, Oxford: Oxford University Press.
- Schneider, H.J. 2001. "Victimological Developments in the World During the Past Three Decades I: A Study of Comparative Victimology." *International Journal of Offender Therapy and Comparative Criminology* 45 (4): 449–468.
- Snively, H. 1994. *The New Zealand Economic Cost of Family Violence.* Wellington: Family Violence Unit, Department of Social Welfare.
- Straus, Murray A. & Richard J. Gelles. 1986. „Societal Change and Change in Family Violence from 1975 to 1985 as Revealed by Two National Surveys.“ *Journal of Marriage and Family* 48 (3):465-479.
- Straus, Murray A. & Richard J. Gelles. 1990. „How violent are American families? Estimates from the National Family Violence Resurvey and other studies.“ In *Physical Violence in American Families*, ed. Murray A. & Richard J. Gelle, 95–112. New Brunswick, N.J.: Transaction Publishers.
- Walker, Lenore E. 2009. *The battered women syndrome.* New York: Springer Publishing Company.
- Wies, Jennifer R. & Hillary J. Haldane, eds. 2011. *Anthropology at the Front Lines of Gender-Based Violence.* Nashville: Vanderbilt University Press.

Примљено / Received: 29. 1. 2019.

Прихваћено / Accepted: 20. 6. 2019.

Suzana Marjanić

Institut za etnologiju i folkloristiku, Zagreb
suzana@ief.hr

Antimodni transžanr – tri primjera subverzije s RH scene: Ivana Popović, Tajči Čekada i Martina Križanić¹

U članku nastojim dokumentirati antimodne performanse na hrvatskoj sceni na odabranim primjerima, od Ivane Popović (1968.-2016) preko Tajči Čekade (r. 1976) pa sve do najmlađe predstavnice tog subverzivnog transžanra – Martine Križanić (r. 1986) koje demonstriraju subverziju anti/mode kao iskaz autonomije u odnosu na modne heteronomije i mentalnu uniformu *mainstreama*, gdje se poveznica svih triju umjetnica uočava i u konceptu brisanja spolnih/rodnih obilježja.

Ključne riječi: antimodni performans, subverzija, feminizam, izvedba otpora, Ivana Popović, Tajči Čekada, Martina Križanić

The Anti-Fashion Transgenre – Three Examples of Subversion from the Croatian Scene: Ivana Popović, Tajči Čekada, and Martina Križanić

With the three aforementioned examples – of multimedia artists Ivana Popović (1968-2016), Tajči Čekada, and Martina Križanić – I seek to document the anthropology of gender by the aforementioned anti-fashion triad dedicated to the marginal, trans-genre art field. Briefly put, the three artists demonstrate a subversion of anti/fashion as an expression of autonomy in relation to fashion heteronomies and mental uniform of the mainstream, whereby the common link between the artists – elimination of sex/gender attributes – is also notable.

Key words: anti-fashion performances, subversion, feminism, the performance of resistance, Ivana Popović, Tajči Čekada, Martina Križanić

Trima primjerima multimedijalnih umjetnica – Ivane Popović (1968-2016), Tajči Čekada (r. 1979) i Martine Križanić (r. 1986) – nastojim dokumentirati navedenu antimodnu trijadu koja je posvećena rubnom, transžanrovskom

¹ Ovaj je rad sufinancirala Hrvatska zaklada za znanost projektom IP-2016-06-2463 (Naracije straha: od starih zapisa do nove usmenosti).

umjetničkom području. Ivana Popović antimodnim performansima nastojala je djelovati kao modna ljevičaraka sa svojom urbanom gerilom. Nadalje, Tajči Čekada svojim antimodnim performansima nastoji, kako je izjavila, subvertirati stanje gdje je umjetnost "prihvatila zakone mode, a umjetnici se bore ne bi li bili što pomodniji" (Čekada, prema Šimunović 2016, 60). Martina Križanić, kao najmlađa pripadnica spomenute antimodne trijade, stvara vizije, kako često ističe, ekstremizirane ženstvenosti, slatkoće, distopijskog svijeta i agresivnosti, eksperimentiranjem u odijevanju kao i performativnošću i kostimografijom u svakodnevnici, društvenom i kulturološkom akcijom, feminizmom, konzumerizmom, intermedijem, *campom* i *kraftivizmom*, s posebnim fokusom na politike identiteta (Križanić, 2013, http). Primjenjujući Harajuku kulturu demonstrira da japanske subkulture "na kreativan način svojim marginalnim ideologijama putem *bricolagea* konstruiraju nove identite koje ruše sve prijašnje granice nacije, kulture, rase i roda" (Križanić, 2013, 15). Ukratko, sve tri umjetnice demonstriraju subverziju anti/mode koja se povezuje uz subkulturne stilove, kao iskaz autonomije u odnosu na modne heteronomije i mentalnu uniformu *mainstreama*, gdje se poveznica svih triju umjetnica uočava i u konceptu brisanja spolnih/rodnih obilježja.

Naime, antropolozi Ted Polhemus i Lynn Procter 1978. godine uvode termin *antimoda* (engl. *anti-fashion*) koji se danas najčešće povezuje sa subkulturama (usp. Biočina 2014, 34). Ističu, među ostalim, za antimodu da unutar svake skupine postoji pretpostavka slaganja o središnjoj temi "načina života" što se onda izražava "našom nošnjom" – svaka subkulturna skupina razvija vlastiti stil, antimodu kojom se kao skupina razlikuje od *mainstreama* (Polhemus & Procter 2002, 225). Njihova su razmatranja antimode nastavili brojni teoretičari/ke mode, pa tako npr. Samantha Holland (2004, 77) upućuje na odrednicu američkoga sociologa Freda Davisa, iz njegove knjige *Fashion, Culture and Identity* (1992), antimode (mode otpora) kao simboličke matrice opozicije, odbijanja, parodije, satire glavne struje. *Ivana Biočina* razlikuje pak antimodu makroideologije i antimodu mikroideologije, gdje pod prvom odrednicom razmatra uniforme kao vizualne kodove ideologija, s obzirom da je uniforma znakovna kostimografija ideologije, dok pod drugom odrednicom podrazumijeva antimodu subkulturnih skupina (Biočina 2014, 43-61). Tako Lea Vene antimodne performanse Ivane Popović postavlja u kontekst onoga što teoretičarka mode Ginger Gregg Duggan određuje kao modu kasnih devedesetih kada modne revije komuniciraju kao oblici performansa. "Dizajneri se inspiriraju performansom šezdesetih i sedamdesetih, fluxus i dada performansima, kazalištem i popularnom kulturom, a kao rezultat razvija se nova hibridna forma performansa koja je do tada bila slabo zastupljena u komercijalno orijentiranom modnom sustavu" (Vene 2019, 122).

Prvi primjer: Ivana Popović ili izvedba modne piste – Artaud i Grotowski

Ivana Popović na modnoj i kazališnoj sceni počinje djelovati krajem osamdesetih, s predstavama i modnim performansima svoje trupe Studio kinetičke figurativne skulpture *Linija manjeg otpora*, oformljene 1989. godine. Nazivom trupe aplicirala je kako prenosi skulpturu u živu sliku svojih antimodnih performansa, projekata „za pokret, ljude, slike i modu”. Kao što je izjavila Nataša Ivančević, koja je u Muzeju suvremene umjetnosti (Zagreb, 2019) priredila prvu retrospektivnu izložbu navedene umjetnice,

„Ivana Popović jedna je od najintrigantnijih hrvatskih suvremenih umjetnica koja je svojom preranom smrću ostavila neobrađen, nesistematiziran i javnosti nedovoljno poznat opus” (prema Kiš, 2019, [http](#)).²

Iz mnogih razgovora, izjava koje je umjetnica dala medijima, izdvojila bih ovom prigodom dva njezina iskaza. Kao prvu odrednicu izdvajam da je umjetnica sebe smatrala modnom ljevičarkom koja je djelovala sa svojom urbanom gerilom – *čergom* gdje joj je bilo bitno da ima živu emociju na pozornici, sceni a ne scenske afinitete. Nadalje, kao drugu odrednicu izdvajam da je modu smatrala nastavkom folkloru koji bi trebao biti dostupan svima. Sama je sebe odredila kao kiparicu, koja *kipari* tkaninu: „direktno škarama režem materijal, ne radim po krojevima, već po iskustvu” (Popović, prema Gluić, 2002, 35-36).

O modnoj pisti Ivana Popović razmišljala je na način Artaudove recepture o kazalištu okrutnosti i fizičkoga kazališta Grotowskog u žanru zaleđenih živih slika, a protivno klasičnoj narativnosti kazališta, odnosno njezinim riječima:

„Nema ljepšeg teatra od modne piste koja je za mene pravo kazalište okrutnosti po Artaudu i Grotowskom. Dakle, imaš uplašenu manekenku, žrtvu, janje; onda imaš svjetlo, žaaaarki kostim, brutalnu muziku i publiku željnu krvi. Pa onda *tu* glumicu utegni u korzet, izbaci joj guzicu i natakni na štikle. Eto žrtvovanja” (Popović, prema Marjanić 2014, 645-652).

Izjava potvrđuje koliko je umjetnica u modnim performansima na način teoretičarke izvedbenih studija iščitavala izvedbenu strukturu, u kojoj je prepoznala Artaudov zahtjev protiv logocentrizma, racionalizma i individualizma – o tome da kazalište bude ritual, a glumac/glumica – hijeroglif, kao što izvedbeno djeluje u balijskom kazalištu. Pritom se ipak sve više usmjeravala od kazališta prema modnom performansu, nastojeći se osloboditi teatra kao „kocke”, ističući da je teatar,

² Navedeni dio teksta fragment je veće cjeline koju sam pisala za monografiju spomenute izložbe *Ljubav i otpor Ivane Popović* (Muzej suvremene umjetnosti Zagreb, 21. 3. – 28. 4. 2019., kustosi-ca: muzejska savjetnica Nataša Ivančević) (usp. Marjanić 2019). Više o konceptu navedene izložbe usp. Ivančević 2019.

„nezanimljiv, dosadan, skup i komoran, i gotovo. Manekenstvo ne podnosim, ne volim; doživljavam ga kao nešto ružno. Shvatila sam da upravo kroz modnu pistu mogu podvaljivati ono kazalište na kojem sam odrasla – dakle, fizičko kazalište Montažstroja, jer takvoj publici moraš podvaljivati, s obzirom na to da ih ne možeš natjerati da pročitaju ono što tebe zanima iz kazališta okrutnosti i fizičkog kazališta” (Popović, prema Marjanić 2014, 645-652).

Naime, u predavanju *Kazalište i povijest* Grotowski je performer (izvođača) atribuirao kao čovjeka od akcije, stanje *biti performer* kao stanje bivanja, tragom čega Valentina Valentini predstavu određuje kao degenerirani ritual, a performansu pridaje ritualnu vrijednost (Valentini 2001, 23–31); upravo u tome smislu možda je Ivana tražila susretno između modne procesije kao svojevrsnoga terapijskog očišćenja od uniformiranosti mode i uniformiranosti „standard konfekcije”, kakav je naziv i nosio jedan od njezinih performansa iz 2001. godine (*Standard konfekcija*, Galerija SC, Zagreb, 2001). Više je puta izjavila da standardni manekenski posao smatra trgovinom bijelim robljem te je zato radila s grupom Schizoid Wikler’s (s namjerno pravopisno pogrešnim ispisanim nazivom), prvim ženskim *punk* bendom hrvatske scene (usp. Marjanić 2014, 695-704). „Njih ima i lijepih i ružnih, mršavijih i debljih – u svakom slučaju nisu stereotipne, a uvijek odrade posao kao prave profesionalke” (Popović, prema Paleček 2001, 34). Vezano uz tragičnu sudbinu Ivane Popović navodim da je nažalost i Vida Borš, arhitektica, plesna pedagoginja i članica udruge "Sve za nju" te nekadašnja bubnjarica benda Schizoid Wikler’s, isto tako preminula od te zloćudne bolesti 28. travnja 2011. u KBC-u Rebro (Zagreb). Na blogu humornetumor.com Vida Borš na duhovit je način pomagala ženama oboljelima od raka dojke –koristeći smijeh kao lijek, kao što je Ivana Popović svojom modnom terapijom nastojala duhovno pomoći oboljelim prijateljicama i poznanicama sve do prerane smrti od iste zloćudne bolesti.

Zanimljiv je navedeni žanrovski rub između modnoga performansa i kazališne predstave. I dok su teatarske kritike u Ivaninu „šavnom” izričaju prepoznavale da je riječ o odmaku od kazališta prema modnom performansu, modni kritičari ipak su zamjećivali dimenziju teatarskoga u modnim izvedbama. Sasvim je točno Oleg Mađor, jedan od osnivača Montažstroja, zamijetio za Ivanine rubne žanrovske izvedbe sljedeće:

„Družba supralunatika metodski se koristi formama sveprisutnih (popularnih) parateatarskih fenomena, kao što su modna revija, sportska utakmica, politički ceremonijal, *clubbing*...” (Mađor 1995, 8-10).

Sama je umjetnica istaknula kako smatra da se u *off*-sceni nije ništa dogodilo nakon eurokazovskog proboja mladih snaga³ i nakon energije ATTACK!-

³ Gordana Vnuk, osnivačica i umjetnička ravnateljica Eurokaza, ističe kako se te prve ratne godine (1991.) Eurokaz po prvi put pojavio kao producent, i to tada najpropulzivnijih mladih snaga hrvatske scene, Montažstroja i Ivane Popović, Kačinsky trupe Željka Zorice Šiša – *Magritte: nerazjašnjeno ubojstvo* i Uplašenih žirafa – *Playture: Sharp Drive*. Montažstrojeva *Rap opera*

a (Autonomna tvornica kulture, Zagreb) u kojoj je prepoznala iznimnu vrijednost, posebice što se tiče Schmrtz Teatra Marija Kovača i djevojaka, *punk*-glazbenica iz Schizoid Wikler'sa, koje je, kako je istaknula „odmah uključila u neke svoje projekte”.

U okviru je svojih projekata Ivana Popović bez straha progovorila i o pitanju konkurencije, o tome kako, nažalost, i u svakom drugom životnom segmentu, umjesto Kropotkinove želje o uzajamnoj pomoći, vlada darvinovska konkurencija. To je demonstrirala u modnom performansu *Kako su zečice pojele prijateljicu* (2002.), gdje su petnaest modela – plesačica odabrale između sebe jednu, ubile je i pojele – kako je Ivana navela na programskom letku – „zato što je možda bila ljepša ili ružnija od drugih, uspješnija ili manje uspješna od drugih, pametnija ili manje pametna od drugih”. Ukratko, navedenim je performansom Ivana Popović otvoreno progovorila o konkurenciji na modnoj sceni, konkurenciji u privatnom i poslovnom životu, konkurenciji među prijateljicama... Njezinim riječima: „Deset godina išla sam na klasični balet i žderale smo se međusobno tko će biti bolji, tko će biti u prvom redu; navedeno žderanje nastavilo se na ALU-u... Nažalost, generacijsko tetošenje nisam, naravno, osjetila ni u svijetu mode.” Ivanin performans, kazališno-scenski-modni projekt *Ja sam žrtva mode* (Bundek, HDLU, 2002.), s odrednicom „egoistično-humanističko-antiseksualan modni spektakl i dokumentarna drama o žrtvama mode” (Maričić 2002, 21) za koji je Nenad Korkut napisao u katalogu da Ivana radi na živim skulpturama, te da je Ivana kiparica koja je medij svojega rada našla u ljudskom tijelu i umjesto da ga trodimenzionalno ovjekovječuje u svojim skulpturama, čini od njega žive skulpture. Tridesetak izvođačica kao žrtve mode umiru; prvo su umrle na Bundeku, a zatim dva dana kasnije i u Domu HDLU-a.

„Kad su gledatelji došli, one su već ležale, a preživjeli im je zec objašnjavao od čega je svaka žrtva mode umrla... kad je kojoj istekla kreditna kartica” (Gluić 2002, 35-36).

101 bavila se nastankom prve slavenske strojnice „kalašnjikova”, a donijela je na scenu, riječima Gordane Vnuk, „sirovu i autentičnu energiju ulice koja se u kasnijim forsirano sofisticiranim radovima Boruta Šeparovića rijetko ponovila”. Za razliku od biomehanike, akrobatike i afektivnog atletizma Montažstroja, koji su inzistirali na psihofizičkom naporu, žrtvovanju tijela i uma atleta srca (naime, Ivana Popović sudjelovala je u radu njihove prve predstave *Vatrotehna* u napuštenoj tvornici Badel 1990.), Ivana Popović u *Ribizl bombi* donijela je bajkovitu priču o blizankama slastičarkama, no zapakiranu u politički celofan, s obzirom na to da je publika na tom eurokazovskom *off*-programu sjedila u šestinskoj atmosferi (usp. Vnuk, http). Naime, blizanačku temu o dvjema bliznakama, svojevrsnim techno snašama u *Ribizl bombi* Ivana Popović postavila je u političku priču s obzirom na to da je scena dominirala u etnonacionalnom kiču koji se počeo promovirati tih godina; cijela je scena bila postavljena u formi krčme – stolova na kojima paradiraju katatoničarke djevojke – manekenke – blizanke u crveno-bijelim kvadratićima, što je podsjećalo na šahovske budnice tih godina i licitarskim srcima. Naime, Ivana Popović za kostimografski i scenografski spektar navedene predstave uzela je materijal s crveno-bijelim kockastim uzorkom koji se upotrebljavao u tadašnjim krčmama. Pritom plakat za predstavu trebao biti *Burdin* kroy u formi raspada Jugoslavije, od čega se u konačnici ipak odustalo. Tako da je upravo dvostruka priča; jedan politička priča a druga upravo negacija mode kao unitarizma... *Ribizl bombu* gledala sam zatim i nekoliko dana kasnije nakon Eurokaza na osječkom Posteurokazu kada se dogodio "Pad crvenoga fiće" (27. lipnja 1991.).

S obzirom na prisutnost životinja u brojnim izvedbama Ivane Popović (od majmuna Milivoja Prvoga Akademika, kokoši – koje smo mogli gledati već u njezinoj prvoj antimodnoj predstavi *Ljepotica i zvijer* iz 1991. godine, miševa iz predstave *Dokumentarni igrokaz Za mamu Lepu* u staroj *Vjesnikovoj* tiskari u Zagrebu 1994. godine) uloga zeca u spomenutoj verziji projekta *Ja sam žrtva mode* očito referira na konceptualnoga Beuysova zeca koji u ovom slučaju nije mrtav kao u Beuysovoj akciji, već preuzima ulogu naratora. Naravno da pored Beuysova zeca, njegove akcije *Kako objasniti slike mrtvom zecu* iz 1965. godine, u interpretaciji navedene Ivanine izvedbene zoo-metafore nadovezuje se i nadrealna priča o Alisinom susretu s nadrealnim Bijelim zecom u Zemlji čudesa.⁴

Koncept o žrtvama mode Ivana je i revijalno istaknula 1995. godine performansom *Madona: Ja sam trudna! Ja: Ja sam žrtva mode!*⁵ (Muzej suvremene umjetnosti, Zagreb). Kao da je primijenila koncept iz Girardove knjige *Nasilje i sveto* (1971) gdje spomenuti teoretičar rituala povezuje agresiju i svetost: „Budući da je žrtva sveta, zlodjelo je ubiti ju. Ali, žrtva je sveta samo zato što će biti ubijena.” Koncept je sličan modnom svijetu s manekenkom – prinesenom žrtvom u modnom hangaru, što je Ivana najavila s katatoničarkama blizankama slastičarkama u *Ribizl bombi* 1991. godine na Eurokazu.

Model žrtve Ivana je često upotrebljavala u svojim modnim performansima, odnosno, kao što ih je nazivala, „modnim incidentima”, i to kao kritiku modnoga konzumerizma. Navedeno je, primjerice, demonstrirala u videoradu *Gubitak svijesti za Karapandžu* (1993). Navedeni žanr zaleđenih slika završavao bi lajtmotivom – zaleđenom živom slikom gdje bi se nositelji/ice modela, bacali „mrtvi” na pod: tako je posljednju večer Dref Fashion Weeka Zagreb 2013. Ivana Popović zatvorila „maštovitim prikazom današnjih mladih života izgubljenih u navali modnog pritiska i krivih normi”. Donosim komentar Marine Stojanović:

„Ivana Popović ovaj put na pistu je izvela 23 mlade djevojke, kao simbole nevinih mladih života koji ne mogu uživati u svojoj mladosti zbog opterećenja nametnutim lažnim i krivim vrijednostima te standardima i normama. Sve su nosile bež te pokoju crnu kreaciju, izrađenu od čiste svile, čime je Ivana htjela naglasiti ljepotu i čistoću njihove mladosti. Na kraju revije sve djevojke, odnosno ‚klonovi’, kako ih je Ivana zamislila, popadali su na pistu od ‚tereta mode i trendova koje moraju nositi’... Njezina revija ima i humanitarni karakter, pa su posebno izrađeni topovi i dio kolekcije donirani udruzi Europa Donna, koja pomaže ženama oboljelima od raka dojke. Svoju kolekciju prikazala je u suradnji sa zagrebačkim dizajnerima nakita Mladenom i Petrom Grubićem koji su donirali sav nakit prikazan na reviji” (Stojanović, [http](#)).

⁴ O zoosimbolu zeca u Ivaninu ciklusu *Zecomanija* usp. Ivančević 2019, 280.

⁵ Naziv performansa, modne procesije, često je bio pogrešno napisan u medijima, a riječ je o dijalogu između Madonne koja je trudna i Ivane Popović (ja) kao žrtve mode.



Slika 1: Ivana Popović: *Žrtva mode* (2009), foto: Ivan Filipović

Osmišljavala je i male diverzije ulicama grada gdje bi se njezine „žrtve” bacale ispred modnih butika, izvikujući „Ja sam žrtva mode”, a i sama umjetnica autoironično bi izjavljivala u brojnim svojim intervjuima da je žrtva mode. Žive slike žrtava mode s vremenom su sve više nalikovale na mrtvu živost gdje je umjetnica modelima dodavala i stilizirane rane na zapešćima, vratu, grudima; zaleđene slike sve su više prizivale oksimoronsku živu mrtvost, kao što npr. pokazuje koncept žrtava mode iz 2008. i 2009. godine koje je fotografirao Ivan Filipović (usp. Vene 2019, 146).⁶ Teoretičarka mode Caroline Evans (2007, 4) navodi kako je modna scena, ona koju naziva *moda na rubu* (*fashion at the edge*), devedesetih godina izlagala sve više traumu, te su time teme bivale mračnije; radilo se o smrti, bolesti i napuštenosti, i to kao reakcija na nestabilnu pozadinu društvenih, ekonomskih i tehnoloških promjena krajem 20. stoljeća.

Što se tiče termina *modnoga performansa*, sama ga je umjetnica u počecima rijetko upotrebljavala, pa je tako za nastup Virus Teatra Michelangelo⁷ u

⁶ O stvarnim žrtvama mode Frances Corner piše u kontekstu neoliberalne proizvodnje odjeće u azijskim tvornicama, pri čemu posebice ističe Bangladeš koji ima najmanju nadnicu za radnike/ice tekstila (80 posto čine žene) – 38 dolara mjesečno što odgovara korporativnim mogulima.

⁷ Nakon trupe Studio kinetičke figurativne skulpture Linija manjeg otpora Ivana Popović osniva novu skupinu – Virus Teatar Michelangelo 6. ožujka 1992. u Ljubljani, na dan rođenja Michelangela Buonarrotija, a poziva se na otkrivanje kompjutorskoga virusa Michelangelo 4. veljače 1991. u Australiji.

Omladinskom klubu Đuro 10. siječnja 1993. (a o tome nam svjedoče njezine pozivnice i plakati, kao i brojni životopisi) upotrebljavala termin *modni igrokaz*. Predstavu *Ribizl bomba* jednostavno je odredila terminom *predstava*. Kao što je istaknuo Kruno Petrinović, Ivani je bilo važno da to bude izokrenuta modna revija kao kazališna predstava ili performans, a svoj je rad *Madona: Ja sam trudna! Ja: Ja sam žrtva mode!* (1995.) odredila kao *modnu procesiju*.

Drugi primjer: Tajči Čekada – antiuniforma

I više nego kreativno zanimljiva, estetski iskrena i umjetnički nepomodna riječka multimedijalna umjetnica – *modna dizajnerica* i umjetnica performansa (koja sebe nikada ne etiketira modnom dizajnericom) Tajči Čekada (Rijeka, 1979)⁸ odbija diktat modne scene i standardnoga *catwalka* i kao što je jednom istaknula – korištenje različitih arhetipova bitna je odlika većine njezinih radova. Istina, njezin rad se kontekstualizira modnim dizajnom, no u kontekstu njezine kreativne vrteške, kao i Ivana Popović ne voli koncept mode. Podsjećam na na modnu kolekciju *Mrtva priroda*, koju je počela raditi 2006/2007. i prvi put javno izložila 2009., a koja nekoliko godina kasnije prerasta u drugi oblik – medijem fotografije umjetnica je modificira u seriju fotografija, fotopermans pod nazivom *Pogled u međusvijet* (2011) u kojemu uprizoruje mitska bića kao što su npr. vila i vilenjak, mora, kudlak, n/Najada, rusalka, nadnaravne arhetipove lokalnih folklornih imaginacija. Pritom ne koristi postojeće arhetipove mitskih, nadnaravnih bića – nego polazi od vlastitoga sjećanja i osobnoga iskustva koji autorica ima s univerzalnim arhetipovima (usp. Marjanić, 2017, 382-383).

Početak njezinog umjetničkog djelovanja vezan je uz riječki Klub Palach, i to od 2000-ih kada Klub počinje djelovati kao umjetnička organizacija MMC “Palach” koja, među ostalim, okuplja riječku akcionističku i performersku scenu. Godine 2004. Tajči Čekada započinje rad u svome studiju u sklopu Kluba Palach gdje je osim dizajniranja kostima i odjeće vodila radionice šivanja, krojenja kao i tehnika oslikavanja tkanine. Dvije godine kasnije u suradnji s tvrtkom MMC pokrenula je ciklus modnih manifestacija *Modne novosti*. U periodu od 2004. do 2013. aktivno sudjeluje u radu MMC-a i Galerije O.K. često u osmišljavanju zajedničkih projekata s umjetnicima okupljenih oko tadašnjega Palacha, odnosno kasnijega KUNS-a (Klub umjetnika na Sušaku), osobito na području performansa. U okviru niza suradnji s drugim umjetnicima/umjetnicama Tajči Čekada dizajnira i izrađuje kostime za brojne koncertne nastupe i potrebe snimanja spotova raznih glazbenih skupina, za filmove, kazališne predstave, TV emisije i brojne performanse.

Podsjetila bih na njezinu izložbu *Posmrtna odijela i urne* iz 2006. godine (izložbu je realizirala s majkom Eldom, inače keramičarkom, i to na prigodan kronotop – Dan mrtvih 2006, točno u ponoć u Galeriji Nebeskoj) i modni

⁸ Internetska stranica: <http://www.tajcicekada.com>

performans *Post Mortem High Fashion* (Galerija Varuna, Veprinac, 2011), koji je logičan nastavak prethodnoga postmortalnog performansa (usp. Čekada, prema Marjanić 2014, 1501-1510, Čekada 2013, 30-31), a kojima zajedno u dijadi kritički promatraju umjetnički strah od toga da im radovi nisu dovoljno suvremeni te iz toga straha pristaju pratiti nametnute umjetničke trendove koji ih možda uopće i ne zadovoljavaju kao umjetnike/ice. Umjetničinom kritikom o tom suodnosu umjetnici – kustosi: “Umjetnost je prihvatila zakone mode, a umjetnici se bore ne bi li bili što pomodniji” (Čekada, prema Šimunović 2016, 60). Što se tiče navedenoga posljednjega rada, valja spomenuti da je riječ o njezinu prvom samostalnom performansu gdje je ujedno autorica i izvođačica i u kojemu sjedinjuje cijeli dotadašnji rad.

Navodim i performans *Le Déjeuner sur l'Herbe vs. The Dinner* (2013.)⁹ – piknik Gertrude, ogromne veprice od otprilike 150 kilograma, jednako tako odjevenu u bijeli til, i umjetnice koju je strukturirala kao živu izvedbu/sliku i reinterpretaciju Manetove slike *Doručak na travi* (1863.), u povijesti umjetnosti određene kao prva slika moderne umjetnosti. Njih dvije u prirodnom ambijentu na travi uživaju u slastima raznoraznih delicija poput jagoda sa šlagom, minjona, voća, rolada, pudinga te povremeno pijuckaju i vino iz srebrnih čaša, koje, kao što je očito iz video snimke, Gertruda posebno obožava (usp. Marjanić 2014, 1434, Šimunović 2016, 71).

U videoperformansu *F to H, Run, Hare, Run* (2014.), što je kratica za *shape-shifterse, female to hare*, umjetnica polazi od internet skraćenica (na *seitovima i chatovima*) gdje se osobe koje se transformiraju iz žene u muškarca nazivaju skraćeno F to M, dok oni koji se transformiraju iz muškarca u žene – navedeni *shift* nazivaju M to F te je stoga sukladno navedenim kraticama svoj slučaj transvrzne i transrodne transformacije iz čovjeka (tzv. *ženke*) u zeca (tzv. *mužjaka*) nazvala F to H. I nadalje, kako navodi:

“A kako stalno radim s *trandžama* i često čujem taj termin, osobno mi je bilo navedeno zgodno, ali i najiskrenije – došlo je od običnog zezanja. Kada ih spremim i našminkam i kada krenu na ta druženja i fešte, uvijek im kažem da ću i ja s njima drugi put, pa da će me predstavljati svojim prijateljima kao F to H osobu. I to dakle *hare* a ne *rabbit* jer ne želim zabunu sa sladunjavim kunićima, zečićima, pogotovo ne zećicom, a pogotovo ne hefnerovskom *Playboy* zećicom. Stoga zec mora biti šumski zec, i to još i muški zec!” (Čekada, prema Marjanić 2015, 1510)

Riječ je o višednevnom videoperformansu koji je započeo odlaskom zubarici (med. dent. Tea Antončić, ordinacija dentalne medicine u Rijeci) koja je

⁹ Performans *Le Déjeuner sur l'Herbe vs. The Dinner* (2013.) postaje dio videoperformansa, dvokanalne instalacije *Vepar, veprica, veprovina* (2013.). Kao kontrapunkt idiličnoj sceni doručka na travi s vepricom Gertrudom postavljene su scene ubijanja divljih veprova u šumi (lov, lovci, puške, gađanje), kao i scena u specističkoj mašineriji odnosa prema životinjama – trančiranje veprovine, gdje životinja u tom specističkom hodogramu postaje od veprice – vepra – veprovina (usp. Marjanić 2014, 1434, Šimunović 2016, 71).

umjetnici izradila (prednje) zečje zube. Nakon toga obavljena je kostimografska transformacija u zeca koja je obuhvaćala crni šešir s dugačkim zečjim ušima, prsluk od umjetnoga krzna (što je djelomice rastvaralo asocijacije na umjetnika-šamana Josepha Beuysa) i na kraju velike okrugle naočale za koje umjetnica kaže:

„Velike okrugle naočale dodatno su pomagalo za postizanje tog određenog štihla o tom mudrom, starom, bolje – starinskom, muškom zecu. Naočale su zaista antikne, imaju sigurno više od 60 godina. Obnovila sam ih i stavila na njih dioptrijska stakla samo za taj performans. Takve naočale u starim ilustracijama često ima i onaj zec iz *Alise u zemlji čudesa* koji stalno nekamo kasni; vjerojatno mi je on bio prva podsvjesna motivacija. Isto tako, kako su starinske, pomogle su mi da ne izgledam suvremeno, što sam također htjela postići. A i jednostavno likovno zaokružuju 'stvar' i zbilja pomažu u suzbijanju ženstvenosti te daju notu komičnosti koju sam također htjela“ (Čekada, prema Marjanić 2014a, 29).

U okviru te transvrnsne i transrodne transformacije (točnije tranzicije) kao svojevrsan produžetak njezina videoperformansa održan je na Danima performansa MMC-a performans *Portretiranje zeca* u kojem je, osim umjetnice-zeca, u ulozi slikarice, portretistice sudjelovala Andrea Knežević.¹⁰ Završni okvir videoperformansa odnosi se Tajčin odlazak u snježnu prirodu, sada i sa šamanskim Beuysovom štapom, prijelaz prema četveronožnosti (ali nikako ne u smislu unižavanja); zekonja Tajči odskakutao je/odskakutala je u prirodu, i to sve na začudnu, „škrapajuću“ (kao što je i ova odrednica) glazbu Josipa Maršića.

U kontekstu Tajčine transvrnsne modifikacije navodim kako je Ann Game zamijetila da su tijekom jahanja jahač(ica) i konj u kreativnom procesu u kojemu jahači/ice postaju dijelom konji, „becoming horse“, pri čemu primjenjuje Deleuzeov i Guattarijev koncept *postajanja životinjom*.¹¹ Autorica pritom sugerira, s obzirom na to da je i sama jahačica, da ta povezanost ljudi i životinja potječe još iz mitskih vremena i kao primjer navodi kentaura (polučovjek-polukonj) (usp. Blackman 2008). Riječ je o mitskim kiborzima koji su poznati iz svih folklornih mitskih imaginarija, kao što su npr. vilinska bića u južnoslavenskom folklornom imaginariju specifična po tome što imaju životinjska stopala ili noge (vilinska

¹⁰ Usp. <http://www.youtube.com/watch?v=QcuHNntLQBg>

¹¹ U okviru trijadnoga koncepta životinjstva što su ga inicirali u knjizi *Kafka* 1975. godine i rizomski sofisticirali u *Tisuću platoa: kapitalizam i shizofrenija* 1980. godine Deleuze i Guattari kao prvu vrstu životinja apostrofiraju kućne ljubimce koji su, prema njihovu određenju, individualizirane, sentimentalne, *edipalne* životinje. Kao takve označene su posvojnim zamjenicama u edipalnim sintagmama *moja mačka, moj pas* i pozivaju *nas* na regresiju, narcističku kontemplaciju; riječ je o životinjama koje psihoanalitički razotkrivaju pozadinu *edipalnosti – njima se igramo Edipa*. Zanimljivo je da je Deleuze u jednom televizijskom intervjuu izjavio kako je *uvijek* imao mačku. Osim *edipalnih* i *edipaliziranih životinja identiteta* Deleuze i Guattari (2013, 311) upućuju na životinje s mitskim ili znanstvenim karakteristikama ili atributima, rodod/vrstom, klasifikacijom. Čini se da ta kategorija životinjstva dominira suvremenom likovnom i izvedbenom praksom, naravno, ne bezrazložno. Naime, životinje su *dobre za misliti* (kako je to rekapitulirao u svojoj strukturalnoj antropologiji Claude Lévi-Strauss), a u okviru političkih životinja *dobre su za misliti* o političkom neprijatelju i cinizmu na vlasti.

kopitarova noga ili noge – magareća, volovska, konjska ili kozja noga, ovisno o regionalnoj zastupljenosti pojedine životinje s kopitima), odnosno riječima Donne Haraway iz njezina *Manifesta za kiborge*: „Kiborg se u mitu javlja točno tamo gdje je prekoračena granica između čovjeka i životinje“ (Haraway 1985, http). Pitanja-performativi koja izviru iz te njezine transvrnsne transformacije zooetičke su niše, odnosno umjetničko rastvaranje zooetičkih upita:

“Nažalost na pitanja koja bi meni bila ključna za kompletno razumijevanje Beuysove akcije i Dürerovog portreta nemam odgovor. Kako je umro Beuysov zec? Da li ga je dao ubiti zbog performansa ili ga je našao već mrtvog na autoputu kako neki tvrde? Da li ga je možda kupio u mesnici? Kako je Dürer naslikao onaj predivni portret šumskog zeca? Da li ga je skicirao u šumi pa naknadno slikao po krznu mrtve životinje ili ga je živog držao u studiju zbog portretiranja?” (Čekada, prema Marjanić 2015, 1510)



Slika 2: Tajči Čekada: transvrnsni i transrodni videoperformans *F to H, Run, Hare, Run* (2014).

Riječ je o iznimno kreativnoj *modnoj dizajnerici* (ponovo ističem da umjetnica odustaje od navedene etikete)¹² i umjetnici performansa koja ide protiv

¹² Navodi kako ne biti pobornik/ica trenda ne znači nužno pripadati *anti-trend trendu*. "Danas je u svijetu veoma jak trend suprotstavljanja potrošačkoj groznici i modnim diktatima. Trend u kojem se traži da kreativnost i originalnost u društvenom životu budu glavna obilježja. Socijalni i politički angažman koji traži ravnopravnost svih. No, kad malo zagrebemo ispod površine, vidjet ćemo da isti mehanizmi pokreću obje suprotstavljene strane. Svaki otpor nužno stvara reakciju i onda to ide lančano. Anti-trend postaje trend, taj isti današnji trend postaje anti-trend i tako uvijek

glavne struje uniformiranosti duha i tijela u predvidljivim konfekcijskim standardizacijama i izlozima. Tajči Čekada uvodi taj isti angažman kroz po/etične teme gdje se umjetnica dotiče i prava životinja (usp. Marjanić 2014, 2017a). Naime, referencom na Beuysovu akciju *Kako objasniti slike mrtvom zecu* (1965.), umjetnica je poput Stevea Bakera, teoretičara vizualne animalistike,¹³ otvorila zooetičko pitanje o Beuysovim akcijama kao umjetnika-šamana koji bi trebao otvarati sućutan odnos prema životinjama.

Treći primjer – subverzija idealne medijske slike žene kao majke i sluškinje odabirom japanske alternativne modne Harajuku scene

Kao najmlađu protagonisticu s antimodnim performativnim projektom *MyauMania* navodim Martinu Križanić (r. 1986)¹⁴, u okviru kojega navedena umjetnica, sociologinja po struci, dizajnerica, šiva, oslikava, inspirirana japanskom alternativnom modnom Harajuku scenom, koja je stvarana na ulicama Tokija. Nadalje, inspiraciju umjetnica pronalazi u feminizmima trećeg vala, zapadnoj *rock'n'roll* kulturi (60's *garage*, *surf rock*, *punk*, *psychobilly*) i u pop kulturnim sadržajima kao što su *trash* filmovi, stripovi, distopijska, horor i SF literatura, a posebice izdvaja *Bizarro fiction*. Odabirom Harajuku scene Martina Križanić odmiče se od diktata mode koja je stvarana na pistama i priklanja se slobodi i ekscentričnosti ulica tokijske četvrti Harajuku. Naime, u japanskom društvu u kojemu je sve orijentirano na zajednicu, kolektivne energije gdje se na individualne strategije ne gleda blagonaklono, djevojke i tinejdžerice modu su počele primjenjivati kao strategiju kojem se mogu anarhoindividualistički suprotstaviti nametnutim normama patrijarhata (usp. "Modna ekstravagancija živi u Japanu" 2002, 21).

Njezina knjiga *Slatko lice pobune: ženstvenost, infantilnost i konzumerizam japanske Harajuku kulture kao izraz otpora prema tradiciji i patrijahartu* (2013) određena je kao jedinstveno sociološko izdanje, koje po prvi put, što se tiče hrvatskoga bibliotečnoga tržišta, donosi opširniju obradu specifičnih japanskih subkultura nastalih od 1960-ih godina do danas, izgrađenih na japanskoj djevojačkoj kulturi onna no ko bunka i kulturnim fenomenima shōjo i kawaii

isto kroz cijelu povijest" (Čekada, <http>).

¹³ Upućujem na Bakerovu kritiku akcije Josepha Beuyssa s kojotom (*Kojot, Volim Ameriku i Amerika voli mene*, 1974.) gdje ističe da je Beuysova pozicija bliski odjek razmišljanja Martina Heideggera u njegovu *Pismu o humanizmu* (1947.), i to u pravcu specizma (diskriminacija na osnovu vrste) u odnosu na humane ruke i *neljudske šake* (Baker 2000, 44-45).

¹⁴ Martina Križanić je 2012. godine diplomirala sociologiju na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu, a 2017. magistrirala tekstilni i modni dizajn (kostimografija) na Tekstilno-tehnološkom fakultetu u Zagrebu. Diplomski rad iz sociologije nagradio je Centar za ženske studije 2012. godine, a objavljen je uz potporu Ministarstva kulture i Ministarstva znanosti i obrazovanja u Nakladi Jesenski i Turk pod nazivom *Slatko lice pobune* 2013. godine. Producira neprofitne sadržaje japanske kulture od 2006., suradnica je Veleposlanstva Japana u produkciji događanja 2013.-2016.

(kultura slatkih lica, ljudskih i ne-ljudskih, npr. Hello Kitty). Odnosno, kako pojašnjava umjetnica-teoretičarka:

"Ženske subkulture su proizašle iz djevojačke kulture (*onna no ko bunka*), koju čine dva fenomena – s jedne strane *shōjo* kultura, a s druge strane *kawaii*. *Shōjo* karakterizira ekstremizirana reprezentacija ženstvenosti, iskrivljavanje osobina roda i seksualnosti, prezentacija putem aseksualnosti i transrodnosti. *Shōjo* promiče društvene veze temeljene na kulturi umjesto na krvnim vezama i seksualnosti, potkopava profil tradicionalne obitelji i oca patrijarha, te se razvija usporedno uz *kawaii* unutar kulture mladih žena." (Križanić 2015, http)

Odabirom infantilnosti kao deklarativnog odbijanja odrastanja, ekstremnog naglašavanja stereotipno rodne ženstvenosti i konzumerističko-hedonističke igre, japanske subkulture izražavaju otpor prema dominantnoj japanskoj kulturi utemeljenoj na patrijarhatu i tradicionalnim društvenim obrascima. Mlade djevojke i žene stvaraju i predvode alternativni otpor kroz subkulture, a mladići ih slijede, preuzimajući identitet i karakteristike ženske kulture. Vesela, šarena i nevina atmosfera slatkog *kawaii* lica japanskih subkultura i njihovog tihog i indirektnog otpora potpuno je drugačija od agresivne i seksualizirane slike zapadnih subkultura, što zbunjuje društvene teoretičare, feminističke teoretičarke i potrošače (usp. Križanić 2013). Muriel Jolivet navedeni otpor širi i na kulturu otpora prema majčinstvu i konceptu odrastanja (Jolivet 1997, 5-8). U kontekstu svega navedenoga Martina Križanić napominje kako je kultura slatkoće na Zapadu potpuno nov koncept i samim time subverzivan. Naime, modus slatkoće na Zapadu nositelj je stereotipne oznake staromodne ženstvenosti, podređenosti, čednosti, no ipak ga koriste djevojke uključene u feministički pokret, tako da se na internetskim zajednicama organiziraju i *riot grrrl* subkulture s *kawaii* osobinama (Križanić 2015, http).

Pritom kao sociologinja, anti/modna dizajnerica i umjetnica Martina Križanić autorica je prvoga istraživanja što se tiče RH scene društvenoga pokreta „craftivisma“ koji je nastao iz kontrakulturnih i subkulturnih previranja, demokratizacije mode te suvremene politike identiteta. Naime, nalazi se u opoziciji prema korporativnoj kulturi i masovnoj proizvodnji stvaranjem alternativnog tržišta i novog tipa potrošača koji konzumiraju u skladu s vrijednostima kao što su održivi razvoj i zaštita, prava životinja. Pritom je istaknuta feministička komponenta jer pokret u velikom broju čine žene koje sferu ručnog rada koriste kako bi stekle financijsku stabilnost, formirale žensku kulturu, iskazale politički komentar. Ukratko, ručni rad¹⁵ u navedenom društvenom pokretu poprima dimenzije životnog stila, političkog-aktivizma i umjetnosti (usp. Križanić, Kalčić, http). Odnosno, umjetničinom izjavom:

¹⁵ Harajuku kultura je "štedljiva modna kultura", stilovi proizašli iz nje ističu važnost "uradi sam" prakse i tržišta rabljenih roba. "Na taj se način do sada opisana alternativna modna industrija i njezini konzumenti svojim djelovanjem u modi opiru dominantnom kapitalističkom sistemu, iako su tržišno, komercijalno i konzumeristički orijentirani" (Križanić 2013, 205).

"Cilj mog stvaranja su potpuno unikatni predmeti stvoreni ručnim radom i reciklažom, na principu zaštite životinja (*vegan friendly*) i kroz koje nositelji putem svojih odabranih vizualnih identiteta komuniciraju s društvenom okolinom, reflektirajući njena proturječja i istovremeno zagovarajući antikapitalistički i feministički stav te multikulturno i tolerantno društvo." (Križanić 2013, [http](http://))¹⁶



Foto 3: Martina Križanić, kreativna inspiracija japanskom Harajuku scenom¹⁷

¹⁶ Teoretičarka rodnih studija, feministica Sandra Lee Bartky istražuje tri kategorije femininoga, ženstvenosti kao društvene konstrukcije: strategije koje proizvode tijelo u određenoj konfiguraciji, veličini (pod tiranijom vitkosti ženama je zabranjeno da postanu velike ili masivne; moraju zauzeti što je moguće manje prostora); strategije koje proizvode određen repertoar gesta, poza i kretnji kao i one strategije koje demonstriraju tijela kao ukrašene površine (Bartky 1997, 132).

¹⁷ Preuzeto s web-stranice <http://4.bp.blogspot.com/-ZBkzZERUCdk/Ue-p59UDY1I/AAAAA AAAA00/qxEbkpldvGc/s1600/myaumania.jpg>

Zaključno o antimodnoj trijadi

Navedenim sam trima primjerima multimedijalnih umjetnica – Ivana Popović (1968-2016), Tajči Čekada (r. 1979) i Martina Križanić (r. 1986) – nastojala dokumentirati navedenu antimodnu trijadu koja je posvećena rubnom, transžanrovskom umjetničkom području. Ukratko, sve tri umjetnice demonstriraju subverziju anti/mode kao iskaz autonomije u odnosu na modne heteronomije i mentalnu uniformu *mainstreama*,¹⁸ gdje se poveznica svih triju umjetnica uočava i u brisanju spolnih/rodnih obilježja. Pritom Martina Križanić jedina se od navedenih umjetnica može upisati u kodove *antimodne mikroideologije* (usp. Biočina 2014, 43-61) s obzirom da kreativno rabi Harajuku stil, dok se Ivana Popović i Tajči Čekada ne upisuju ni u jedan subkulturni stil, gdje pod subkulturnim stilovima podrazumijevam sve stilove na koje upućuje Ted Polhemus od četrdesetih godina do danas (usp. Biočina 2014, 54-55). Pritom Martina Križanić kreativnom apropiacijom Harajuku stila ističe da lekcija koju su japanske subkulture svladale je "da vrijednosni sustav nisu marte, spitka i irokeza, isto tako to nije crna boja i gothic križ kao što nisu ni vrećaste hlače. To su samo vanjska obilježja našeg vrijednosnog sustava s kojima se predivno igrati, ali opasno je dopustiti im da postanu statična oznaka nas samih" (Križanić 2015, http).

¹⁸ Vlasta Delimar i Sanja Iveković kao začetnice ženske performativne prakse u Hrvatskoj jednako su tako u svojim počecima izražavale otpor prema modnoj i kozmetičkoj uniformiranosti (usp. Marjanić 2014). Tako Vlasta Delimar kao prvu samostalnu akciju izvodi 1980. godine pod nazivom *Transformacija ličnosti kroz odjeću, šminku i frizuru* (Galerija SC, Zagreb) u strukturi modne revije na kojoj je figurirala kao jedina manekenka, prikazujući kako se samo prividno mijenja vanjšina upotrebom različitih odjevnih predmeta, frizura, šminke, da bi se na kraju pojavila naga (usp. Jerman 1997, 203; Šegota Lah 2004, 208). Stavila je težište na duhovnost ljudskoga bića, kao i na upućivanje prolaznosti izvanjskoga, na tijelo kao jedinu našu istinu, na činjenicu da je tijelo naše prvo utočište identiteta, kako kroz tijelo uspostavljamo svoje primarno ja. U tom antimodnom performansu umjetnica je koristila *catwalk*, pop glazbu i rasvjetu tipičnu za modne revije, kritički upisujući manekenski izbor vlastite prezentacije stereotipne vanjšine. Sanja Iveković u svom prvom performansu *Un jour violente (Jedan dan izazovna)* iz 1976. godine (Arte Fiera, Galleria del Cavallino, Bologna) problematizira konvenciju u fizičkoj pojavnosti osobe, čiji je povod bila reklamna poruka objavljena u ženskom magazinu *Marie Claire* podijeljena na tri dijela: "Jedan dan nježna. Jedan dan izazovna. Jedan dan tajanstvena", na kojoj se nalaze fotografije promijenjenog izgleda žene, zavisno o nježnom, izazovnom i tajanstvenom načinu nanošenja šminke. Pritom prostor u kojemu se odvijao performans također je bio podijeljen na tri dijela: bijeli paravan koji se nalazio iza umjetnice bio je crnim ljepljivim trakama podijeljen u tri dijela na vrhu kojih je pisalo: "Un jour tendre. Un jour violente, Un jour secreta", a svaki je odjeljak zasebno bio dekoriran predmetima koji se spominje u tekstu reklamnog oglasa (cvijeće, voće, piće, gramofon, garderoba). Ispred svakog odjeljka nalazila se stolica na rasklapanje, a u sredini stol s ogledalom i priborom za uljepšavanje. Akcija je započela ulaskom autorice, koja sjeda za stol i započinje stavljanje šminke, češljati se, piti *Coca-Colu*. Na kraju se presvlači, izlazi među publiku s kojom započinje razgovor. Za vrijeme performansa emitira se glazba, preko koje ženski glas neprekidno ponavlja tekst oglasa "Jedan dan izazovna". Sanja Iveković tim je svojim prvim performansom rastvorila vlastitu feminističku osviještenost i izvedbeno ukazala na ideološke zamke kojima mediji funkcioniraju kao zrcala društveno ucijepljenih tabua (usp. Stipančić 1998:59). Usp. <http://www.zbirka.mmsu.hr/Predmet/3574/v/1970/161>.

Njihov feministički pristup demonstrira i politički potencijal odjeće: njihovi antimodni performansi demonstriraju otpor kulturi u kojoj je pogled androcenični koje dobro zna da ojačani ženski identitet može dovesti u pitanje društveni poredak, ulogu spolova (usp. Gotovac 2018, 25-26), što je u slučaju RH bilo nedavno vidljivo 2018. godine u kontekstu rasprave o ratifikaciji *Istanbulske konvencije* koja je potvrdila kako hrvatsko društvo nastavlja stigmatizirati žene – osobito maloljetne majke, nezaposlene, samohrane, razvedene, neplodne, bolesne i u ekonomski nepovoljnim uvjetima i položajem na tržištu rada u odnosu na muškarce. Ukratko o stanju stvari: "U hrvatskom je društvu stalno prisutan manifestni sukob između feminizma i pronatalitetne dogme da je majčinstvo nužno za ispunjenje kao žene" (Galić 2011, 313).

Reference

- Baker, Steve. 2000. *The Postmodern Animal*. London: Reaktion Books.
- Barthes, Roland. 2002. "Pismovni odjevni predmet." U *Moda: povijest, sociologija i teorija mode*, ur. Mirna Cvitan-Černelić, Djurdja Bartlett, Ante Tonči Vladislavić, 141-162. Zagreb: Školska knjiga.
- Bartky, Sandra Lee. 1997. "Foucault, Femininity and the Modernization of Patriarchal Power." In *Writing on the Body: Female Embodiment and Feminist Theory*, eds. Katie Conboy, Nadia Medina & Sarah Stanbury, 129-154. New York: Columbia University Press.
- Biočina, Ivana. 2014. *Modus vivendi. Ogled o političkom, ekonomskom i društvenom u modi*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.
- Blackman, Lisa. 2008. *The Body. The Key Concepts*. Oxford – New York: Berg.
- Corner, Frances. 2014. *Why Fashion Matters*. London: Thames&Hudson.
- Čekada, Tajči. 2013. "O agramerskim represijama." (Razgovarala Suzana Marjanić). *Zarez: dvotjednik za kulturna i društvena zbivanja*, 373, 18. prosinca 2013., str. 30-31.
- Čekada, Tajči. 2014. "I dalje nitko da popizdi i okrene sve na glavu." (razgovarala Veronika Mesić). *Vox Feminae* <https://voxfeminae.net/feministyle/tajci-cekada-i-dalje-nitko-da-popizdi-i-okrene-sve-na-glavu/> Pristupljeno 3. svibnja 2019.
- Deleuze, Gilles & Félix Guattari. 2013. *Kapitalizam i shizofrenija 2: Tisuću platoa*. Zagreb: Sandorf & Mizantrop.
- Evans, Caroline. 2007. *Fashion at The Edge. Spectacle, Modernity, and Deathliness*. 2. izdanje. New Haven and London: Yale University Press.
- Galić, Branka. 2011. "Reprodukcija i društvena kontrola: reproduktivni status žena u Hrvatskoj i stavovi i njihovim reproduktivnim pravima." U *Ljudska prava žena. Razvoj na međunarodnoj i nacionalnoj razini 30 godina nakon usvajanja Konvencije UN-a o uklanjanju svih oblika diskriminacije žena*,

- ur. Ivana Radačić, Jelka Vince Pallua, 297–317. Zagreb: Institut društvenih znanosti Ivo Pilar.
- Gluić, Jasna. 2001. „Transvestiti su božja bića.” *Nedjeljna Dalmacija*, 28. lipnja 2002., str. 35–36.
- Gotovac, Ivana. 2018. *Nadrealizam i moda*. završni rad. Sveučilište u Zagrebu, Tekstilno-tehnološki fakultet, Zavod za dizajn tekstila i odjeće. <https://zir.nsk.hr/islandora/object/ttf:144/preview> Pristupljeno 3. siječnja 2019.
- Haraway, Donna. 1985. *Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century*. <http://www.stanford.edu/dept/HPS/Haraway/CyborgManifesto.html>. Pristupljeno 5. siječnja 2019.
- Holland, Samantha. 2004. *Alternative Femininities: Body, Age and Identity (Dress, Body Culture)*. Oxford, New York: Berg Publishers.
- Ivančević, Nataša. 2019. "Vizualna umjetnost kao linija otpora Ivane Popović." U *Ljubav i otpor Ivane Popović. Retrospektiva*, ur. Nataša Ivančević, 256–301. Zagreb: MSU.
- Jerman, Željko. 1997. "Totalna slika." *Quorum* 4: 202–204.
- Jolivet, Muriel. 1997. *Japan, the Childless Society?: The Crisis of Motherhood*. London, New York: Routledge.
- Kiš, Patricia. 2019. "Užasno slobodna. Uskoro se otvara izložba posvećena prerano preminuloj kiparice, jednoj od najintrigantnijih hrvatskih suvremenih umjetnica." *Jutarnji list* 9. veljače 2019. <https://www.jutarnji.hr/kultura/art/uzasno-slobodna-uskoro-se-otvara-izlozba-posvecena-prerano-preminuloj-kiparice-jednoj-od-najintrigantnijih-hrvatskih-suvremenih-umjetnica/8359496/> Pristupljeno 24. veljače 2019.
- Križanić, Martina. 2013. "Upoznajte dizajnerice." <http://projectartjam.blogspot.com/2013/07/modna-revija-fashion-jam.html>. Pristupljeno 24. veljače 2019.
- Križanić, Martina. 2013a. *Slatko lice pobune: ženstvenost, infantilnost i konzumerizam japanske Harajuku kulture kao izraz otpora prema tradiciji i patrijahartu*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk, Hrvatsko sociološko društvo.
- Križanić, Martina. 2015. "Moda kao ljutnja na patrijarhalno društvo" (razgovarala Ivana Mihalea Žimbek). *Vox Feminae* <https://voxfeminae.net/kultura/martina-krizanic-moda-kao-ljutnja-na-patrijarhalno-drustvo/> Pristupljeno 19. svibnja 2019.
- Križanić, Martina & Silva Kalčić. 2017. "Craftivism: kreativni društveni pokret kao oblik životnog stila, aktivizma i umjetnosti." *International Interdisciplinary Journal of Young Scientists from the Faculty of Textile Technology* Vol. 7, No. 7. <http://www.ttf.unizg.hr/tedi/pdf/TEDI-7-7-74.pdf>. Pristupljeno 28. siječnja 2019.

- Mađor, Oleg. 1995. "Virus Teater Michelangelo. VTM je antitetris." *Up&Underground* 1: 8-10.
- Marjanić, Suzana. 2014. *Kronotop hrvatskoga performansa: od Travelera do danas*. Zagreb: Udruga Bijeli val, Institut za etnologiju i folkloristiku, Školska knjiga.
- Marjanić, Suzana. 2014a. "Transvrnsni zekonja i patriotizam prdaca." *Zarez*, 378, 27, veljače 2014., str. 29.
- Marjanić, Suzana. 2017. *Topoi umjetnosti performansa: lokalna vizura*. Zagreb: Durieux, HS AICA.
- Marjanić, Suzana. 2017a. "Tijela otpora – umjetnost performansa u Hrvatskoj ili od Travelera do transvrasnoga zeca." U *Tijelo u hrvatskome jeziku, književnosti i kulturi. Zbornik radova 45. seminara Zagrebačke slavističke škole*, ur. Ivana Brković, Tatjana Pišković, 101–124. Zagreb: Zagrebačka slavistička škola.
- Marjanić, Suzana. 2018. "Feministički performans u Hrvatskoj i kontekstualno u Jugoslaviji: od vokoperformansa Katalin Ladik do danas – fragmentarni presjek." U *Izvedbe roda u hrvatskome jeziku, književnosti i kulturi. Zbornik radova 46. seminara Zagrebačke slavističke škole*, ur. Ivana Brković, Tatjana Pišković, 119-139. Zagreb: Zagrebačka slavistička škola.
- Marjanić, Suzana. 2019. "Priča bez kraja i kroja: izvedbe modne ljevičarke koja je kiharila tkaninu." U *Ljubav i otpor Ivane Popović. Retrospektiva*, ur. Nataša Ivančević, 76-121. Zagreb: MSU.
- "Modna ekstravagancija živi u Japanu. Upoznajte Harajuku kulturu Popović o 'žrtvama mode'". *Vjesnik*, 13. lipnja 2002., str. 21.
- Paleček, Vladimira. 2001. "Ivana Popović, modna kreatorica i umjetnica, o svojoj posljednjoj reviji *Standard konfekcija*." *Nedjeljna Dalmacija*, 13. srpnja 2001., str. 34.
- Polhemus, Ted & Lynn Procter. 2002. "Moda i antimoda." U *Moda: povijest: sociologija i teorija mode*, prir. Mirna Cvitan-Černelić, Djurdja Bartlett, Ante Tonći Vladislavić, 209-236. Zagreb: Školska knjiga.
- Stipančić, Branka. 1998. "Govorica telesa v hrvaški umetnosti. Body Language in Croatian Art." U *Body and the East: od šestdesetih do danas*. (kustosica: Zdenka Badovinac). Moderna galerija Ljubljana, ur. Mika Briški, 58-61. Ljubljana: Moderna galerija.
- Stojanović, Marina. "Ivana Popović i nevinost 23 žrtve mode zatvorili DFWZ." <https://www.24sata.hr/lifestyle/ivana-popovic-i-nevinost-23-zrtve-mode-zatvorili-dfwz-314498>. Pristupljeno 24. veljače 2019.
- Šegota Lah, Nataša. 2004. *Autogram*. Rijeka: Društvo povjesničara umjetnosti Rijeke, Istre i Hrvatskog primorja.

Šimunović, Ružica. 2016. *Tijelo u dijalogu: ženske performativne prakse u Hrvatskoj*. Zagreb: Durieux i Hrvatska sekcija AICA.

Valentini, Valentina. 2001. "Glumci – likovi – tijela." *Frakcija: magazin za izvedbene umjetnosti* 20/21: 23–31.

Vene, Lea. 2019. "Kontra (modnog) standarda – modni dizajn Ivane Popović." U *Ljubav i otpor Ivane Popović. Retrospektiva*, ur. Nataša Ivančević, 122–170. Zagreb: MSU.

Vnuk, Gordana. "Ex-Yu osamdesete ili u zabitom kutu Europe." (razgovarala Suzana Marjanić), *Zarez*, <http://www.zarez.hr/clanci/ex-yu-osamdesete-ili-u-zabito-kutu-europe> Pristupljeno 24. veljače 2019.

Primljeno / Received: 29. 1. 2019.

Prihvaćeno / Accepted: 20. 6. 2019.

Ивана Добривојевић Томић

Институт за савремену историју, Београд
ivanadobrivojevic@hotmail.com

Између небриге и незнања. Жене, сексуалност и репродуктивно здравље у социјалистичкој Југославији¹

Рад разматра промену положаја жене у социјалистичком друштву и њену делимичну, али не и потпуну еманципацију. Посебна пажња је посвећена односима полова у условима социјалистичке модернизације, слабљењу друштвених стега и патријархалних назора, буђењу сексуалности, као и последицама које су ове велике друштвене промене пратиле. Коришћени су извори из Архива Југославије, као и релевантна периодика и литература.

Кључне речи: Југославија, еманципација, жене, сексуалност, абортус, репродуктивно здравље, контрола рађања

Between Carelessness and Ignorance. Women, Sexuality and Reproductive Health in Socialist Yugoslavia

The paper discusses the changing position of women in the socialist society and its partial, but not complete emancipation. Special attention has been given to gender relations in the conditions of socialist modernization, weakening of social restraints and patriarchal believes, the awakening of sexuality and the consequences that followed these major social changes. The sources from the Archives of Yugoslavia, as well as relevant periodicals and literature, were used.

Key words: Yugoslavia, emancipation, women, sexuality, abortion, reproductive health, birth control

Положај жене у социјалистичком друштву

Убрзана послератна модернизација довела је до великих промена у југословенском друштву. Социјалистичко друштво стварало је социјалис-

¹ Рад је део пројекта Српско друштво у југословенској држави у 20. веку: између демократије и диктатуре (бр 177 016) који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

тичког човека, а самим тим и „жену новог типа“ (Broz 1948, 130), па је ново законодавство, и на пољу женских права, требало да означи попутни рез са предратном праксом и чврсто укореењеним патријархалим схватањима. Стога је већ Устав из 1946. године прокламовао равноправност полова „у свим областима државног, привредног и друштвено-политичког живота“ (Члан 24, Устав Федеративне Народне Републике Југославије, Службени лист ФНРЈ, бр 10. од 1. 2. 1946). Уследили су појединачни закони, из области породичног, наследног и радног законодавства, који су додатно афирмисали права жена. Проглашена је пуна равноправност полова у браку и дата могућност развода, женама су, начелно, отворена врата у све школе и све службе, а прокламован је и принцип „једнака плата за једнак рад“ (АЈ 142 / I–21– 69).

Афирмација положаја жена, њихово економско осамостаљивање, пуна политичка права – довели су до делимичног мењања традиционалних родних улога. Жена више није била само супруга, мајка и домаћица већ и радница–самоуправљач, која је требало активно да допринесе трансформисању југословенског аграрног друштва у индустријско. Економско осамостаљивање жена довело је и до промене породичних односа. Жене су почеле самостално да бирају животне партнере, почињеност мужу полако се губила, а супружници су све више постајали партнери. Разводи су бивали чешћи и друштвено прихватљивији, а и број непотпуних породица и ванбрачних рођења је растао (АЈ, 142 / II–279; Неки проблеми породице у савременом југословенском друштву). Иако је социјалистичка модернизација довела до значајног, и до тада у историји незабележеног унапређења положаја жена, показало се да држава није била у потпуности кадра да стане иза прокламованих закона, па је социјалистичка стварност умногоме одступала, посебно до пред краја 60-их година, од замишљеног идеала. Материнство је и даље истицано као једна од основних дужности жена, а приликом развода брига о деци у великом броју случајева постајала је готово искључиво женска дужност, с обзиром на то да је бежање од законских обавеза, у првом реду плаћања углавном симболичне алиментације, постајало устаљени образац понашања. (АЈ, 142 / II–279; Неки проблеми породице у савременом југословенском друштву). Иако је законодавац предвидео заштиту жена и деце, у случајевима развода, како показује истраживање Вере Гудац Додић, „многе жене су биле изложене дискриминацији“, а ни правосуђе није показивало превише интересовања да стане на пут разведеним очевима који нису желели да плаћају алиментацију (Gudac Dodić 2008, 140–141; 147).

Нова економска политика, оличена у рапидној индустријализацији, поспешила је и убрзала миграције ка градовима, које су од краја педесетих година попримале обележја својеврсног руралног егзодуса (V. Breznik, Radovanović 1968; Ginić 1967). Отварање бројних индустријских постројења омогућило је масовно запошљавање жена, а самим тим и њихово економско осамостаљивање и, показаће се, делимичну еманципацију. Иако је број запослених жена непрестано растао, укореењена патријархална схватања о женама као о мање продуктивној радној снази опстајала су годинама. У званичним извештајима констатовано је да се „конзервативна схватања о

запошљавању жена испољавају у различитим формама, а заједничко им је да су примитивна и неспојива са принципима Савеза комуниста“ (АЈ, 142 / 2–625; Запосленост, запошљавање, школовање и стручно образовање жена). Неједнакост жена на радном месту била је очигледна – жене су биле до 40 % мање плаћене од мушкараца (Čalić 2013, 270), а на њихову запосленост се често гледало као на привремено стање (Deveti Kongres SKJ, 164). Иако је у конзервативним круговима материнство било и даље препознавано као једна од основних женских улога, управе предузећа при запошљавању су посебно подозриво гледале на младе жене које би могле да затрудне или су биле на почетку трудноће. Било је стога случајева да да гинеколози и лекари опште праксе свесно издају трудницама потврде да нису у другом стању. Дешавало се и да после пробног рада, радница која је у стручном смислу испунила сва очекивања својих надређених, не буде примљена у радни однос јер је у међувремену затруднела и тако постала „непродуктивна“ (Savetovanje o problemima trudnoće i kontracepcije 1963, 209–211).

Веровања да „жена по својој психичкој и физичкој конструкцији“ није кадра да ради и на послу и код куће, као и да је запосленост мајке један од основних разлога васпитне запуштености деце и њиховог слабог успеха у школи представљали су само неке од предрасуда које опстајале годинама. Наведена мишљења су утицала на стварање релативно раширеног уверења да треба пре свега запошљавати мушкарце, „не само из економских већ и из друштвених разлога“. Овакви ставови и дискусије утицали су и на кадровску политику и политику запошљавања уопште, па су предузећа у конкурсима често наводила да се на одређеним местима могу запошљавати само мушкарци, чак иако се радило о пословима које су подједнако успешно могле обављати и жене. Да се радило о распрострањеној пракси сведочила је и статистика – жене су теже долазиле до посла, стручно оспособљене и квалификоване раднице ретко су заузимале одговарајућа места у предузећима, а број жена на руководећим положајима био је мали (АЈ, 142 / II–625; Запосленост, запошљавање, школовање и стручно образовање жена). Међутим, положај жена додатно је отежавала и њихова ниска квалификациона структура. Наиме, према попису из 1961. године, чак 87 % жена није имало више од четири разреда основне школе. Овако низак ниво образовања спречавао је, а понекад и онемогућавао, напредовање жена с обзиром на то да је пуно основно образовање представљао један од услова за похађање курса за стручно оспособљавање организованих у предузећима и на радничким универзитетима (АЈ, 142 / II–625; Нека актуелна питања образовања жена).

Буђење сексуалности и односи међу половима

Пресељавање становништва из села у градове, економско осамостаљивање и живот без непрестаног сродничког надзора и контроле, карактеристичног за руралне средине, погодовали су отворенијем исказивању емоција, ослобађању сексуалности и промени перцепције о ванбрачном сексу.

Захваљујући филмској уметности, већ током 50-тих година, љубав, а не брак, постајала је идеал о коме се маштало и коме се тежило (Dobrivojević 2016, 85). Старије генерације су рушење патријархалних образаца понашања тешко прихватале, а све до краја 50-тих година милиција је имала овлашћења да приводи парове који су се љубили на јавном месту (Marković 2007, 125). Буђење секуалности забрињавало је и партијске руководиоце. У дискусијама, које су полазиле од паушалних ставова да су послератне генерације омладине морално слабије од предратних, истицано је да млади у љубавне везе улазе непримишљено, да су у љубавним односима нестални и да их лако раскидају тражећи нове партнере што доводи до стварања навике „сталног тражења љубавних авантура и еротичног иживљавања“ (Dobrivojević 2013, 488). Ове погледе делили су и поједини наставници који су на све начине покушавали да спрече љубав између средњошколаца. Било је случајева, попут оног у једној школи у Новом Саду, да су три ученице предложене за искључење „јер су се занимале са младићима“. До искључења ипак није дошло због противљења млађег дела колектива, па је нађено компромисно решење тако што су ученице удаљене из школе. Упротербљавање строгих административних мера како би се ограничило и онемогућило забављање средњошколаца у југословенским школама било је, донекле, и у супротности са школским програмом. На часовима моралног васпитања ученици су учили да „љубав оплемењује човека“, док им је кроз школску праксу и понашање наставника она представљана као „збрањено воће и неморална ствар“ (АЈ, 114–72; О неким проблемима васпитања омладине). Упркос Уставом и законима зајемченој родној равноправности, двоструки морал је преовладавао, па су, по правилу, последице прекорачивања у то време друштвено прихватљивих понашања међу половима сносиле искључиво жене.

Сексуална револуција која се поклопила са западноевропском довела је до даљег ослобађање женске сексуалности. „Раскид са традиционалним сексуалним моралом“ (Marković 2007, 125) био је очигледан. Промене су биле видљиве и у јавном простору – сведена мода из 50-их година постајала је изазовнија и привлачнија, а парови су, на улицама и парковима, слободније испољавали емоције. Партијски руководиоци нису више оштро критиковали и негирали сексуалност младих. О њој се отворено причало на саветовањима и писало у штампи. О младићима и девојкама и њиховим емотивним проблемима и недоумицама могло се читати и на страницама Политике и НИИ-а, листова који су 50-их година били резервисани углавном за „озбиљне“ теме. Све раније отпочињање емотивног живота натерало је власти да се заложу за увођење сексуалног васпитања у школе и покушају да савремена средства за контрацепцију, пре свега преко Саветовалишта, учине доступном најширим слојевима становништва, без обзира на њихов брачни статус (Dobrivojević 2016, 85). Ипак, старе предрасуде опстајале су и у новим условима. Кампање организоване у циљу здравственог просвећивања и спречавања нежељеног зачећа обраћале су се искључиво женама, непланирано учвршћујући веровање да нежељена трудноћа представља женски „проблем“. Прихватање сексуалности променило је однос према телу, пре свега женском. Наго тело је престало да буде табу, а напуштање чедних и пуританских

ставова било је видљиво и у медијима, пре свега у штампи и на филму. Слободнији однос према женском телу комерцијализован је у еротским магацинима и постерима (Šalić 2013, 271), што је довело и до постепеног формирања ставова према којима је жена све чешће посматрана искључиво као сексуални објекат и предмет пожеде. Иако је секс постајао свеprisутан у медијима, родитељи су на сексуалност своје деце још увек гледали као на својеврсни табу. На прва дечја питања о рађању одговарали су немушто, баш као и њихови родитељи, говорећи да се деца купују или да их доносе роде. До адолесценције, млади би већ прихватили да сексуалност представља забрањену тему, па и 1964. године чак 67 % девојка у Словенији није знало ништа о првој менструацији, пре него што ју је добило (АЈ, 142 / II–293; Неки подаци и констатације о истраживањима саветовалишта за полну хигијену Централног гинеколошког диспанзера у Љубљани о нивоу сексуалне упућености у Словенији).

Упркос сексуалном ослобађању, емотивни односи између мушкараца и жена и даље су, нарочито у мањим срединама, били оптерећени старим предрасудама и схватањима која нису била у складу са слободнијим сексуалним понашањем. Велики број жена је стога везу перципирао искључиво као трајну, а једна недовољно репрезентативна али ипак индикативна анкета, спроведена у Загребу 1968. године, показала је да се у брак ступало не само из љубави, већ и из жеље за удајом и заснивањем породице, потребе да се побегне из родитељског дома, али из економског интереса. (АЈ, 142 / II–293; Анкета о браку у једној загребачкој општини). Иако је брак све до распада Југославије препознатан као основни модел за формирање породице (Gudac Dodić 2007, 171), односи у бројним браковима су, судећи према подацима у горепоменутој анкети, били далеко од идеалних. Неразумевање, свађе међу партнерима, љубомора и недостатак нежности оптерећивали су и стављали на искушење односе међу партнерима. Чак 30% жена се жалило да су мужеви са њима „изразито груби, хладни, безобзирни“, 51% жена је оцењивао да им брачни партнери „ни мало не помажу у кућанству“, а чак 31% жена је изјављивао да њихови мужеви не учествују ни у подизању деце. Штавише, односи међу супружницима били су оптерећени и социјалним болестима, с обзиром на то да је релативно велики број жена био присиљен да живи у заједници са „хроничним алкохоличаром“. Упркос новоосвојеној слободи самосталног избора брачног партнера, патријархална очекивања у мушко-женским односима и (само)наметнути притисак за ступање у брак, спугавали су и онемогућавали један број жена да изабере партнера који би одговарао њиховим потребама и животним навикама. Парадоксално, показало се да ни ослобађање сексуалности, ни предбрачни полни живот није битније утицао на жене да при избору брачног партнера поведу рачуна и о сексуалној компатибилности, па је, чак више од половине жена признавало да у интимним односима не доживљава „никакво задовољство“ (24 %), док је за 33 % жена сексуални однос био праћен нелагодом и болом. (АЈ, 142 / II–293; Анкета о браку у једној загребачкој општини). Брак је стога, за многе жене рођене 1940-их и 50-их година, био

више формална него ли истинска партнерска заједница, која је по својим обележјима у многоме подсећала на бракове њихових мајки и бака.

Несклада између ставова о равноправности полова и социјалистичке стварности били су свесни и партијски руководиоци. Стога су у свим резолуцијама донетим на партијским конгресима (1948–1978) разматрана различита питања из сфере односа међу половима. Партија је стајала на становишту да је већа или мања неравноправност мушкараца и жена, присутна у југословенском друштву, заправо неминовност. Истичано је да вишедеценијске предрасуде није било могуће напречац искоренити, али и да ће „почињеност жене“ нестати само са „ослобођењем рада и човека од најамног положаја“. Потпуна равноправност је, према овом учењу, била могућа само у комунизму. Даља еманципација и афирмација положаја жена била је стога идеолошки и догматски усмерена. Највећи терет у припреми младих за „хумане односе међу половима“ и одговорно родитељство требало је да понесе школа, чија је дужност била да на основу „социјалистичке етике“ васпита такву личност која би била кадром да „ствара, негује и дубље развија социјалистичке међуљудске односе“, а у оквиру њих и равноправност између полова. (АЈ, 142 / II–С 270; Хуманизација односа међу половима и одговорно родитељство). Иако је на бројним дискусијама и саветовањима оцењивано да би увођење школског предмета који би ученицима омогућио да стекну одговарајућа знања о својој сексуалности, репродуктивном здрављу и односима међу половима утицао на побољшање емоционалних односа између партнера, смањење броја развода и броја нежељених трудноћа (АЈ, 142 / II–1170; Информације о одржаним саветовањима на следеће теме), до стварних помака на овом пољу није дошло, будући да су једино у Словенији и Хрватској неки елементи сексуалног и породичног васпитања били интегрисани у програме основних и средњих школа (АЈ, 142 / II–1170; Резиме ставова и мишљења о образовању и васпитању у области односа међу половима).

Абортус као „метод“ контроле рађања

Недовољна знања о контрацепцији и репродуктивном здрављу, али и веровање да ступање у сексуалне односе на неки начин представља „озваничавање“ везе, проузроковао је и бројне проблеме. У случају нежељене и непланиране трудноће жена је била та која је морала да се носи са последицама. Интимни живот жене је, за разлику од интимног живота мушкараца, често долазио под удар пуританских схватања, а жене које су покушале да живе према својим моралним уверењима често су завршавале на стубу срама. Првих година по ослобођењу, није се много придавало пажње примитивно изведеним побачајима, будући да је здравствена ситуација у тек ослобођеној земљи била тешка. Смртност породиља и тек рођене деце била је велика (141–33–187; Заштита матера и деце), а број бабица, гинеколога и постеља у породилиштима занемарљив (31–8–22; Незаведено, без наслова). Међутим, крајем 40-их и почетком 50-их година, илегални абортуси стали су

попримати размере истинске епидемије, а алармантни здравствени извештаји из свих крајева земље сведочили су и о све већем броју смртних случајева који су били директна последица нестручно изведених побачаја. Како би спречили све већу стопу морбидитета и mortalитета међу женама у регенеративном добу, власти су се окренуле постепеној либерализацији абортуса и његовом увођењу у званичне токове. Први корак у овом правцу представљало је доношење новог Кривичног законика (1951) којим је предвиђен престанак кривичног гоњења жене која изврши или дозволи да јој се изврши абортус, а о томе се расправљало и на заседању Скупштине. До 1952. године побачај се могао извршити у здравственој установи искључиво ако су постојале медицинске или криминалне индикације за прекид трудноће. Ако би илегалан побачај био откривен, трудница је могла бити осуђена на до пет година затвора, а лице које је извршило абортус на до 10 година. Нова уредба донета 1952. године дозволила је да се, поред медицинских разлога, приликом одлучивања о побачају могу узети у обзир и поједини социјални проблеми (Dobrivojević Tomić 2018, 121). Вида Томшич, гласноговорница власти по овом питању и поборница даље либерализације абортуса, оцењивала је да увођење одређених социјалних индикација „омогућава једну гипкију праксу самих комисија“ не отварајући врата потпуној легализацији побачаја (Вида Томшич, „Даља легализација абортуса прихватљиво решење?“, *Борба*, 17. 1. 1954). Међутим, с обзиром да је и један део лекара у основи био против побачаја, сматрајући га депопулацијском мером, комисије су, све до 1956. године, показивале велику нееластичност у одлучивању. Стога је број дозвољених побачаја, у односу на број недозвољених, у првим годинама после доношења Уредбе био мали (Dobrivojević Tomić 2018, 121). У Словенији је тај однос био 9 % према 91%. Од 1956. дозвољени побачаји су постајали чешћи, али су недозвољени још увек чинили око 70 % свих побачаја (Savetovanje o problemima trudnoće i kontracepcije 1963, 23)

Број ванбрачних трудноћа непрестано је растао (АЈ, 142 / П–279; Неки проблеми породице у савременом југословенском друштву),² а децу ван брака су, како је оцењено у једном извештају, рађале девојке које су желеле да се удају, верујући обећањима младића (АЈ, 142 / I–21–69; Информација о неким проблемима породице). Ванбрачне трудноће посебно су биле честе међу фабричким радницама, па је почетком седамдесетих година у Београду у појединим текстилним и прехрамбеним фабрикама међу запосленима било чак око 30% самохраних мајки (Gudac Dodić 2007, 182). Иако је потпуна равноправност полова била зајемчена Уставом и породичним законодавством, у пракси се показало да управе предузећа, баш као ни наставничка већа, за њу нису превише марила. Ванбрачна трудноћа је, посебно током 50-их и 60-их година, била довољан разлог да „иначе добра радница“ остане без посла (АЈ, 141 – 13 – 70; Извештај о обиласку предузећа и установа у Београду по питању проблема жене раднице; АЈ, 141–13–70; Извештај о неким питањима

² Док је 1927. године проценат деце рођене ван брака био 4. 62 % , до 1962. се готово дуплирао, с обзиром на то да је те године 8,1 % рођених беба било ванбрачно.

жене раднице). Ништа боља судбина није чекала ни трудне средњошколке које су, „због тобожњег чувања морала“ избациване из школа (Dobrivojević 2016, 86). Дубоко укореењена патријархална схватања повлачила су и једнодушну осуду средине, па је владајући морал представљао један од главних мотива који је терао неударе девојке и жене на абортус, било легални или илегални. И поједини гинеколози су били свесни тежине ситуације у којој су се младе неударе девојке налазиле. Др Гикић је стога, још почетком 50-их година, предлагао да се „неударост девојке“ прихвати као довољни разлог за извршење абортуса (Вида Томшич, „Даља легализација абортуса прихватљиво решење?“, *Борба*, 17. 1. 1954). Оскудна знања о сексуалним односима, зачећу и контрацепцији, али и страх од родитеља, доводили су малолетне девојке, у већ одмаклој трудноћи, пред комисије. Нашавши се у безизлазној ситуацији, најчешће без подршке партнера и породице, молиле су лекаре, а понекад чак вршиле и притисак (Šukarov, Lazarov i dr. 1972, 164; Savetovanje o problemima trudnoće i kontracepcije 1963, 164–165), и претиле самоубиством (Kostić 1964, 20) не би ли им се дозволио побачај. Показало се да степен образовања није нужно гарантовао да жена има довољна, или барем минимална, знања о сопственом репродуктивном здрављу. Стога су се за прекид трудноће у одмаклим месецима обраћале и студенткиње медицине, и учитељице и средњошколке (Savetovanje o problemima trudnoće i kontracepcije 1963, 125–126). Комисије су се трудиле, да што је више могуће, ублаже проблем трудних малолетница тиме што су „широке руке“ одобравале побачаје. Ипак, и чланови комисија су каткад били немоћни, будући да су им се обраћале девојке у шестом, седмом, па чак и у осмом месецу трудноће (Kovačev 1964, 124). Међутим, проблеми неударих девојака које су се суочавале са нежељеном трудноћом нису се, међутим, завршавали абортусом. Показало се да либерализација побачаја није гарантовала приватност жернама, с обзиром на то да је медицинско особље, чија је етичка дужност била да гарантује дискрецију, каткад, пре свега у мањим срединама, стигматизовало неударе труднице (Dobrivojević 2016, 88).

Ни одмакла друштвена модернизација, током 70-их година, није много променила схватања о ванбрачној трудноћи, нарочито у мање развијеним деловима Југославије – Македонији, Босни и Херцеговини и Црној Гори. Да би избегле осуду и подозрење средине, жене из патријархалнијих крајева земље су абортус вршиле на клиникама у другим градовима. У Ужицу је током 1973. године од укупно 5167 пријављених молби за прекид трудноће, из других места било 1700 односно 32, 9 %, док је у Штипу од 263 труднице, чак 76 % дошло из других места. Услед недостатка дискреције, жене из малих средина су се одлучивале и за одлазак код „приватних абортера лекара и жена лаика, криминалних абортера“. Једна од жена која је вршила илегалне абортусе у Македонији сведочила је о својим пацијенткињама: „Неке од њих долазе у дугим мантилима, црним, онаквим као што носе муслиманке и покривеног лица. Али нису Туркиње, наше су, градске, а иду покривене да их нико не види и не позна. Неће да кажу ни шта су ни одакле су... Неће да их виде у болници и на комисији, то су студенткиње, а ученице кажу да им траже потпис родитеља“ (АЈ, 142 / П–А 840; Љубомир Андоновски, Преглед рада

комисији за доволу прекида трудноће по републикама и покрајинама на темељу досадашњег праћења и предлози за унапређење рада комисија, 41).

Међутим, иако су ванбрачне трудноће изазивале много већу пажњу и подозрење јавности, нарочито ако се радило о младим девојкама које су губиле живот услед нестручно изведених побачаја, абортуси, било илегални или легални, представљали су најраспрострањенији „метод“ планирања породице, пре свега међу удатим женама. Шира доступност различитих контрацептива по апотекама, отварање саветовалишта, као и несистематска али ипак постојећа кампања која је требало да подигне свест жена о важности превентивних мера у спречавању нежељене трудноће, као да је мимоилазила највећи део југословенске популације у регенеративном добу. Иако су абортуси тешко угрожавали репродуктивно здравље, изазивајући перфорације, крварење, сепсу, стерилитет, поремећај менструалног циклуса (Kusovac, Teodorović, Stojanović 1964, 188) и па чак и смрт, свест о штетности ове медицинске интервенције међу југословенском популацијом, како женском тако и мушком, готово да није постојала. Што из незнања, што из небриге о сопственом здрављу и уверењу да другог излаза нема, жене су се масовно обраћале лекарима или приученим лицима не би ли се решиле нежељене трудноће. Гинеколози су стога, већ одмах по ослобођењу, оцењивали „да абортуса има више него што мислимо“. О томе су речито говорили и недовољно репрезентативни али, свакако, илустративни подаци добијени у анкети спроведеној на гинеколошкој клиници у Београду 1949. године. Од укупно 361 жена пацијенткиња које су дошле на лечење услед нестручно извршеног абортуса, чак 83 % је било удато. Према прикупљеним подацима, оне су до тада имале укупно 533 порођаја и 726 побачаја, тј. један абортус на 0, 7 порођаја (АЈ, 142 / II–623; Др Франц Новак, Абортус и контрацепција). Разлози који су наводили жене на побачај били су углавном социјално-економске природе. Тешке стамбене прилике (В. и АЈ, 142 / II–А 840; Иванка Гинић, Стан као фактор фертилитета и планирања породице у Југославији, 148–153) и суживот више генерација под једним кровом, ниска примања, незапосленост, недовољан број места у вртићима и јаслицама, студирање, поремећени породични односи, али и већ добијени жељени број деце у породици, представљали су само од неке од најчешћих разлога за абортус. Међутим, осим побројаних социјално-економских мотива, и женина презапосленост у домаћинству је свакако доприносила чешћем одлучивању на побачај. У југословенском случају, све до самог краја 80-их година, еманципација је подразумевала економско осамостаљивање, али не и растерећење у домаћинству. На жену је и даље падао готово сав терет кућних обавеза, па се и у штампи могло прочитати: „Жене су уморне“; „Жене раде по 16 часова дневно“ (АЈ, 142 / II–279; Неки проблеми породице у савременом југословенском друштву). Државни покушаји помагања жени путем отварања услужних сервиса и ресторана друштвене исхране у циљу растерећења жена од свакодневних кућних обавеза, на дуже стазе гледано, нису дала никакве резултате (Gudac Dodić 2007, 186–187).

Уредба донета 1952. године није успела да битније смањи број илегалних побачаја, а анализе индикација за дозвољен побачај показале су да је преко 80 % свих абортуса одобрено из социјално-медицинских разлога. „Сви, који су у тим годинама пратили рад комисија за дозволу побачаја“, оцењивано је у једном извештају, „а нарочито лекари који су у њима радили, врло добро су знали да су се под тим индикацијама крили врло тешки социјални разлози, а да су се медицински мање више додавали и да они не би могли издржати медицинско-стручне оцене као одлучујући фактор“ (Savetovanje o problemima trudnoće i kontracepcije 1963, 23–24). Прилагођавајући се новонасталим приликама, власти су, даљом либерализацијом прописа, заправо само легализовале већ постојеће стање. Фебруара 1960. године донета је нова Уредба о условима и поступку за дозвољавање побачаја, у којој су социјалне индикације постале довољан разлог за извршење побачаја. Законодавац је тако предвидео да се абортус може одобрити и у свим оним случајевима „кад се може очекивати да би бременита жена због рођења детета дошла у тешке личне, породичне или материјалне прилике које се на други начин не могу отклонити“. О захтевима за дозвољавање побачаја одлучивале су првостепене и другостепене комисије, образоване пре свега при општим болницама, породилиштима и гинеколошко-акушерским клиникама. Све жене које су захтевале прекид трудноће биле су дужне да уз молбу поднесу и документацију у вези са мотивом траженог прекида трудноће – уговор о стану из кога се види да молиља живи у лошим стамбеним приликама или пак потврду о броју деце. Приликом решавања захтева, комисије су узимале у обзир брачно стање молиље, број деце у породици, евентуално постојање социјалних болести, нерешено стамбено питање и слично (Dobrivojević 2016, 88).

Уредбом је предвиђено да комисије посвете посебну пажњу здравствено-просветном раду у виду тумачења опасности побачаја, преимућства превентивних мера и препоручивања одласка у саветовалишта за контрацепцију, која су широм земље отворана почев од 1958. године (Dobrivojević Tomić 2018, 124–126). Истински превентивни рад је изостао, делимично због преоптерећености самих комисија, а делимично и услед чињенице да су савезни и републички органи каснили са доношењем упутстава и смерница које је требало да олакшају рад члановима комисија. Рад комисија је стога био неуједначен, па су у неким крајевима побачаји одобрени без изузетка, док су у другим чак и основане молбе жена биле одбијане. С обзиром на то да је у грађанству Уредба из 1960. године схваћена као „право на побачај“, комисијама је посебно било тешко да одлуче у случајевима оних жена које нису нимале ни медицински ни социјални разлог за прекид трудноће, али нису желеле више од једног или двоје деце. Будући да нежељена трудноћа као таква, законски гледано, није могла бити уважена као довољан разлог за давање одобрења за абортус, жене су, у нади да ће на тај начин чланове комисије убедити да занемаре прописе, одлучно изјављивале да ће се, у недостатку других опција, одлучити за илегални прекид трудноће. Комисије су у оваквим случајевима доносиле различите одлуке, а многе од ових жена биле су вишеструке повратнице, јер су контрацепцију одбијале, користећи

побачај као основни и једини „метод“ планирања породице (Savetovanje o problemima trudnoće i kontracepcije 1963, 24–26; 32).

Суочени са растућим бројем побачаја, али и трендом либерализације абортуса који је захватио готово читаву Европу,³ лекари и бројни друштвено-политички радници су почели дискутовати о мењању, односно прилагођавању законодавства новим приликама. Новим Општи закон о прекиду трудноће који је садржао све врсте индикација за прекид трудноће, укључујући и индивидуалну (1969) држава је неки начин признавала да досадашњи рад на едукацији становништва и ширењу контрацепције није давао жељене резултате. Донета је и Резолуци о планирању породице (1969) која је представљала својеврсни национални програм. Остваривање могућности родитеља да сами одређују број деце у породици и размак између порођаја, дефинисано као „једно од основних људских права“, које је требало остварити употребом заштитних средстава. У складу са овим становиштем, на побачај се гледало као на „крајње средство да се жени омогући да прекине нежељену трудноћу“. Неколико година касније, право човека да слободно одлучује о рађању деце ушло је и Устав (1974) (Dobrivojević Tomić 2018, 126–129).

Истраживања демографа показују да су родитељи у Србији планирали, и у југословенским и у европским размерама, изразито мало породицу, користећи побачај као основни „метод“ контроле рађања (Malačić 1984, 54). Стога је број абортуса, како у Србији, тако и у осталим републикама, осим у Словенији, био у непрестаном порасту, попримајући размере праве епидемије. Према неким подацима, само је у београдским болницама током 1971. године рађено око 140 абортуса дневно. У немогућности да наведу парове да се одлуче за контрацепцију, на гинеколошким клиникама у Београду и још неким местима отпочело се са праксом повезивања побачаја и интраутерине контрацепције, тако што је женама, непосредно после абортуса, у материцу стављана спирала (Mirkočić, Milošević i dr. 1972, 184). Иако је почетни став гинеколога био да је побачај оперативна интервенција коју треба вршити болнички, притисак пацијенткиња, мали број постеља и ширење схватања да се ради о једноставном захвату резултирао је праксом у којој је највећи број побачаја вршен амбулантно (Šukarov, Lazarov i dr. 1972, 165). Штавише, одузимање права појединим домовима здравља да врше побачаје доводио је до својеврсне регресије, с обзиром на то да су се жене, не размишљајући о последицама, одлучивале на илегалне абортусе (Mirkočić, Milošević i dr. 1972, 189).

Иако су поједини гинеколози, већ почетком 70-их година, констатовали да је „број побачаја у Србији толико велики да се оправдано можемо питати не вршимо ли геноцид“ (Mirkočić, Milošević i dr. 1972, 189), прецизне статистике о броју извршених абортуса није било. Пријава феталне смрти није вођена на одговарајући начин, негде су евидентирани легални и

³ Абортус је дозвољен у Великој Британији 1967, Француској 1974, Италији 1979, Шпанији 1985 (Herzog 2011, 159–160).

инкоплетни побачаји заједно, а негде су бележени само инкоплетни и други, али не и легални, док су наведене компликације често „нелогичне“ (Šukač, Lazarov i dr. 1972, 152). Подаци о броју абортуса, према истраживању Мирјане Рашевић, доступни су само за период 1948–1951, 1966, 1969, 1970, 1975, 1978 и 1983–1986. (Rašević 1989–1990, 118). Ипак, према таквим, недовољно потпуним статистичким подацима, број побачаја је од 253 530 (1969. године) порастао на 372. 559 (1983) (АЈ, 142 / II–С 275; Кретање побачаја). Узимајући стопе легалних абортуса на 1000 жена старих између 15 и 44 године, испред Југославије је, по броју побачаја, био једино Совјетски Савез, док су све остале земље имале нижу инциденцију (Rašević 1989–1990, 117). Пораст броја абортуса уз истовремено опадање наталитета утицао је да, већ 1983. године, број побачаја и број порођаја буде готово исти (97.9 према 100). Поред сталног раста укупног броја прекида нежељених трудноћа, лекаре и друге стручњаке је нарочито забрињавао велики пораст побачаја младих (до 19. године живота), који се утростручио за само петнаест година (1969–1983) (АЈ, 142 / II–С 275; Кретање побачаја).

По својим циљевима и програмској оријентацији планирање породице у Југославији није било засновано ни на пронаталистичком ни на антинаталистичком концепту. Југословенски концепт планирања породице није требало да буде само контрола рађања, односно превенција нежељеног зачећа, већ и „одговорно родитељство“ које је разумевано као саставни део „процеса подруштљавања бриге о деци“, али не и њеног потпуног пребацавања на државу (АЈ, 142 / II–А 808; Утицај породичних структура и услова на улогу жене у развоју и обрнуто, мај 1979). Међутим, контрацепција је била слабо распрострањена, и крајем 70-их година, рад на њеном популарисању био је несистематичан. Иако се на бројним саветовањима разговарало о неопходности увођења сексуалног васпитања у школе, до тога никада није дошло. Штавише, од када је 1958. године хигијена као предмет избачен из школа у Србији, ученици су престали да добијају систематска знања из области здравственог васпитања, односа међу половима и сексуалних односа. Стални пораст броја абортуса и бојазан од депопулације, утицао је на владајућу елиту у Србији да, са закашњењем, покуша да заустави овај тренд. Скупштина је 1983. године донела Резолуцију о обнављању становништва, која је предвидела да се „програмима и садржајима основних школа и усмереног образовања помогне младина да се одреде за филозофију живљења, скалу вредности и однос према одржавање живота које упућују и на нормално биолошко обнављање“ (АЈ, 142 / II–С 275; Извештај о остваривању Резолуције о планирању породице савезне скупштине). Увођење тема о полном сазревању, полним болестима и заштити од нежељене трудноће у програме биологије, није дало жељене резултате. Показало се да је упркос одмаклој друштвеној модернизацији, секс на неки начин остајао табу, а непоседовање основних знања из области полних односа, контрацепције и репродуктивног здравља било је и 1990. забрињавајуће (Rašević 1999, 124–127).

Закључак

Постепена либерализација прописа о абортусу током 50их и 60-их година прошлог века имала је за циљ да побачаје, који су представљали „метод“ планирања породице још у међуратном периоду, преведе из илегалних у легалне токове. У социјалистичком, али и даље дубоко патријархалном друштву, сматрано је да треба сачувати женско здравље и смањити стопу смртности услед нестручно урађених абортуса, пре свега из здравствених и хуманих, али и економских разлога. Убрзана индустријализација довела је до отварања нових радних места, а самим тим и до масовног запошљавања женске радне снаге. У бројним извештајима о последицама побачаја на женско здравље који се чувају у Архиву Југославије, по правилу се може прочитати и да су боловања које су жене отварале после побачаја скупо стајала државну касу. Почетна намера законодавца стога није била еманципаторска нити је представљала давање права женама да слободно располажу својим телом, већ је била (једини) начин за санирање здравствених али и економских последица које је донела епидемија абортуса.

Даља модернизација друштва и еманципација жена, одмакла сексуална револуција и почетак систематичног институционалног рада на планирању породице довели су до постепеног сазревања схватања да слободно одлучивање о рађању представља темељно људско право, као да и свако дете треба да буде жељено. Међутим, еманципаторска и модернизаторска улога државе, и у области планирања породице, баш као и у многим другим областима, завршавала се на пола пута. Упркос бројним саветовањима на којима су разматрана питања трудноће, контрацепције и потребе едукације младих „за хумане односе међу половима“ постигнути резултати били су скромни. Сексуално образовање никад није уведено у школе, на нежељену трудноћу се и даље гледало као на „женски проблем“, а *coitus interruptus* и Кнаус-Огино метода су и крајем 80-их година представљали омиљени начин заштите од трудноће код велике већине парова. Штавише, услови живота жена, који су, упоредо са непознавањем начина за заштиту од нежељене трудноће, представљали један од основних мотива абортуса, остали су непромењени. Преоптерећеност жена на послу и у домаћинству, стамбена оскудица, релативно низак животни стандард у комбинацији са све вишим степеном образовања и другачијим животним очекивањима утицали су да се већина Југословена одлучује за породицу са једним дететом или двоје деце.

Извори

Arhiv Jugoslavije (AJ); Fond Socijalističkog saveza radnog naroda Jugoslavije (142); Savez socijalističke omladine Jugoslavije (114); Komitet za zaštitu narodnog zdravlja (31); Antifašistički front žena (141)

Borba, dnevni list

Broz, J. Tito. 1948. *Izgradnja nove Jugoslavije*, t 2. Zagreb: Napred.

Deveti kongres SKJ. 1969. Beograd: Komunist.

Savetovanje o problemima trudnoće i kontracepcije. 1963. Beograd: Novinsko izdavačka ustanova Beogradske novine.

Ustav Federativne Narodne Republike Jugoslavije. 1946. Službeni list FNRJ, br 10. od 1. 2. 1946

Ustav Socijalističke Federativne Republike Jugoslavije sa ustavnim zakonom za sprovođenje ustava Socijalističke Federativne Republike Jugoslavije. 1974. Beograd: Službeni list, 1974.

Литература

Breznik, Dušan, & Miroslav Radovanović. 1968. *Demografski i ekonomski aspekti prostorne pokretljivosti stanovništva Jugoslavije posle Drugog svetskog rata*. Beograd: Institut društvenih nauka.

Čalić, Mari Žanin. 2013. *Istorija Jugoslavije u 20. veku*. Beograd: Clio

Dobrivojević Tomić, Ivana, 2018. „Za željeno roditeljstvo. Državna politika Jugoslavije u oblasti planiranja porodice (1945 – 1974).“ *Istorija 20. veka* 1: 119–132. DOI: 10.29362/IST20VEKA.2018.1.DOB.119-132

Dobrivojević, Ivana, 2016. „Planiranje porodice u Jugoslaviji 1945–1974.“ *Istorija 20. veka* 2: 83–98.

Dobrivojević, Ivana. 2013. *Selo i grad. Transformacija agrarnog društva Srbije 1945 – 1955*. Beograd: Institut za savremenu istoriju.

Ginić, Ivanka. 1967. *Dinamika i struktura gradskog stanovništva Jugoslavije: demografski aspekt urbanizacije*. Beograd: Institut društvenih nauka, Centar za demografska istraživanja.

Gudac-Dodić, Vera. 2007. „Žena u socijalizmu: sfere privatnosti.“ U *Privatnost kod Srba u dvadesetom veku*, ur. Milan Ristović, 165–204. Beograd: Clio.

Gudac-Dodić, Vera. 2008. „Divorce in Serbia.“ *Tokovi istorije* 1-2: 137–147.

Herzog, Dagmar. 2011. *Sexuality in Europe. A Twentieth – Century History*. Cambridge: Cambridge University Press.

Kostić, Petar. 1964. „Problem odmakle trudnoće posmatran sa socijalno – društvenog gledišta.“ U *V kongres ginekologa i opstetričara Jugoslavije. Diskusija I*, 19–22. Sarajevo: Medicinska knjiga.

Kovačev, Milorad. 1964. „Rad komisija za veštački prekid trudnoće AP Vojvodine.“ U *V kongres ginekologa i opstetričara Jugoslavije. Diskusija I*, 121–125. Sarajevo: Medicinska knjiga.

Kusovac, Dušan, S. Teodorović, & D. Stojanović. 1964. „Posledice veštačkog prekida trudnoće u periodu od tri godine na materijalu od oko 20 000

- pobačaja.“ U *V kongres ginekologa i opstetričara Jugoslavije. Diskusija I*, 117–120. Sarajevo: Medicinska knjiga.
- Malačić, Janez. 1984–1985. „Tipovi reprodukcije stanovništva i populaciona politika u Jugoslaviji.“ *Stanovništvo* 1–4: 42–51.
- Marković, Predrag. 2007. „Seksualnost između privatnog i javnog u 20. veku.“ U *Privatnost kod Srba u dvadesetom veku*, ur. Milan Ristović, 101–128. Beograd: Clio.
- Mirković, A, B. Milošević, D. Mladenović, & D. Pantović. 1972. „Sadašnje stanje pobačaja u Srbiji.“ U *VII kongres ginekologa-opstetričara Jugoslavije. Referati i koreferati*, 183–191. Beograd: Medicinska knjiga.
- Rašević, Mirjana. 1989–1990. „Sadržaj i kvalitet podataka o prekidu trudnoće.“
- Rašević, Mirjana. 1999. *Planiranje porodice kao stil života*. Beograd: Institut društvenih nauka, Centar za demografska istraživanja.
- Šukarov, Ljubomir, A. Lazarov, M. Stankovski, E. Ćurčijev, & E. Kalamars. 1972. „Medicinski aspekti dozvoljenog prekida trudnoće.“ U *VII kongres ginekologa-opstetričara Jugoslavije. Referati i koreferati*, 145–167. Beograd: Medicinska knjiga.

Примљено / Received: 29. 1. 2019.

Прихваћено / Accepted: 20. 6. 2019.

Драгана Амедоски

Историјски институт, Београд
dragana.amedoski@iib.ac.rs

Жена у улози наследнице у османско доба: пример жене муслиманке на Централном Балкану (17–18. век)*

Предмет овог рада је наследно право које је у османском правном систему било загарантовано женама муслиманске вероисповести. Примену овог права у реалном животу представили смо са више примера, преваходно са простора Централног Балкана. Већи део коришћених извора потиче из Књига жалби (*Şikâyet Defterleri*) из 17. и 18. века. Уз то, коришћена су и документа из османских судских регистара (*Sicil*), углавном за територију Истанбула, као и неке одлуке са седница царског дивана (*Mühimme defterleri*). Наследнице и жене које поседују имовину биле су готово подједнако бројне као и мушкарци. Оне су представљале себе пред судом и самостално обављале процедуру.

Кључне речи: жена, право наслеђа, Османско царство, Балкан, шеријатски суд

Woman in the Role of Heiress in the Ottoman Period: an Example of Muslim Woman in the Central Balkans (17–18th Century)

The objective of this paper is inheritance right which was guaranteed to Muslim woman according to Ottoman legal system. Implementation of this law was represented with a lot of examples, primarily from the Central Balkans. Most of the used sources belongs to *Record Book of Complaints (Şikâyet Defterleri)* and the timeline is the 17th and 18th Century. Besides, we used judicial records of the Ottoman court (*Sicils*) but for the territory of Istanbul, due to the fact that *sicils* for today's Serbia are all lost, and some decisions from the meetings of the Imperial Council (*Mühimme defterleri*). All of the sources are preserved in Prime Minister's Archive in Istanbul. Most of them are completely new, so far not processed. Our paper presents that women who inherited and who were property holders were nearly as numerous as men. Heiresses represented themselves in front of the court of law and proceed formalities independently.

Key words: woman, inheritance right, Ottoman Empire, Balkans, Sheria court

* Рад је настао као резултат истраживања на пројекту Министарства просвете и науке Републике Србије *Од универзалних царстава ка националним државама. Друштвене и политичке промене у Србији и на Балкану* (Ев. бр. 177030).

У последњих неколико деценија у свету је написано много радова на тему положаја османске жене. И поред тога, многи аспекти њене друштвене улоге и положаја остали су нерасветљени. Право наслеђивања је тема која у домаћој османистици уопште није била предмет истраживања, а о којој ни у свету није много писано (Jennings 1975, 53–11; Gerber 1980, 231–244; Şen, Saltekin 2012, 2793–2807; Maydaer 2006, 365–381; Akylmaz 2007, 471–502 и др.).

Жена је, сходно исламској судској пракси, имала право да поседује имовину и да располаже њоме по својој жељи (Tucker 2008: 135–139).¹ Питање које је увек будило интересовање јесте како је жена стицала имовину и како је њоме располагала? У класичном периоду Османског царства, жена је могла да стиче имовину на четири начина: наслеђем, поклоном, удајом, у виду мехра или сопственим радом (Maydaer 2006, 366). Уз то, жене су имале право и на део мужевљевих прихода или прихода својих очева и браће (Čar-Drnda 2004, 267–294).

Право жене на наслеђе

У периоду незнабоштва женама није било признато право наслеђивања, изузев случајева порекла (по очевој линији), усвојења и случајева споразума (Efe 2011, 161). С друге стране, Куран женама признаје ово право, што је јасно изражено у 7. ајету суре *Жене (El-Nisâ')* (Acar 1994, 167).²

Велики део исламског наследног права регулисан је Кураном, а за случајеве који њиме нису обухваћени, примењују се извори другог и трећег реда, сунет³ и ицма⁴ (Döndüren 1991, 467; Cin 1979, 10). Уз то, наследно право је допуњавано и султанским законским прописима (*kânûn*) и обичајним правом (*örf-i hukûk*). У складу са овим законским нормама, вршена је подела

¹ Према исламу, жена и мушкарац су пред богом у потпуности равноправни, како у погледу вредности, тако и у погледу одговорности. С обзиром на то да није имао мушке деце, пророк Мухамед је објавио суру *Много добро (El-Kevser)*, као одговор на оптужбе неверника. До тада се веровало да само мушко дете може наставити породичну лозу, а после објављивања ове суре, човечанству је обзнањено да то могу и женска деца (*Kur'an* 2001, 602). У складу са ханефијским учењем, жена је у погледу имовинског и облигационог права равноправна са мушкарцем (Schacht 1982, 134–150).

² У 7. ајету суре *Жене (El-Nisâ)* то је овако изречено: „Мушкарцима припада део онога што оставе родитељи и рођаци, а и женама део онога што оставе родитељи и рођаци, било тога мало или много, одређени део.” (*Kur'an* 2001, 77).

³ Сунет (ар. سنة) је синоним за традицију. То је усмено предање које садржи и неке писмене напомене о животу, навикама и делу пророка Мухамеда. Он даје додатна појашњења Курана и помаже бољој егзегези изворног Мухамедовог учења.

⁴ Ицма (ар. إجماع) је усаглашено мишљење истакнутих правника о појединим питањима основних извора шеријата, Курана и сунета.

све покретне и непокретне имовине (Akyılmaz 2007, 473; Aydın 1996, 157; Aydın 2002, 15).

Одредбе шеријата примењиване су у породичним односима, наслеђу, стицању непокретности и сличним питањима почев од самог оснивања Османског царства (Karčić 2011, 270; Roded 1999, 419–420). Захваљујући томе, османска жена је, насупротив многим женама у савремено доба, имала право на имовину и наслеђе. Њен удео у наслеђу зависио је од тога да ли се радило о супрузи, сестри, ћерци, мајци, а затим и од тога да ли је опоручилац био ожењен или не, да ли је имао деце и ако их је имао – колико, да ли је имао браћу и сестре и колико њих, родитеље, бабе и деде. У сваком случају, она је то наслеђе могла слободно да користи и управља њиме (Aydın 1996, 144). Права која су имале жене у Османском царству привукла су пажњу и страних путописаца и описана су у њиховим делима (Egen, Can 1996, 156–159; Fontmagne 1977, 258; Fargare 1977, 210).

Исламско наследно право (ар. *فرائد*) дели наследнике у три групе. У прву категорију спадају лица која имају право на фиксни удео у наслеђу (ар. *أصحاب الفرائد*): муж, жена, отац, деда, ћерка, синовљева ћерка, браћа и сестре по мајци, рођене сестре, сестре по оцу, мајка, баба. Кадија је најпре делио наслеђе сродницима умрлог из ове категорије, уколико их је било (Akyılmaz 2007, 474). Као што се види, велики део припадника ове групе су жене.

Друга категорија су особе које деле истог претка у чисто мушкој линији са очеве стране (ар. *العصبية*).⁵ То може бити једна или више особа, мушког и женског пола. Фикх⁶ и исламско наследно право објашњавају да, када наследници из прве групе узму свој део, онда наследници из друге групе међу собом деле остатак наследства. Припадници ове групе су син, унук, отац опоручиоца, а од женских наследника ћерка опоручиоца, ћерка опоручиоцевог сина, рођена сестра опоручиоца, сестре опоручиоца по оцу (Akin 1950, 1443).

Трећу категорију чинили су крвни сродници умрле особе преко мајке који не спадају у претходне две групе (ар. *الأرحام ذوي*). Они су наслеђивали уколико није било наследника из прве две категорије (Cin 1979, 22). У случају да нема наследника из ове три категорије, наследство иде царској благајни (Ergene & Berker 2009, 27).

Кадија је испуњавао своју дужност стриктно примењујући закон о наслеђу,⁷ али поставља се питање да ли је имовина заиста прелазила у руке

⁵ У предисламско доба термин *العصبية* коришћен је за мушке рођаке с очеве стране и мушку децу.

⁶ Фикх (ар. *فقہ*) је исламска судска пракса. Заснован је на Курану и сунету и допуњава шеријат пресудама и интерпретацијама исламских правника.

⁷ Кадија је ангажовао повереника који је делио покојников иметак наследницима (*kassâm*). С обзиром на то да је био добро упућен у наследно право и све појединости везане за расподелу наслеђа, он је иступао уместо кадије и водио књиге о расподели наслеђа (*kassâm defteri*). Том приликом наплаћивани су порези, попут пореза на поделу наследства (*resm-i*

жена (Gerber 1980, 232). Неки истраживачи сугеришу да муслиманке заправо никада заиста нису долазиле до наслеђа на које су имале право; да су биле искључене из поделе иметка од стране јачег мушког наследника или да су их доминантни мужеви лишавали наслеђа (Jennings 1975, 98).

Ако направимо поређење са Јеврејкама, видећемо да су у османско доба Јеврејке биле у неповољнијем положају у односу на муслиманке, јер су мушкарци били приоритетни наследници. Муж је наслеђивао од жене, док жена није наслеђивала од мужа (Radford 2000, 162–163). Ћерка је сматрана наследником другог реда; ако је постојао син који је био наследник првог реда, он је узимао цело наследство, а ћерка је бивала лишена наслеђа. Наследство од оца могла је добити само уколико покојни нема сина или унука (Efe 2011, 160; Rabinowitz 1972, 130). Мајка и њена породица нису били наследници (Radford 2000, 162–163).

Средњовековна византијско-српска правна компилација *Јустинијанов закон*, предвиђа да ако човек умре и остави жену без деце, она има право само на $\frac{1}{4}$ мужевљевог иметка, ако се не уда, а ако се уда, има право само на своје и на три златна прстена од мужа (Marković 2007, 115). Ако би жена умрла, муж није улазио у законски наследни ред, добијао је само оно што би му жена оставила својом вољом (Marković 2005, 70). Женска деца су углавном свој део добијала унапред, у виду мираза, и тиме се најчешће одрицала свог каснијег учешћа у деоби наследства (Marković 2005, 74).

Централни Балкан

У 17. и 18. веку муслиманке на Централном Балкану су се, приликом расподеле наследства, заједно са другим наследницима појављивале на суду. Неке би представљао опуномоћеник, али већина је приступала суду лично. И мушкарци и жене су равноправно учествовали у уговору, иако су наслеђивали неједнаке делове који су били одређени степеном родбинске везе. Није било правила у вези са редоследом имена наследника. Углавном су женска имена ишла после мушких, ближи рођаци, па даљи, старији, па млађи (Jennings 1975, 70).

Дешавало се да након поделе наследства, приликом спровођења судске одлуке у дело, мушки сродници и мужеви оспоравају и игноришу право жена, па су оне морале да се обрате за помоћ суду. Жене су у тим случајевима користиле право апелације, које је, у складу са исламском традицијом, сваком поданику, без обзира на пол, припадност друштвеној или верској групи и другим околностима, било гарантовано (Karateke 2005, 38–39). Оне су лично или путем опуномоћеника суду подносиле молбу (*arzuhal*). Суд је омогућавао да валидна законска тужба надјача силу (Jennings 1975, 68). У решавању оваквих спорова обично су помагали људи добре воље (*muslihün*). Они су били у улози посредника док не би био постигнут договор који

kismet), *надокнаде за писара (kâtibiyüye)* и др. (Orhonlu 1997, 735–736).

је прихватљив за обе стране (*sulh*). Ретко се дешавало да суд именује експерте (*ehl-i vukûf*) како би жени могао да буде додељен део имовине који јој законски припада (Jennings 1975, 70). Највећи број жалби упућиван је против мужева, рођака, дужника, старатеља, државних службеника.

Супруге

Исламски учењаци се слажу око тога да брак, било да је прави или само на папиру, између супружника рађа међусобно право наслеђивања. Уколико нема околности које то спречавају, страна која је жива наслеђује умрлу страну (Karaman 1996, 237–238). Жена као супруга спадала је у прву категорију наследника. Ако би покојник иза себе оставио синове и кћери, она би добијала 1/8 наследства. Уколико не би имали деце, добијала је ¼ наследства (*Kur'an* 2001, 78). За извршитеља оставштине обично је био надлежан пунолетни син преминулог. Међутим, често су удовице имале право да учествују у оставштини (*zevce'-i metrûke*). У пракси суда то је значило да удовица може да изврши расподелу иметка (Jennings 1975, 70).

На тој позицији жена је преузимала на себе обавезе у вези са наслеђем; плаћала све дугове умрлог, сакупљала новац од дужника и надгледала да расподела имовине буде извршена у складу са његовим жељама и шеријатом. Оваква обавеза је подразумевала одговорност, образовање и интелигенцију. Уколико је мушкарац именовоа своју жену да буде надлежна за коначну расподелу његовог иметка, значи да је признавао да његова жена поседује све те способности (Jennings 1975, 71).

Деца су била имовина оца и његове породице, а жена је имала само привремено право бриге о њима (*hizânet*) у случају развода или мужевљеве смрти. Она је могла да задржи старатељство над њима и доноси важне одлуке у њихово име док не одрасту само када би је муж именовоа за легалног старатеља деце (Tucker 1997, 232–252; Aličić 2012, 27). У том случају, жене су уместо деце руководиле наследством и контролисале га, а у случају да је оно било угрожено и бориле се за њега. Таквим женама, које су остале саме са својом сирочади, без мушке заштите, некада су проблеме стварали и државни службеници који су покушавали да присвоје део њиховог наслеђа.

Тако су, на пример, извесне особе из Београда – по имену Хаџи Зејнудин, Ивас и Омер, државни службеници – запоселе дућан који је остао у наследство жени Амица Хаџи Хусејина и његовој деци, као и неке његове вакуфе. Занимљиво је да је тужбу против наведених поднела ћерка Амица Хаџи Хусејина (BOA, ADVNS. ŞKT. d. 33, s. 346). С друге стране, кућу коју су наследили узео им је извесни везир. Без обзира на то што се ради о високим државним службеницима, наследници Хаџи Хусејина су се обратили суду и тужили особе које су хтеле да осујете њихово наслеђе (BOA, A. DVNS. ŞKT. d. 33, s. 349).

Сличан је и случај умрлог београдског архитекте. Године 1701. његову имовину, коју су наследили његова жена и деца, запленили су делом београдски нефери,⁸ делом капућехаја⁹ и мутеселим¹⁰ румелијског валије.¹¹ Међутим, удовица архитекте се није помирила с тим, већ је тражила судску расправу како би остварила своје право и право своје деце и повратила њихово наслеђе (BOA, A. DVNS. ŞKT. d. 33, s. 15).

Дешавало се да отац од свог прихода обезбеди издржавање за своју сирочад, не дозвољавајући да им се мајка меша у наслеђе. У тим случајевима, мајка је обезбеђивала од суда дозволу за свој дневни трошак (*nafaka*) од наслеђа покојног мужа (Jennings 1975, 71).

У случајевима који су, по оцени суда, били компликовани, суд је жени именовано помоћника, који би јој олакшао терет око вођења бриге о имовини (Şen, Saltekin 2012, 2799). Некада су јој у томе помагали блиски мушки рођаци или мушка деца (Aličić 2012, 27). Међутим, неретко се дешавало да им управо они оспоравају право на наслеђе (BOA, A. DVNS. ŞKT. d. 52, s. 151). То је био случај са једном Београђанком чији је муж умро док је она са сином била у ропству. Када је ослобођена 1703. године, открила је да су им брат њеног мужа и његови блиски сродници запленили наслеђе (BOA, A. DVNS. ŞKT. d. 39, s. 184). Женама су некада потешкоће у вези са наследством правиле и друге жене, рођаке (BOA, A. DVNS. ŞKT. d. 66, s. 362).

Разведене жене или удовице које би се опет удале, као крхка друштвена категорија, посебно често су се суочавале са проблемима у вези са очувањем свог наслеђа (Martykánová 2009, 156). Такав случај је био са извесном госпођом Афифе из Београда. Након што је њен муж, Али-паша, умро у Багдаду и оставио за собом двоје деце, она се преудала за његовог ризничара. Како је он покушао да заплени новац њене деце, госпођа Афифе је 1710. била принуђена да се обрати суду како би неправда била отклоњена (BOA, A. DVNS. ŞKT. d. 56, s. 210).

Некада су супруге, када би биле платежно способне, куповале наследство од осталих наследника. Такав је случај био са госпођом Ајше из Београда, која је након смрти свог мужа Хаци Шабана наследила део дућана који је он поседовао. Она је 1654. године на царском тргу путем лицитације од осталих наследника купила тај дућан и регуларно платила предвиђене таксе за земљиште на коме се дућан налазио како је нико не би узнемиравао (Fotić 2010, 13).

Удовице су често биле принуђене да воде борбу око наплате новца од дужника покојних мужева. Сливовит је пример две Београђанке. Муж госпође

⁸ Лице, војник.

⁹ Опунотоњени представник провинцијског управитеља на Порти.

¹⁰ Заменик управитеља провинције.

¹¹ Беглербег, управник ејалета, цивилни и војни заповедник, носио је титулу паше, а често и звање везира.

Садике позајмио је Мехмеду из Синопа 700 златника. Међутим, умро је пре него што му је дуг враћен. Садика, која је била наследница свога мужа, отишла је 1706. на суд, са сведоцима, како би повратила свој новац (BOA, A. DVNS. ŞKT. d. 45, s. 219).

Претходно поменути Синопљанин Мехмед је на сличан начин покушао да превари и извесну Београђанку Ајше, која му је дала кућу у залог за 900 куруша. Међутим, он је кућу присвојио. Након тога, године 1712, госпођа Ајше је захтевала да јој се кућа законским путем врати и да се реализују права њене деце (BOA, A. DVNS. ŞKT. d. 53, s. 498).

Мехр, брачни поклон који муж даје жени приликом венчања, улази у њену личну имовину, коју не могу да угрозе ни муж ни отац. Први део мехра (*mehr-i tuaccal*) даје се жени приликом склапања брака. Други део (*mehr-i müeccel*) исплаћује се жени приликом развода или у случају смрти супруга. Женско право на мехр је било врло важно, тако да се приликом смрти мужа, након што би били подмирени трошкови сахране и његових дуговања, из оставштине најпре удовици исплаћивао други део мехра, па се тек онда вршила расподела имовине међу наследницима (Акулмаз 2007, 483).

Иако је закон то предвиђао, некада удовици није по аутоматизму исплаћиван остатак мехра из оставштине покојника, већ је она била приморана да се обрати суду. С таквим проблемом се суочила једна Београђанка која је живела у Истанбулу, у махали Али-паше. Она је у вези са тим 9. децембра 1663. приступила шеријатском суду у Истанбулу и изјавила да је њен муж Нати-заде Ахмед-ага напустио овај пролазни свет не исплативши јој 5.000 акчи на име мехра (*mehr-i müeccel*). До проблема је дошло због тога што је њен новац од мехра присвојио извесни Фазлулах-ефендија, који је био држалац (*vâzı 'u'l-yed olan*) оставштине њеног мужа. Она је од суда тражила да јој буде исплаћено оно што јој законом следује (İstanbul Şeriyeye Sicili d. 12, c: 16, s. 829, h. 1133).

Истраживања показују да су мужеве некада успевали да обезбеде да њихове удовице управљају њиховом имовином путем добротворних установа, вакуфа (Meriwether 1997, 128–152). Породични вакуфи су били један од начина заобилажења правила османског закона о наслеђу како би жене добиле више од онога што им законски следује. Због тога су некада били окарактерисани као превара (Imber 2004, 151). И фетве османских шејхулислама из 17. века иду у прилог заштити оваквих вакуфа. Нико после смрти завештача није могао да се побуни и сматра га неважећим (Osmanlı Arşivinde Şeyhülislam Fetvaları 2015, 55).¹²

Приликом расподеле наследства, суд је проверавао да ли постоје препреке за наслеђивање. Једна од тих препрека била је и разлика у вери

¹² О томе говори фетва шејхулислама Минкари-заде Јахја ефендије, који је вршио ову дужност у периоду од 21. новембра 1662. до 21. фебруара 1674.

(Örstein Esirgen 2016, 925).¹³ Деца која су се изродила из брака муслимана и жене друге вере сматрају се муслиманима, али њихова мајка, по закону, није имала права да наследи мужа (Akyılmaz 2000, 98).

Ћерке

Према наследном праву, ћерка је добијала половину онога што је добијао син. То је у Курану и шеријату објашњено чињеницом да жена не мора да издржава супруга и породицу, док је мушкарцу то била обавеза (Bušatlić 1926, 131–158; Aličić 2012, 27; Fotić 2010, 105). Ћерке су често биле вољне да својој браћи продају наслеђену непокретну имовину, делове кућа или обрадиве земље, по повољној цени. Међутим, то наслеђе им не би било пренето док за њега не исплате фер тржишну цену (Jennings 1975, 101). Неке од њих су браћи добровољно уступале своје наследство (Fotić 2010, 93).

Мужеви и њихово претендовање на наслеђе често су били разлог због кога су се жене обраћале кадијском суду. Судски поступак који говори о извесној госпођи Месуде из Београда добар је пример. Она је 1711. године од оца наследила седам дућана у београдској махали Ахмет-аге, два млина, једну пекару у махали Ејнехан, у махали Ибрахим Челебије једну кућу и једну башту у махали Коска. Ова жена је очигледно потицала из богате породице, односно градске елите. Ово наследство дало је госпођи Месуде финансијску независност, а уз то и могућност да учествује у различитим друштвеним активностима. Међутим, када је њен супруг Мустафа-заде Ахмед покушао да присвоји њено богатство, госпођа Месуде се томе успротивила и тужила га суду, покушавајући да заштити своја права (BOA, A. DVNS. ŞKT. d. 57, s. 180).

Ћеркама наследницама проблем су често правили блиски рођаци и државни службеници. Ћерка Серхадли Мехмед-паше, Хатице, обратила се 1710. судијама Скопља и Кратова и изјавила да јој је ћехаја Али-паша из Београда запленио 1.370 куруша и чифтлике у селу Орља, као и да су јој у исто време њени нећаци запленили део наслеђа. Она се обратила суду и добила хуџет¹⁴ како би обезбедила своје интересе. Госпођа Хатице је своје рођаке тужила и румелијском казаскеру¹⁵ како би спречила да јој се овако нешто опет догоди (BOA, A. DVNS. ŞKT. d. 56, s. 243).

¹³ Међу осталим разлозима који су представљали препреку за наслеђивање били су статус роба, уколико је наведена особа убица покојног, разлика у месту пребивалишта (ако се ради о немуслиманској земљи) и др. (Schacht 1982, 170).

¹⁴ Судско решење, одлука.

¹⁵ Првобитно највиши судски ауторитет у Османском царству. Ширењем царства, од 1481. године, анадолијски казаскер контролише рад кадија у Анадолији, а румелијски у европском делу царства.

Ћерке су се заједно са својом браћом бориле и за наплату дугова од дужника својих умрлих очева. Тако су, на пример, ћерке умрлог алајбега¹⁶ Нумана заједно са својом браћом 1701. изашле пред кадије Београда, Рама и Видина и тражиле посредством суда од очевих дужника 2.400 куруша (BOA, A. DVNS. ŞKT. d. 33, s. 680).

У случајевима када би им располагање наслеђем било нарушено, жене су биле у стању да иду до Порте. Ћерка и синови Хасеки Мустафа-ага-задеа, који је умро у Београду, поднели су 1691. г. арзухал Порти и тражили имовину и земљу коју су наследили од оца. Као одговор на њихове захтеве издат је ферман, како би се спречило да њихово наслеђе буде отето или да случајно пређе у туђе руке (BOA, İE. AS. 26/ 2369, s. 1). Међутим, шест месеци после овог догађаја, наследница по имену Хатице опет је поднела молбу Порти и захтевала да се поново изда наредба београдском паши и мули¹⁷ да јој се да наведени иметак. Док се госпођа Хатице бавила овим судским поступком, она је водила један хан у Београду. Не изгледа да је Хатице, која је настојала да узме свој део од очевог наслеђа, то радила због економских потешкоћа. Она је била пример предузимљивих жена које су настојале да још више увећају своје богатство (BOA, İE. AS 26/ 2369, s. 2).¹⁸

Некада су судови заправо наносили штету женама и деци, у намери да их заштите (BOA, A. DVNS. ŞKT. d. 51, s. 343; BOA, A. DVNS. ŞKT. d. 58, s. 482). До такве ситуације је најчешће долазило када би деца остала без родитељског старања, а судови направили лош избор старатеља (*vasî*). Ћерка је касније, када би постала пунолетна (са 15 година), могла да се обрати суду и њена права би јој била враћена. Тако је малолетној Хатице, чији је отац умро у Београду и оставио јој дућан, суд одредио старатеља који је присвојио њено наследство. Године 1708, када је Хатице постала пунолетна, обратила се суду како би повратила свој иметак и сама управљала њиме (BOA, A. DVNS. ŞKT. d. 49, s. 294).¹⁹

Ако би имовина малолетне ћерке била продата без њеног пристанка, односно ако би је продао њен старатељ, суд је могао да поништи продају. Имовина би јој по хитном поступку била враћена (Jennings 1975, 67).

Жене су често путем наследства постајале власнице земљишног поседа (*çiftlik*), нарочито оне из виших слојева, које су биле блиске пашама, агама, војводама. Њихова дужност је била обрађивање/вођење тог поседа и плаћање свих обавеза држави. Дешавало се да неке од наследница буду малолетне и њима би био одређен старатељ. Хидир- ага, који је умро у Нишу,

¹⁶ Заповедник спахија у санцаку или ејалету.

¹⁷ Судија, доктор исламског права, титула високих представника улеме.

¹⁸ Сличан је и случај извесне Ајше из Београда, која се обратила царском дивану тражећи да јој се да наслеђе које јој припада, а налази се у Хасан-беговој махали. На крају је београдском мухафизу издата емирнама (BOA, İE. DH. 8/828 , s. 1).

¹⁹ За сличан судски процес видети: BOA, A. DVNS. ŞKT. d. 61, s. 149.

оставио је за собом малолетну ћерку Фатму, која је наследила његово имање у околини Истанбула. За њеног старатеља постављен је мухтар²⁰ Хасан Чавуш, син Абдулаха. Он је именовано извесног Јусуфа, сина Абдулаха, да управља тим имањем. Године 1618. старатељ поменуте Фатме дошао је на шеријатски суд у Истанбулу и пред сведоцима изјавио да је именована особа запосела наследство малолетног детета и користила га за своје интересе. Наиме, управник имања није пријављивао реалне приходе, нити је давао договорени део од прихода са наведеног земљишног поседа. Због тога је старатељ поменуте девојчице покушао да то да реши правним путем и заштити њену имовину (İstanbul Şeriyeye Sicili d. 03, c: 13, s: 190, h. 231).

Сестре

Жене су наслеђивале и као сестре. Њихов удео је зависио од тога да ли су рођене сестре, сестре по мајци или по оцу. Рођена сестра, уколико је само једна, наслеђивала је $\frac{1}{2}$ наследства. Ако их је више, међусобно би делиле $\frac{2}{3}$ наследства. Ако је умрла особа имала брата и сестру, у том случају би брат добио $\frac{2}{3}$, сестра $\frac{1}{3}$ наследства. Ако би имао деце, унуке, сестра прелази у другу категорију наследника и добија оно што претекне од наследства. Ако би имао синове, унуке, оца, деду, сестре остају лишене наслеђа (*Kur'an* 2001,105).

Једна жена из Крушевца, по имену Рабиа, обратила се Високој порти 1637. године, рекавши да је њен брат Мустафа-чауш умро у Мореји и да је она наследница његове оставштине. Међутим, мутеселим поменутог санџака Ибрахим запленио је 1.700 куруша у готовом и његове ствари и не жели да јој их да. Пошто је преварена, она је обавестила надлежне органе о томе, па је наређено да јој се изда ферман и да се поступи по султановом наређењу. Султанска заповест је да се поменути Ибрахим пошаље на Порту, како би се ова ствар решила и како би Рабиа дошла до свог наследства (BOA, MMD, h. 21, s. 7).

Сестре су некада улазиле у сукоб и са другим женским наследницама и тим поводом се обраћале суду. На пример, госпођа Умихан се 1713. обратила суду како би узела свој део наслеђа који јој је припао након смрти брата, па је дошла у сукоб са његовом женом (BOA, A. DVNS. ŞKT. d. 61, s. 375).

Мајке

Мајка је у три случаја могла бити наследница. Уколико би син имао породицу, децу, браћу и сестре, мајка би наслеђивала $\frac{1}{6}$ његовог иметка, исто као и отац. У случају да није имао своју породицу и браћу и сестре, мајка би добијала $\frac{1}{3}$ његовог иметка, а остатак би добио отац. Ако је имао супругу,

²⁰ Сеоски старешина, старешина махале.

онда би она узела свој део наслеђа, а мајка би од остатка узела 1/3 (*Kur'an* 2001, 77).²¹

Закључак

У 17. и 18. веку жене на Централном Балкану биле су битан чинилац друштва, иако на маргинама јавних збивања, и у сенци очева и мужева. Оне су наслеђивале као супруге, ћерке, сестре, мајке. Држава је настојала да им ово право никако не буде нарушено и његову реализацију је обезбеђивала помоћу судова.

Жене су најчешће наслеђивале некретнине, дућане, њиве, куће, млинове, пекаре, баште, винограде. Посебно су велика наследства добијале жене из војничких или трговачких породица. На тај начин, оне су имале шансу да активно учествују у друштвеном и економском животу и допринесу његовој динамици.

Неке од жена су нагомилавале богатство, неке су користиле свој иметак за оснивање вакуфа, у складу са етичким принципима ислама, а у корист шире заједнице. Међутим, већина жена се одлучивала на продају, као најлакше решење.

Необјављени извори

Başbakanlık Osmanlı Arşivi – İstanbul, Bab-ı Asafl, Divan-i Hümayun Sicilleri, Rumeli Ahkam Defterleri (BOA. A. DVNS. ŞKT. d.) 33, 39, 45, 49, 51, 52, 53, 56, 57, 58, 61, 66.

Başbakanlık Osmanlı Arşivi – İstanbul, İbnülemin Askeriye (İE. AS), no: 26.

Başbakanlık Osmanlı Arşivi – İstanbul, İbnülemin Dahiliye (İE. DH), no: 8.

Литература

Acar, H. İbrahim. 1994. *İslâm Aile Hukukunda Kadınlara Tanınan Haklar*. Doktora Tezi. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Akın, Zeki. 1950. "İslam Miras Hukukunun Umumi Esasları ve Osmanlı Kanunnamelerinde Buna Aykırı Hükümler." *Adalet Dergisi* c. 11: 1428-1446.

Akyılmaz, S. Gül. 2000. *Osmanlı Devleti'nde Eşitlik Kavramının Gelişimi*. Konya: Yayınlanmamış Profesörlük Çalışması.

²¹ Мајке су се често обраћале кадијском суду како би након смрти својих синова добиле свој део наслеђа. Нпр. BOA, A. DVNS. ŞKT. d. 52, s. 127; BOA, A. DVNS. ŞKT. d. 66, s. 320.

- Akyılmaz, S. Gül. 2007. “Osmanlı Miras Hukukunda Kadının Statüsü.” *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* XI (1-2): 471-502.
- Aličić, Ahmed. 2012. *Sidžili kadije kaze Novi Pazar: od 1766. do 1768.godine / s osmansko-turskoga jezika preveo i obradio Ahmed Aličić*. Sarajevo – Novi Pazar: Historijski arhiv, Istorijski arhiv „Ras”.
- Aydın, M. Akif. 1996. *İslam ve Osmanlı Hukuku Araştırmaları*. İstanbul: İz Yayınları.
- Aydın, M. Akif. 1996. “Osmanlı Toplumunda Kadın ve Tanzimat Sonrası Gelişmeler.” *Sosyal Hayatta Kadın*, 143-156. İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Aydın, M. Akif. 2002. „Osmanlı Hukukunun Genel Yapısı ve İşleyisi.” *Türkler* c. 10: 24–33.
- Bušatlić, Hafız Abdulah. 1926. *Porodično i nasljedno pravo muslimana (glavne ustanove i propisi)*. Sarajevo: Biblioteka Kulturno nasljeđe.
- Cin, Halil. 1979. *Eski ve Yeni Türk Hukukunda Tarım Arazilerinin Miras Yoluyla İntikali*. Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi.
- Çakır, Serpil. 1994. *Osmanlı Kadın Hareketi*. İstanbul: Metis yayınları.
- Čar-Drnda, Hatidža. 2004. „Vakufski objekti u Bosanskom sandžaku.” *Prilozi za orijentalnu filologiju* 52–53: 267–294.
- Döndüren, Hamdi. 1991. “Ashabü’l Feraiz”, *DİA*, c. 3, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı: 467;
- Efe, Ahmet. 2011. “İslam Miras Hukukunda Kadın-Erkek Hisselerinin Farklı Oluşu Üzerine Bir Değerlendirme.” *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 18: 157–168.
- Eren, Burçak, Can Dilek Girgin. 1996. *Osmanlı Kadını ve Yabancı Gezinler*. İstanbul: Milliyet Yayınları.
- Ergene, A. Boğaç, Ali Berker. 2009. “Inheritance and Intergenerational Wealth Transmission in Eighteenth-Century Ottoman Kastamonu: an Empirical Investigation.” *Journal of Family History* 34: 25–47.
- Farrare, Claude. 1977. *Türklerin Manevi Gücü*. İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser.
- Fontmagne, Durand. 1977. *Kırım Harbi Sonrasında İstanbul*. İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser.
- Fotić, Aleksandar. 2010. “Turski dokumenti o Rustem-pašinom vakufu i dvostrukom zakupu „icāratelyn“ u Beogradu.” *Mešovita grada (Miscellanea)* XXXI: 75–108.
- Gerber, Haim. 1980. “Social And Economic Position Of Women In An Ottoman City Bursa 1600–1700.” *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 12, No. 3: 231–244.

- İbn Battûta Tancî, Ebu Abdullah Muhammed. 2014. *İbn Battûta Seyahatnâmesi*. Çeviren– İstanbul: A. Sait Aykut, Yapı Kredi Yayınları.
- Imber, Colin. 2004. *Şeriatın Kanuna Ebussuud ve Osmanlı'da İslâm Hukuku*, çev. Murteza Bedir. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- İstanbul Şeriyeye Sicili d. 03, cilt: 13 (2010). İstanbul: ISAM Yayınları.
- İstanbul Şeriyeye Sicili d. 12, cilt: 16 (2010). İstanbul: ISAM Yayınları.
- Jennings, Ronald. 1975. "Women in early 17th Century Ottoman Judicial Records: The Shari'a Court of Anatolian Kayseri." *Journal of Economic and Social History of the Orient* 18: 53–114.
- Karaman, Hayreddin. 1996. *Mukayeseli İslam Hukuku, I*. İstanbul: Nesil Yayınları.
- Karateke, Hakan. 2005. "Legitimizing the Ottoman Sultanate: A Framework for Historical Analysis." In *Legitimizing the Order. The Ottoman Rhetoric of State Power*, eds. Karateke, Hakan, Maurus Reinkowski, 13–52. Leiden–Boston: Brill.
- Karčić, Fikret. 2011. *Studije o šeriatskom pravu i institucijama*, 2. dopunjeno izd. Sarajevo El-Kalem; Centar za napredne studije.
- Korkut, Besim. 2001. *Kur'an s prijevodom Besima Korkuta*. Sarajevo: El-Kalem.
- Marković, Biljana. 2007. *Justinijanov zakon: srednjovekovna vizantijsko-srpska pravna kompilacija*, Izvori srpskog prava, Beograd: Srpska akademija nauka i umetnosti, Odeljenje društvenih nauka, Čigoja štampa.
- Martykánová, Darina. 2009. "Matching Sharia and 'Governmentality': Muslim Marriage Legislation in the Late Ottoman Empire." In *Institutional Change and Stability: Conflicts, Transitions, and Social Values*, eds. Andreas Gémes et al., 153–175. Pisa: CLIOHRES.net.
- Maydaer, Saadet. 2006. "Osmanlı Klasik Döneminde Kadınların Servet Edinme Yolları (Bursa Örneği)." *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: XV, sayı: 2: 365–381.
- Meriwether, L. Margaret. 1997. "Women and Waqf Revisited: The Case of Aleppo, 1770–1840." In *Women in the Ottoman Empire: Middle Eastern Women*, ed. Madeline C. Zilfi, 128–152. Leiden: Brill.
- Orhonlu, Cengiz. 1997. "Kassâm." In *The Encyclopaedia of Islam*, Volume IV, 735–736. Leiden: Brill.
- Örstein Esirgen, Seda. 2016. "Aile hukuku ve mülkiyet ilişkileri açısından klasik dönem Osmanlı hukukunda gayrimüslim kadın." *Ankara Üniversitesi Hukuk Fak. Dergisi* 65 (3): 893–935.
- Osmanlı Arşivinde Şeyhülislam Fetvaları*. 2015. İstanbul: T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, Osmalı Arşivi Daire Başkanlığı, Yayın No: 139.

- Rabinowitz, I. Louis. 1972. “Levirate Marriage and Halizah.” *Encyclopedia Judaica*, 11: 122–131.
- Radford, F. Mary. 2000. „The Inheritance Rights of Women Under Jewish and Islamic Law.” *Boston College International and Comparative Law Review*, Volume 23, Issue 2: 162–163.
- Roded, R. Ruth. 1999. „Osmanlı tarihine cinsiyet açısından bakılması.” In *Osmanlı V*, 418–427. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- Schacht, Joseph. 1982. *An Introduction to Islamic Law*. Oxford: Clarendon Press.
- Şen, Mehmet Emin, Faruk Saltekin. 2012. “Osmanlı Toplumunda Kadınların Mahkeme Önündeki Hukuk Mücadelesi: 235 No’lu Seydişehir Şer’iyye Sicil Defterine Göre.” *Turkish Studies-International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 7/4: 2793–2807.
- Tucker, Judith. 1997. “The Fullness of Affection: Mothering in the Islamic Law of Ottoman Syria and Palestine.” In *Women in the Early Modern Middle East: Women in the Ottoman Lands, 1650-1850*, ed. Madeline Zilfi, 232–252, Leiden: Brill.
- Tucker, Judith. 2008. *Women, Family and Gender in Islamic Law*. Cambridge: Cambridge University Press.

Примљено / Received: 29. 1. 2019.

Прихваћено / Accepted: 20. 6. 2019.

Varia

Jelena Čvorović

Institute of Ethnography SASA, Belgrade
jelena.cvorovic@ei.sanu.ac.rs

Kathryn Coe

Professor Emeritus, IU Richard M. Fairbanks School of Public Health
Indiana University Purdue University Indianapolis
coek@iu.edu

Happy marriages are all alike: Marriage and self-rated health among Serbian Roma

We describe how self-rated health varies with gender, type of marriage (marriage of choice vs arranged marriage), and cultural traits among Serbian Roma. Data on 91 men and 113 women (self-reported health, demographics and family dynamics) were collected in 2016 in Roma communities in Belgrade, Serbia. Roma in arranged marriage differ on a number of variables in regard to Roma in marriage of choice but not in regard to self-rated health. Gender specific analyses revealed that arranged marriages appear adaptive for both males and females, but they seem to benefit the males and not females in terms of health. For Roma women, a non-subordinate status was the strongest predictor of relatively “good” subjective health. All healthy (happily married) Roma men are alike in that they think they have subordinate wives and all healthy (happily married) Roma women are alike in that they think they are non-subordinate to their husbands.

Key words: Roma, self-rated health, marriage, gender

Сви срећни бракови личе један другом: брак и самопроцена здравља међу Ромима у Србији

У овом раду испитујемо како самопроцена здравља варира у односу на пол, тип брака (брак по избору у односу на уговорени брак), и културу у популацији српских Рома. Подаци су прикупљени 2016. у ромским насељима у околини Београда (испитани 91 мушкарац и 113 жена), и обухватају самопроцену здравља, демографију и породичне односе. Самопроцена здравља се не разликује по типу брака, али постоје значајне разлике између Рома који живе у уговореном браку и Рома који су сами бирали брачне партнере. Уговорени бракови су адаптивни за оба пола, и доприносе бољем здравственом статусу мушкараца, али не и жена. За ромске жене, неподређени статус у браку је најважнији предиктор доброг здравља. Сви здрави (срећно ожењени) ромски мушкарци су слични по томе што мисле да имају подређене жене, а све здраве (срећно удате) Ромкиње су сличне по томе што сматрају да нису подређене својим мужевима.

Кључне речи: Роми, самопроцена здравља, брак, род

Introduction

This paper examines associations between type of marital union, i.e., marriage of choice vs. arranged marriage and self-rated health (SRH) of males and females living in a contemporary Serbian Roma society. The associations between health and whether people are in a marriage of their choice compared to an arranged marriage has not been a subject of much empirical interest. Marriage itself seems to improve health, at least for some outcomes (Murphy et al. 2007; Robles et al. 2014; but see Zheng & Thomas 2013), and it has been shown to increase self-rated health (Meadows et al. 2008; Williams & Umberson 2004). While this link between marriage and health may occur because healthy individuals are more likely to marry in the first place, it also is possible that marital relationships provide a buffer against various stressors including economic pressure, perceived control over life events, and experiences of racial discrimination (Lorenz et al. 1993; Crockett & Neff 2013). Whether or not this effect is found across racial/minority groups (Pienta et al. 2000; Koball et al. 2010) is unclear; however, studies conducted in East Asian countries suggests that marital satisfaction may be of greater importance in determining self-rated health than marriage itself (Chung & Kim 2016).

Roma/Gypsies, a diverse population of South Asian ancestry, migrated to Europe from northwest India between the 9th and 14th centuries (Gresham et al. 2001). At present, they are the largest European minority population, who are now best described as culturally and linguistically heterogeneous (FRA 2014). Across Europe, when compared with non-Roma, Roma experience poorer health across many outcomes usually attributed to socio-economic differences and access to health care (Željko et al. 2013). Over 147,000 Roma live in Serbia (Statistical Office of the Republic of Serbia 2013). Serbian Roma population is made of a complex mixture of groups; for the most part they have not intermarried with non-Roma and have retained their cultural traditions.

Historically, the Roma cultural traditions included a strong kinship system, endogamy and parental arrangement of the marriages of their adolescent children, confirmed by the kinship system (Pamporov 2010). Today, depending on the particular group affiliation, many Roma parents continue to arrange the marriages of their children; these arranged unions are negotiated by the families involved, and choice of marriageable partner is traditionally limited in an effort to enhance kinship and group solidarity (Čvorović 2011). Many Roma groups have a custom of bride price, as “payment about [for] the honor of the bride” (Pamporov 2010, 472). Roma from certain groups and families regard bride price as the prestigious custom which confirms their higher status within the Roma hierarchy. Young, virgin girls, from respectable families are sought after, and Roma have a saying: “Give me your gold and I will give you mine” (Čvorović 2004, 123), for a “true” girl, that is, a virgin. The amount of bride price varies; some Roma groups, pride themselves for having the priciest girls, for whom several thousands of euros might be paid. On the other hand, if the bride is known to have a chronic illness, disability or any condition that may affect fertility, the amount of money paid can be lower as is found in other societies with this custom (Taghizadeh et al. 2016). Poor males, those without

sufficient support and money to pay for a bride, while not completely left out from the marriage market, have to be satisfied with “second-hand” divorcees or with females who are unattractive in some other way.

Not all Roma arrange the marriages of their children, allowing, instead for “love marriages” and letting their children select a partner on their own. Even in these cases, however, some restrictions apply, especially in rural areas. Endogamy is still referred and dating is restricted. A girl’s virginity is assumed and reputation remains important (Čvorović 2004). The coexistence of these two marriage patterns, which are aimed at achieving the same end -- the acknowledged social purpose of reproduction -- provides a rich opportunity for comparative analysis of the effects of marriage (van den Berghe 1979; Fox 1975), including any possible health effects.

The association between health and marriage may be especially important for Roma, since due to the traditional early marriage practices, they spend a greater proportion of their lives married relative to the general European populations (Čvorović 2014; Bošnjak & Acton 2013; Berta 2013). In general, the literature that discusses arranged marriage outlines traditional practices and discusses the effect of those practices on women and girls. Many Roma women, regardless of the type of marriage, face inflexible gender roles; after marriage, the couple usually lives with the groom’s parents. The bride’s role is an “uneasy” one as her duties include maintaining her own kinship system as well as caring for her in-laws, performing household chores and producing grandchildren (Fraser 1992; Timmerman 2003). For many Roma women having children in marriage, and later on having a daughter in law, are the only socially endorsed routes for an improvement in status. Few studies have looked at the effect on health among males (Samad 2010), although limited evidence suggests that for some men, arranged marriage can result in serious physical and mental health problems (Samad & Eade 2003). To fill this gap, we will also explore gender differences over patterns of marriage that might affect health, and the differential responses that one or the other marriage type have on self-perceived health and well-being among Roma males and females. Availability of health care, discrimination, and Roma general health were examined in previous works (Coe & Čvorović 2017; Čvorović & Coe 2017).

To our best knowledge, this is the first study of marriage and SRH among the Roma. Even though family/marriage relationships have been described as the basis of Roma social life, the influence of marriage and effects on health within Roma communities have not been systematically investigated, as no research seems to have addressed the association of the type of marital union and subjective health. Thus, extending research on marriage and self-rated health to Serbian Roma, a disadvantaged Eastern European minority, not only adds to the cross-cultural marriage and health literature, it also increases our understanding of the interaction between health and marriage dynamics in socially marginalized ethnic minorities.

Fieldwork and methods

Fieldwork was conducted in 2016 in several mixed Roma communities (mixture of Roma groups, i.e., Chergari, Romanian Roma, and Serbian Gypsies) located in and around Belgrade, Serbia. The sample consisted of 204 adults (113 females and 91 males). The settlements were semi-urban, relatively poor, and recent, formed during the last twenty years. The majority of Roma in these settlements came to Belgrade in search of better job opportunities; only about 10% are “natives”. Less than 10 % of Roma in the sample were employed full-time, while the others derived their income from social welfare/child allowances and occasional “private” business (the gathering of old newspapers, iron and black-market dealings).

A questionnaire was developed that allowed for the assessment of demographic information (e.g., age, gender, religion, educational level, marital status, level of socioeconomic status-SES, based on employment and income, and residence pattern) and for the collection of data on BMI (height and weight), with data on stature and body mass collected using standard protocol (Gallagher et al. 2009). Further, females were asked about life history variables, such as age at first menarche, age at first marriage, age at first reproduction, number of children, abortions and miscarriages, and age at last birth.

Health status of self was assessed with a question “how is your health in general” with responses ranging from “very good” to “good-average” and “poor” (Čvorović & Coe 2017). SRH has been shown to be a strong predictor of mortality, and it is becoming one of the most popular indicators of population health (Golini & Egidi 2016). Based on individual perception rather than objective assessment, SRH reflects individual’ consideration of many more factors than it is usually possible to include in a survey or even to gather in a routine clinical examination: for instance, self-rated (poor) health was also strongly associated with (un)happiness (Liu et al. 2016).

Given the lack of a cultural consensus regarding what is or is not disease (Elliot 2004), and the fact that many Roma tend to equate “good” health with being able to carry on with the daily tasks “on one’s feet”, regardless of the symptoms they may have (Coe & Čvorović 2017), we asked study participants whether their doctor had told them they have a chronic disease (the responses were 1 for “Yes”, i.e., poor health/presence of chronic disease and 2 for “No”, i.e., good health/absence of chronic disease) (Reile & Leinsalu 2017), as chronic diseases are typically associated with poor SRH (Jylhä et al. 2006).

In addition, SRH questions also focused on daily levels of stress, smoking and alcohol consumption, and for both genders, family dynamics. We included a number of questions regarding traditional Roma culture and family background experiences -- levels of kinship support and kinship hierarchical relationship within one’s family (levels of gender autonomy, including status of men and women within a family, and gender-related power differences in decision making). For instance, previous studies in low- and middle-income countries have found that women's sta-

tus within the household can be an important force impacting the health, longevity, and mental and physical capacity of women. Little is known about this issue in the Balkans (Sado et al. 2014; Čvorović 2008). In this study, the interactions were addressed through a semi-structured questionnaire, with both fixed and open-ended questions, focusing on everyday Roma experiences.

All associations were tested using two-tailed tests, with statistical significance set at $p < .05$. In addition, we used chi-square tests and multiple regression for additional analyses due to the gender specifics in the sample.

Results

The sample consisted of 204 Roma: 91 males and 113 females, age 21–69, and averaging 42 years. All participants reported having both an Identification Card and Health Card. The educational attainment was low; average years of formal schooling was 4.95. (± 23.16). When participants were asked to rate their SES within the communities, 49% said they are “very poor” (depended on social assistance for income), 42.6% said they are “average poor” (combined informal work with social assistance), while only 8.3% reported “above average” SES within their communities (full time jobs).

“Good” health was reported by the majority of Roma participants; 67.2 % reported not having received a physician diagnosis of chronic disease. When they had been diagnosed with a chronic disease (32.8%), the most common problem was cardiovascular disease (hypertension), followed by diabetes, asthma and thyroid problems for women.

In regard to health risks, most participants reported smoking over one pack of cigarettes per day (81.3% of males and 85% of females). The majority (85.7%) of males and almost one third of females (24%) reported drinking alcohol on a daily basis. Daily level of stress was reported 4.2 (low=1, high =5).

One’s family and extended kin, for the majority of Roma, are the main source of social support. The mean score for mutual kin support (low=1, high =5) was 3.65 (± 1.64). Other family dynamics variables, including status within a family, reasons for family dispute, and power decision in family/marriage indicate that most participants perceive Roma females as having a subordinate status within a family (68%). The most common reason for family dispute was money spending (38%), followed by spousal jealousy (24%), and children (upbringing) (18%); while most decisions in marriage were reached jointly by the whole family (44%), followed by husband only (28%) or in laws (13.2%) for females.

The majority of Roma participants were married: 94.1%; 2.9% of females were widowed and 2.9% were divorced. Almost one quarter of participants (23%) had been married more than once. All marriages were (within subgroups) endogamous. Approximately half of the participants were in arranged marriages -- 46.2% (42) males and 53.1% (60) females and half were in marriages of choice -- 53.8% (49) males and 46.9% (53) females. Only one male and one female reported being

married against their will. All of the arranged marriages involved the payment of a bride price, with the amount of payment varying among groups and families and depending on fluctuating economic circumstances.

The majority of participants (62% of women and 71% of the men) approved of arranged marriage, with many arguing that this custom is a “true”/Roma tradition, and that as such it benefits everybody. For those women who approved of arranged marriage, several issues were important – the financial/economic aspects (“the most important is to get married into a good house, with enough money, where everybody has enough food to eat every day”) and the social aspects. A woman with a marriageable daughter argued that

“...Families should know each other, it is imperative to know where you are sending your child, how they will treat her; If they pay a lot of money for a girl, that means that her mother in law will look after her like she is her own child; If a family cannot arrange a marriage, it means it is not a good family, has bad blood [illness run in a family], or no one wants you.”

Many women emphasized it was a matter of prestige to marry into a certain family with good reputation:

“I married into X family, I was just a child, but my parents chose this particular family because they were well-known as good and honest people, they treat me well, and my children too.”

Those who disapproved of the traditional of arranging marriages argued “it is a thing of the Roma past” and pride themselves in having made a marriage of choice instead. One Roma male in his twenties, referring to bride price and the general widespread unemployment in Roma settlements, was happy that his “people” (his Roma group) do not practice arranged marriage anymore: “... considering how poor I am, I would never be able to get married”. Several women stated that for them the type of marriage did not make a difference at the end because “you will be chained to the stove and broom one way or the other”. Many women reported that they met their husbands on the day of their “wedding.” As one 43 year old woman reported:

“I thought it would be difficult to live with someone you see for the first time in your life, but I got used to it. I got married like that, I saw my husband at our wedding day, and everything turned out good. We are still married, we have six children together and my mother in law was very kind to me, like a second mother. My kids turned out fine. It is really important to listen and obey, and to bear children, then they [your new family] will accept and protect you, like you are one of them, that’s how you acquire a family.”

A woman who chose her own husband commented how in “the past” girls were much better brought up:

“We were raised to think that a woman should be subordinate, we never went to school but we thought that was how it should be. It is different now, young women are running around, all want to work

outside their home while their children are out on the streets. That is no good. I was beautiful in my youth, I could chose, and I chose my husband but he turned out to be an alcoholic.”

Several other women in marriage of choice stated being “in love” as the underlying reason for their respective choices. The majority of women in both type of marriages stated that a husband should be “a keeper of his own family”, provider for his wife and children, from a good, respectable family.

Most males, regardless of marriage type, stated that a wife should be first and foremost a good housewife (good mother, good wife), and several of them jokingly said that their wives would be perfect if only they talked less. A male in his thirties reported that he had married a girl that his father had chosen for him:

“My father went there [to another town, in a house visit to certain family with marriageable females] and there were three sisters, the youngest was the most expensive [the highest amount of money for bride price], but she was too thin, then the middle one and the oldest one, she was the least expensive but she was fat. My old man decided on the middle sister. And he got it right.”

According to this male, money for bride price comes from various sources, “formal and informal”; his family was able to pay for his bride thanks to “private” copper business his family was known for. Other pointed out to the help of relatives, savings for this occasion and “private” businesses involving iron and other metals.

Many males, both from arranged and marriage of choice, argued that in spite of a wife’s seemingly inferior position, their wives are “in command”: “I always ask my wife, what to buy, what to wear and what to do”, explains a male in arranged marriage. The majority of males stated they would never give away their daughters (without arranged marriage) without knowing the family and in laws. “Arranged marriages are good, our tradition,” explained one male, “because of these unions, we have an increase of natality and we [the families involved] always help each other”. Regarding divorce, the majority of males and females said it was the husbands’ drinking habit that caused the marriage breakdown.

We began by dividing the entire sample by the type of marriage, free choice vs. arranged, and tested the associations with two-tailed tests. Roma in arranged marriages differ significantly from Roma in marriages of choice; these differences are summarized in Table 1.

Both males and females in arranged marriages received social assistance more frequently than do individuals in marriages of choice. The majority of individuals in arranged marriage were Muslims who lived with family members and enter into their first marriage at younger ages. Both males and females in arranged marriages were more likely to perceive that women has a subordinate status in a family/marriage than did individuals in marriages of choice; furthermore, these males and females also more strongly supported the custom of having marriages arranged by parents and families. Finally, both males and females in arranged mar-

riage reported having, on average, fewer divorces than individuals in marriage of choice (12.7% vs 33.3%).

In regard to the rest of the variables (i.e., age, gender, education levels, SES, employment, SRH/prevalence of chronic disease, smoking and alcohol consumption, level of daily stress, levels of kinship support, decision in family, reasons for family dispute) there were no differences between the group of Roma in arranged and the group of Roma who were in marriage of choice.

Next, we divided the sample into males in arranged vs. free marriage choice. Males in arranged marriages were predominantly Muslim and they divorced less often than did males in a free marriage (21.4% vs. 34.6%). These males also had lower BMI than do males in marriage of choice ($p=.007$; on average: 25.06 $SD\pm 1.71$ vs. 25.64 $SD\pm 1.92$), and they were less likely to smoke ($p=.024$). Additionally, chi-square tests showed a statistically significant difference ($p = .049$) in health between males in arranged vs. males in marriage of choice; males in arranged marriages reported fewer cases of diabetes and hypertension than did males in a marriage of choice. Only 6.8% of males in arranged marriage reported diabetes vs. 18.4% males in marriage of choice; 20.5% males in arranged marriage reported having hypertension vs. 21.4% males in marriage of choice. However, males in arranged marriage reported more asthma than did males in marriage of choice: 9.1% vs. 5.6%.

In Table 2 we present the differences between females in arranged vs. females in marriage of choice. Females in arranged marriage received more social assistance than do females in a marriage of choice. The majority of females in arranged marriage were Muslims and they lived with more kin. Furthermore, the women in arranged marriages were married at younger ages, were less likely to divorce (6.6% vs 37.7%), were younger at age of first birth (16.88^{SD± 0.72} vs. 17.72^{SD± 1.85}) and older at the age at last birth (27.59^{SD± 4.76} vs. 25.51^{SD± 3.65}). These women also experienced more pregnancies (8.25^{SD± 3.09} vs. 6.23^{SD± 3.31}), more full term pregnancies (4.22^{SD± 1.57} vs. 3.42^{SD± 1.38}), and had more surviving children (4.19^{SD± 1.53} vs. 3.35^{SD± 1.34}) than did females in marriage of choice. These women also were stronger in their support of having a marriage arranged by parents and families, and finally, they were more likely to perceive women as having subordinate position in a family more than were females in marriage of choice.

We found no other statistical differences in regard to the other variables (age, SES, BMI, self-rated diagnosis of chronic disease, age at first menarche, smoking, daily stress levels, kin support, decision in family/marriage and reasons for dispute in family). It is of interest that the reasons given for a family dispute and power decisions in marriage/family did not differ by the type of marriage, but they did differ by gender. The majority of Roma females, regardless of the marriage type, stated that the most common cause of family dispute is husbands' drinking and jealousy, while males claimed they are most likely to argue about their wives' spending habits. The majority of females (almost 80%) perceived themselves as subordinate at home which was associated with the fact they seemed to have less

power in decision making within a home. The majority of males (almost 60%) argued the opposite.

In addition to two-tailed tests, we used simple linear regression to predict the value of a dependent variable, “self-rated prevalence of chronic disease,” among Roma females. Single, independent variables were age, social assistance, SES, employment, health care utilization, religion, type of marriage, kinship support, position in a family, age at first marriage, age at first and last birth, total number of pregnancies, number of surviving children, number of abortions and miscarriages, height and weight, smoking and drinking, and daily level of stress.

In the linear regressions, several variables (age, type of marriage, age at first menarche and age at first and last reproduction, height, weight, SES, total number of pregnancies, smoking and drinking and position in a family) reached statistical significance with varying but mostly weak degrees of correlation in regard to prevalence of chronic disease. Other variables (religion, employment, health care utilization, age at first reproduction, surviving children, abortions and miscarriages, daily level of stress, education, receiving social assistance, and kinship support) were not found to be statistically significant.

In the multiple regression model, in regard to the variables with statistical significance, status/position in a family/marriage showed both strong correlation and statistical significance regarding self-rated prevalence of chronic disease (see Table 3). The regression model showed that self-rated prevalence of chronic disease rose with age, and independent variables “age at first menarche”, and “age at last birth”, were positive and significant, The independent variables “age at first birth” and “smoking” were negative but significant; however, these variables influenced dependent variable/chronic disease less than the independent variable “(subordinate) position in a family,” with a higher coefficient of .233. That is, for Roma women, regardless of the marriage type, a non-subordinate status within the family was the strongest predictor of relatively “good” subjective health as identified by the reported absence of chronic disease.

Discussion

This is the first study to assess SRH (prevalence of chronic disease) and its association to the type of marriage, arranged vs. marriage of choice, among Roma.

Our findings suggest several important points. In the current study, the Roma perceived themselves to be relatively healthy. Only one third of participants reported their health as “poor”, with the most common complaints being hypertension and diabetes. In regard to the type of marriage for the sample as a whole, and with respect to SRH, the Roma in arranged marriages and marriage of choice did not differ. On a number of other variables, the Roma differed significantly. The majority of Roma in arranged marriages were Muslims, living in an extended families. In addition to polygyny, religion (Islam) and extended family residential pattern are two well-known factors that influence this type of marriage (Hartung et al. 1982;

Fraser 1992). The Roma in arranged marriages entered the first marriage earlier, but were less likely to divorce than were those individuals who selected their own partners. Early marriage is customary in many cultures with arranged marriages, in different non-religious and religious contexts (Applebaum 1995; Talbani & Hasanali 2000; Hense & Schorch 2013). Regarding marriage stability, our finding is consistent with patterns of global divorce rates; in 2013, the global divorce rate for arranged marriages was 6 %, a significantly low number compared to the 55 % divorce rate for marriages in which people find each other on their own and romance is the foundation (Lee 2013; Epstein et al. 2013). Additionally, both males and females in arranged marriages perceived women as having a subordinate status in a family/marriage and they also supported more the custom of having arranged marriage by parents and families (more so than Roma in marriage of choice).

When we divided the sample by the type of marriage into males and females, in addition to the shared characteristics such as religion, we found that Roma males and females differ in a number of variables. Males' gender specific variables showed that males in arranged marriages had lower BMI than males in marriage of choice, and they were less likely to smoke. Drinking, BMI and smoking are well known risk factors influencing overall health (Fine et al. 2001; Barclay et al. 2008). In regard to SRH (diagnosis of chronic disease), males in arranged marriages reported better health, i.e., lower prevalence of diabetes and hypertension than did males in marriage of choice.

In regard to females gender specifics, females in arranged marriage received more social help than did females in a marriage of choice; females in arranged marriages lived in larger households as they lived with more kin. Furthermore, these women reproduced for a longer period of time, as they were married at a younger age, gave birth at a younger age, but were more likely to experience their last birth at an older age. They also had more pregnancies, more completed pregnancies and more surviving children. In regard to health risk behaviors, they drank less frequently. They were more likely to support the custom of having a marriage arranged by parents and families. Finally, the women in arranged marriages were more likely to perceive women as having subordinate position in a family than were females in marriage of choice. Additional analyses revealed that for Roma women, regardless of the marriage type, a non-subordinate status within the family was the strongest predictor of relatively "good" subjective health. In addition to the status, age and reproductive variables: age at first menarche, age at first birth and last birth, along with (non) smoking also exerted an influence on self-rated health.

We were unable to find studies that directly compare self-rated health status in arranged vs. marriage of choice, but our findings are consistent with what is known to be a selection criteria for marriage in societies with arranged marriages. Health, in addition to family alliances, stands out as one of the most important criteria (Xu et al. 2000; Stephens 1963). In general, young people with undesirable behaviors and characteristics (e.g., hard drug use, obesity, and short stature) do have lower marriage rates than do their healthier counterparts (Goldman 2001). The available data on arranged marriages point out that the mate selection process could be the main factor in creating large differences in life span (Goldman 1993). In cul-

tures with traditional arranged marriages, unhealthy individuals could not get married, thus leading to a greater number of healthy individuals in the married population (Ikeda et al. 2007). In South Asian countries such as India, a diagnosis of diabetes can hinder a young female's marriage prospects, as families preferentially arrange marriages to "healthy" individuals without barriers to bearing children (Goenka et al. 2004).

Furthermore, arranged marriages among Roma when combined with bride price, may serve as a form of social selection— fitter Roma females are chosen for marriage by socially/economically successful Roma males, and this process of assortative mating in turn may create gradients in their offspring (Blane et al. 1993). Bride price, besides allowing for "screening" the financial resources and abilities of the future in laws (Apostolou 2008) serves to additionally differentiate among Roma groups, while the preferred endogamy further socially separates not only one Roma group from another but also from non-Roma as well. We did not find significant differences regarding self-rated SES in this sample, but given Roma dependence on government benefits, it is possible that economic differences were underreported.

Why do we observe the relationship between SRH and type of marriage among Roma males but not among Roma females? In our sample of Roma women, regardless of their marriage type, a non-subordinate status within the family was the strongest predictor of relatively "good" subjective health. One possible explanation is that Roma females perceive their status in a family as being so low that the type of marriage does not make a difference in everyday life. For women, growing older, variations in marital quality and having a low education negatively impacts self-rated health (Golini & Egidi 2016). On top of all this, married women assume many more of the burdens of family life than married men and show greater physiological responses to relational conflict (Brines 1994; Greenstein 2000). This uneven "load" sharing could be metabolically costly resulting in negative physical outcomes (Sbarra 2009), as a perceived woman's status rises and falls over her life cycle (Das Gupta 1995). The majority of women in our sample, regardless of the type of marriage, were middle aged, unschooled housewives with long reproductive periods resulting in numerous children. They also lived among extended family members who all required their attention on a daily basis. Only those Roma women who perceived themselves outside the stereotypical female gender role, reported their health as "good".

And although we did not find the direct link between the type of marriage and kin support, marriages in which spouses were selected by their families may benefit more from the approval and support of family members, and in turn, this family support may improve marital quality (Applbaum 1995; Allendorf & Ghimire 2013). This could be another possible explanation for better SRH of Roma males in arranged marriage-- the quality of marriage relationship is also linked to health: among the married, those in distressed marriages are in poorer health than those in non-distressed marriages (Umberson et al. 2006). So, is it possible that we are seeing "Happy marriage, happy life" among Roma males with subordinate wives?

Cross-culturally, marriages in which the husband dominates the wife in economic contributions, nonverbal behavior, and decision making tend to be more satisfying (Weisfeld & Weisfeld 2002). In addition, a (happily) married wife may be highly motivated to provide care and practical support to her husband, such that even an unhappily married man may receive practical benefits that enhance his overall well-being (Carr et al., 2014).

Arranged marriage, as a “true” Roma tradition, was approved by the majority of both males and females in our sample. For a marriage to be happy, several key aspects must be met, such as good health (Bornmann & Marx 2011) and in the case of Roma, family dynamics. To paraphrase Tolstoy’s famous quote on happy marriage (“Happy families are all alike; every unhappy family is unhappy in its own way”), all happily married Roma men are alike in that they think they have subordinate (house) wives (if only they talk less) and all happily married Roma women are alike in that they think they are non-subordinate to their husbands.

For Roma males, we found support both for selection into marriage and for protective effects of marriage (Murray 2000). Both Roma males and females in arranged marriage engage in fewer risk behaviors -- drinking (females) and smoking (males) -- when compared with their counterparts. Health-related (risk) behaviors for both males and females in arranged marriages, BMI for males in arranged marriages and (non)subordinate position for females regardless of the marriage type influenced SRH. Furthermore, arranged marriages appeared adaptive for both males and females, in that they had more offspring, but they seemed to benefit the males and not females in terms of health.

These findings depend on whether males and females perceive and reported their health conditions in the same way (Crimmins et al. 2010). As we have seen, the same cultural variables influenced subjective health and wellbeing among Roma males and females in different ways. Furthermore, the study sample included volunteer participants while variables were self-reported, which may have led to numerous biases; additionally, given the heterogeneity of Roma, within other groups the overall findings may differ from the ones observed here. Finally, because type of marriage is likely to be both a cause and a consequence of self-rated health among Roma, future studies on marriage and health should focus on sorting out the influences of selection and protection in order to separate the underlying influence of marriage on health.

Declarations

Ethical Approval. Informed consent was obtained from all participants. Approval to conduct a study of human subjects was awarded by the Institute of Ethnography SASA research committee.

Tables

Table 1. Differences by type of marriage:
arranged vs. free choice for the whole sample

Variables	Sig. (2-tailed)
Age	.485
Gender	.225
Social assistance	.000
Religion	.000
Marriage status	.792
SES	.322
Number of marriages	.001
Age at first marriage	.031
Employment	.071
Members per household	.000
SR Diagnosis of chronic disease	.099
Kin support	.058
Smoking	.204
Drinking	.727
Daily level of stress	.133
Women subordinate position	.050
Decision in family	.179
Disputes in family	.594
Arranged marriage attitude	.001

Table 2. Differences females in arranged vs free marriage

Variables	Sig. (2-tailed)
Age	.160
Social assistance	.001
Religion	.000
SES	.621
Number of marriages	.012
Age at first marriage	.020
Members per household	.009
BMI	.420
SR diagnosis of chronic disease	.375
Age at first menarche	.524
Age at first birth	.005
Age at last birth	.007
Number of pregnancies	.001
Number of full pregnancies	.001
Number of surviving children	.000
Smoking	.143
Drinking	.012
Daily level of stress	.098
Kin support	.861
Disputes in family	.137
Decision in family	.125
Women subordinate position	.031
Arranged marriage attitude	.001

Table 3. Multiple regression Roma women/predictors of chronic disease

	Unstandardized Coefficients		Standardized Coefficients		Sig.
	B	Std. Error	Beta	t	
Number of pregnancies	-.009	.014	-.070	-.647	.519
Age	.015	.003	.429	4.201	.000
SES	.021	.062	.028	.343	.732
Type of marriage	.053	.077	.061	.695	.488
Age at first menarche	.059	.034	.135	1.726	.047
Age at first birth	-.039	.021	-.161	-1.837	.049
Age at last birth	.046	.010	.448	4.767	.000
Smoking	-.006	.003	-.178	-2.177	.032
Drinking	.118	.107	.086	1.095	.276
Subordinate position in a family	.233	.097	.187	2.410	.018
Weight	.006	.004	.119	1.358	.177
Height	.007	.007	.096	1.110	.269

References

- Allendorf, Keera, & Dirgha J. Ghimire. 2013. “Determinants of marital quality in an arranged marriage society.” *Social Science Research* 42(1): 59-70.
- Appelbaum, Kalman D. 1995. “Marriage with the proper stranger: arranged marriage in metropolitan Japan.” *Ethnology* 34(1): 37–51.
- Apostolou, Menelaus. 2008. “Bridewealth and brideservice as instruments of parental choice.” *Journal of Social, Evolutionary and Cultural Psychology* 2(3): 89-102.
- Berta, Peter. 2013. “Classification struggles, moral criticism and the interethnic trade of prestige goods between two Romanian Roma groups.” *Journal of Consumer Culture* 13(3): 337-365.
- Barclay, Alan W., Peter Petocz, Joanna McMillan-Price, Victoria M. Flood, Tania Prvan, Paul Mitchell & Jennie C. Brand-Miller. 2008. “Glycemic index, glycemic load, and chronic disease risk—a meta-analysis of observational studies.” *The American Journal of Clinical Nutrition* 87(3): 627-637.
- Blane, David, George Davey Smith, & Mel Bartley. 1993. “Social selection: what does it contribute to social class differences in health?” *Sociology of Health & Illness* 15(1):1-15.
- Bornmann, Lutz, & Werner Marx. 2011. “The Anna Karenina principle: A concept for the explanation of success in science.” <https://arxiv.org/ftp/arxiv/papers/1104/1104.0807.pdf>

- Bošnjak, Branislava, & Thomas Acton. 2013. "Virginity and early marriage customs in relation to children's rights among Chergashe Roma from Serbia and Bosnia." *The International Journal of Human Rights* 17(5-6): 646-667.
- Brines, Julie. 1994. "Economic dependency, gender, and the division of labor at home." *American Journal of Sociology* 100(3): 652-688.
- Carr, Deborah, Vicki A. Freedman, Jennifer C. Cornman & Norbert Schwarz. 2014. "Happy marriage, happy life? Marital quality and subjective well-being in later life." *Journal of Marriage and Family* 76(5): 930-948.
- Crockett, Erin E., & Lisa A. Neff. 2013. "When Receiving Help Hurts: Gender Differences in Diurnal Cortisol Responses to Spousal Support." *Social Psychological and Personality Science* 4: 190-197.
- Chung, Woojin, & Roel Kim. 2014. "Does marriage really matter to health? Intra- and inter-country evidence from China, Japan, Taiwan, and the Republic of Korea." *PloS One* 9(8): p.e104868.
- Coe, Kathryn, & Jelena Čvorović. 2017. "The Health of Romanian Gypsy Women in Serbia." *Health Care for Women International* 38(4): 409-422.
- Crimmins, Eileen M., Jung Ki Kim, & Aida Solé-Auró. 2011. "Gender differences in health: results from SHARE, ELSA and HRS." *The European Journal of Public Health* 21(1): 81-91.
- Čvorović, Jelena. 2004. *Gypsy Narratives: From Poverty to Culture*. Belgrade: Institute of Ethnography, Serbian Academy of Sciences and Arts.
- Čvorović, Jelena. 2008. "Women's autonomy and domestic violence in the Sandžak region." *Bulletin of the IE SASA* 56 (1): 133-153.
- Čvorović, Jelena. 2011. "Juvenile marriages, child-brides and infant mortality among Serbian Gypsies." *Bulletin of the IE SASA* 59(2): 27-44.
- Čvorović, Jelena. 2014. *The Roma: A Balkan Underclass*. London, UK: Ulster Institute for Social Research.
- Čvorović, Jelena, & Kathryn Coe. 2017. "Reproductive Investment and Health Costs in Roma Women." *International Journal of Environmental Research and Public Health* 14(11): 1337. doi:10.3390/ijerph14111337
- Čvorović, Jelena, & Kathryn Coe. 2017a. "Visiting" close kin abroad: migration strategy of the Serbian Roma". *Journal of Gypsy Studies*.1 (1):17-29.
- Elliot, Carl. 2004. *Better than well: American medicine meets the American dream*. New York: W.W. Norton.
- Epstein, Robert, Mayuri Pandit, & Mansi Thakar. 2013. "How Love Emerges in Arranged Marriages: Two Cross-cultural Studies." *Journal of Comparative Family Studies* 44(3): 341-360.

- Fine, Lawrence J., G. Stephane Philogene, Robert Gramling, Elliot J. Coups & Sarbajit Sinha. 2004. "Prevalence of multiple chronic disease risk factors: 2001 National Health Interview Survey." *American Journal of Preventive Medicine* 27(2): 18-24.
- Fox, Greer Litton .1975. "Love match and arranged marriage in a modernizing nation: Mate selection in Ankara, Turkey." *Journal of Marriage and the Family* 37 (1):180-193.
- Fraser, Angus. 1992. *The Gypsies*. Oxford: Blackwell.
- FRA. 2014. Roma survey – Data in focus European Union Agency for Fundamental Rights. <http://fra.europa.eu/en/publication/2012/situation-roma-11-eu-member-states-survey-results-glance>, accessed May 17 2018
- Gallagher, Andy, Jelena Čvorović, & Goran Štrkalj. 2009. "Body mass index in Serbian Roma." *HOMO-Journal of Comparative Human Biology* 60(6): 567-578.
- Goenka, N., L. Dobson, V. Patel, & P. O'Hare. 2004. "Cultural barriers to diabetes care in South Asians: arranged marriage–arranged complications?" *Practical Diabetes International* 21(4): 154-156.
- Goldman, Noreen. 1993. "The perils of single life in contemporary Japan." *Journal of Marriage and the Family* 55 (1): 191-204.
- Goldman, Noreen. 2001. "Social inequalities in health." *Annals of the New York Academy of Sciences* 954(1): 118-139.
- Golini, Natalia, & Viviana Egid. 2016. "The Latent Dimensions of Poor Self-Rated Health: How Chronic Diseases, Functional and Emotional Dimensions Interact Influencing Self-Rated Health in Italian Elderly." *Social Indicators Research* 128(1): 321-339.
- Greenstein, Theodore N. 2000. "Economic dependence, gender, and the division of labor in the home: A replication and extension." *Journal of Marriage and Family* 62(2): 322-335.
- Gresham, David, Bharti Morar, Peter A. Underhill, Giuseppe Passarino, Alice A. Lin, Cheryl Wise, Dora Angelicheva, et al. 2001. "Origins and divergence of the Roma (gypsies)." *The American Journal of Human Genetics* 69(6): 1314-1331.
- Gupta, Monica Das. 1995. "Life course perspectives on women's autonomy and health outcomes." *American Anthropologist* 97(3): 481-491.
- Hartung, John, Mildred Dickemann, Umberto Melotti, Leopold Pospisil, Eugenie C. Scott, John Maynard Smith & William D. Wilder. 1982. "Polygyny and inheritance of wealth [and comments and replies]." *Current Anthropology* 23(1): 1-12.

- Hense, Andrea, & Marén Schorch. 2013. "Arranged Marriages as Support for Intra-ethnic Matchmaking? A Case Study on Muslim Migrants in Germany." *International Migration* 51(2): 104-126.
- Ikeda, Ai, Hiroyasu Iso, Hideaki Toyoshima, Yoshihisa Fujino, Tetsuya Mizoue, Takesumi Yoshimura, Yutaka Inaba, & Akiko Tamakoshi.. 2007. "Marital status and mortality among Japanese men and women: the Japan Collaborative Cohort Study." *BMC Public Health* 7(1): 73.
- Jylhä, Marja, Stefano Volpato, & Jack M. Guralnik. 2006. "Self-rated health showed a graded association with frequently used biomarkers in a large population sample." *Journal of Clinical Epidemiology* 59(5): 465-471.
- Koball, Heather L., Emily Moiduddin, Jamila Henderson, Brian Goesling, & Melanie Besculides. 2010. "What do we know about the link between marriage and health?" *Journal of Family Issues* 31(8): 1019-1040.
- Lee, Ji.Hyun., 2013. "Modern lessons from arranged marriages." New York Times. Jan 18th <http://tony-silva.com/eslefl/miscstudent/downloadpagearticles/lessonsarrangedmarriages-nyt.pdf>. Accessed June 13 2018
- Liu, Bette, Sarah Floud, Kirstin Pirie, Jane Green, Richard Peto, Valerie Beral, & Million Women Study Collaborators. 2016. "Does happiness itself directly affect mortality? The prospective UK Million Women Study." *The Lancet* 387(10021): 874-881.
- Lorenz, Frederick O., Rand D. Conger, Ruth B. Montague, & K. A. S. Wickrama. 1993. "Economic Conditions, Spouse Support, and Psychological Distress of Rural Husbands and Wives1." *Rural Sociology* 58(2): 247-268.
- Meadows, Sarah O, Sara S. McLanahan, & Jeanne Brooks-Gunn. 2008. "Stability and change in family structure and maternal health trajectories." *American Sociological Review* 73(2): 314-334.
- Murray, John. E. 2000. "Marital protection and marital selection: Evidence from a historical prospective sample of American men." *Demography* 37: 511-521.
- Murphy, Michael, Emily Grundy, & Stamatis Kalogirou. 2007. "The increase in marital status differences in mortality up to the oldest age in seven European countries, 1990–99." *Population Studies* 61(3): 287-298.
- Pamporov, Alexey. 2007. "Sold like a donkey? Bride-price among the Bulgarian Roma." *Journal of the Royal Anthropological Institute* 13 (2): 471–476.
- Pienta, Amy Mehraban, Mark D. Hayward, & Kristi Rahrig Jenkins. 2000. "Health consequences of marriage for the retirement years." *Journal of Family Issues* 21(5): 559-586.
- Reile, Rainer, & Mall Leinsalu. 2017. "Ethnic variation in self-rated health–mortality association: Results from a 17-year follow-up study in Estonia." *Medicina* 53(2): 114-121.

- Robles, Theodore F. 2014. "Marital quality and health: Implications for marriage in the 21st century." *Current Directions in Psychological Science* 23(6): 427-432.
- Sado, Lantona, Alma Spaho, & David R. Hotchkiss. 2014. "The influence of women's empowerment on maternal health care utilization: Evidence from Albania." *Social Science & Medicine* 114:169-177.
- Samad, Yunas. 2010. "Forced marriage among men: An unrecognized problem." *Critical Social Policy* 30(2): 189-207.
- Samad, Yunas, & John Eade. 2002. "Community Perceptions of Forced Marriage." London, UK: Community Liaison Unit, Foreign and Commonwealth Office. https://bradscholars.brad.ac.uk/bitstream/handle/10454/4133/forced_marriages_research_report-1.pdf?sequence=1, accessed April 12 2018
- Sbarra, David. A. 2009. "Marriage protects men from clinically meaningful elevations in C-reactive protein: results from the National Social Life, Health, and Aging Project (NSHAP)." *Psychosomatic Medicine* 71(8): 828-835.
- Statistical Office of the Republic of Serbia. 2013. *Rezultati Popisa stanovništva 2011*. Beograd: Republički zavod za statistiku.
- Stephens, William. N. 1963. *The family in cross-cultural perspective*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Taghizadeh, Ziba, Fereshteh Behmanesh, & Abbas Ebadi. 2016. "Marriage Patterns and Childbearing: Results from a Quantitative Study in North of Iran." *Global Journal of Health Science* 8(3): 1-9.
- Talbani, Aziz, & Parveen Hasanali. 2000. "Adolescent females between tradition and modernity." *Journal of Adolescence* 23(5): 615–627.
- Timmerman, Jim. 2003. "When her feet touch the ground: conflict between the Roma familistic custom of arranged juvenile marriage and enforcement of international human rights treaties." *Journal of Transnational Law & Policy* 13 (2): 476-497.
- Umberson, Debra, Kristi Williams, Daniel A. Powers, Hui Liu, & Belinda Needham. 2006. "You make me sick: Marital quality and health over the life course." *Journal of Health and Social Behavior* 47(1): 1-16.
- van den Berghe, Peter. L. 1990. *Human family systems: An evolutionary view*. New York: Elsevier.
- Weisfeld, Glenn E., & Carol C. Weisfeld. 2002. "Marriage: an evolutionary perspective." *Neuro Endocrinology Letters* 23 (4): 47-54.
- Williams, Kristi, & Debra Umberson. 2004. "Marital status, marital transitions, and health: A gendered life course perspective." *Journal of Health and Social Behavior* 45 (1): 81-98.

⇐ J. Čvorović, K. Coe, *Happy marriages are all alike: Marriage and self-rated health...* ⇐

Xu, Xiaohu, Jianjun Ji, & Yuk-Ying Tung. 2000. "Social and political assortative mating in urban China." *Journal of Family Issues* 21(1): 47-77.

Željko, Hrvojkica Marija, Tatjana Škarić-Jurić, Nina Smolej Narančić, Ana Barešić, Željka Tomas, Matea Zajc Petranović, Jasna Miličić, Marijana Peričić Salihović, & Branka Jančićjević. 2013. "Age trends in prevalence of cardiovascular risk factors in Roma minority population of Croatia." *Economics & Human Biology* 11(3): 326-336.

Zheng, Hui, & Patricia A. Thomas. 2013. "Marital status, self-rated health, and mortality overestimation of health or diminishing protection of marriage?" *Journal of Health and Social Behavior* 54(1): 128-143.

Примљено / Received: 29. 1. 2019.

Прихваћено / Accepted: 20. 6. 2019.

Ивана Башић

Етнографски институт САНУ, Београд
xeliot@gmail.com

Пурпурно путовање онкрај свести – прамистерије женског у *Дану шестом* Растка Петровића*

Роман *Дан шести* Растка Петровића, иако је дуго био неправедно запостављен, према бројним доцнијим оценама књижевне критике, најбољи је роман српске књижевности о Првом светском рату. У фокусу овог романа, са елементима аутобиографије, налази се процес дехуманизације човека, а рат се приказује као пурпурно циклично путовање до огољене суштине људског бића у сусрету са пресудним историјским, колективним и дубоко интимним збивањима. Рат, иако традиционално „мушка ствар”, приказује се као део циклуса материнске природе, која тежи обнови и почелима, а историјска фактографија је на више равни замењена сугестивним митским сликама. Велико проливање крви у Петровићевој визији постаје „циклус женствености у природи” која из себе избацује „полунатрулу клицу” ради стварања нове. „Ратни“ роман Растка Петровића, интерпретиран у кључу Нојманове идеје о прамистеријама женског, разоткрива се као антрополошка и психолошка студија матријархалне свести у уметничкој форми.

Кључне речи: Растко Петровић, *Дан шести*, књижевност о Првом светском рату, матријархална свест, антропологија књижевности

Purple journey beyond consciousness – primordial mystery of the feminine in *The Sixth Day* by Rastko Petrovic

Novel *The Sixth Day* by Rastko Petrovic, even though for a long time neglected by criticism, has recently been acknowledged as the best Serbian novel about World War I. At the centre of this novel, which has autobiographical elements, is the process of dehumanization, while war is represented as a purple cyclical journey to the very essence of human being as it goes through historical and personal turmoils. War, notwithstanding its traditionally "male" nature, is experienced as part of the cycle of maternal nature, which strives towards renewal and recommencement, substituting on several levels historical factography with suggestive mythical images. Petrovic's vision of the bloodshed becomes "the cycle of the feminine in nature," which expels from herself "the half rotten seed" in order to generate a new one. "War" novel by Rastko Petrovic, interpreted in the key of Neumann's theory of the

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

primordial mysteries of the feminine, represents an anthropological and psychological study of matriarchal consciousness in artistic form. The mysteries of blood (menstruation, defloration, birth giving, transfiguration of milk into blood, and death) are dominant in Petrović's novel, highlighting the "transfigurative character of the feminine" and are the effects of the anima, whose function is fundamentally positive since it represents the awakening of consciousness and thus the overcoming of the anonymous and formless subconsciousness related to "matriarchal situation." Despite some negative aspects, the figure of the Great Woman or the Great Mother in *The Sixth Day* should not be associated with the existentialist approach characteristic of the patriarchal view of women given that negative aspects ensue from the pre-archetype which contains in itself both both positive and negative aspect. It was through "geological layers of humanity" and human consciousness that Rastko Petrović aimed to disclose "the primordial mysteries of the feminine".

Key words: Rastko Petrović, *The Sixth Day*, World War I literature, matriarchal consciousness, literary anthropology

Роман *Дан шест* Растка Петровића, иако је дуго био запостављен, према бројним доцнијим оценама књижевне критике, најбољи је роман српске књижевности о Првом светском рату. Рат као „огроман доживљај човечанства”, приказан је у њему посредно, а у првом плану је повлачење српске војске и народа преко Албаније. У фокусу овог романа, са елементима аутобиографије, налази се процес дехуманизације човека који постаје „врло дивља, кротка и нагла животиња”¹, а рат се разуме као „пурпурно” циклично путовање до огољене суштине људског бића у сусрету са пресудним историјским, колективним и дубоко интимним збивањима. Први светски рат представљен је као трагедија људскости, која своје разрешење и катарзу има у спознаји стваралачког али и уништавајућег „вечитог женског“, при чему је прича о рату лишена уобичајених елемената историјских и ратних романа (хероизма, националног патоса, идеологизације)², те се о њему може говорити и као о уметничкој антрополошкој и психолошкој студији индивидуалног искуства рата, која на сцену српске књижевности изводи оно што ће постати кључне теме антрополошке мисли краја 20. и почетка 21. века: телесност³, другост и женскост, те приказ и анализу матријархалне свести.

¹ Растко Петровић у есеју *Пробуђена свест јуда* пише да је човек „непрегледност и животиња, то јест звер чије су чељусти разјапљене према бескрајности“ (Petrović 1974).

² Радомир Константиновић за Петровића каже да је он песник који је прошао кроз „покушај одбијања историје као мита“ (Konstatinović 1983, 292–294), одређујући Растков поклич из *Откровења* „Шта историја, шта Каледонија“, као „повик мужјака што се рађа умирањем историје, али и љубави: ‘канибалство’ овог тражиоца повратка у тело, као у изгубљено јединство, неизбежно је дело овог изласка из историје [...] Он не иде из историјског искуства у ван-историјски свет тела.“ (Konstantinović 1983, 80).

³ Татјана Росић истиче да се „омеђавања/идентификовања тела и политике његове репрезентације показују пресудним за разумевање комплексне и неретко амбивалентне улоге коју је Растково дело имало и има у српској култури, као и за разумевање односа те културе према дисонантним тоновима сопственог ‘европејства’“ (Rosić 2003).

Стваралаштво Растка Петровића одређено је, између осталог, и као „етнолошки романтизам“ (Milenković 2010), при чему се истиче његова везаност за усмено народно предање и поезију, проткане предхришћанском словенском митологијом, а његови списи жанровски се третирају као етнолошки⁴. Петровићеви увиди, према неким теоретичарима, приближавају га етнографском модернизму, па чак и етнографском надреализму, али Миленковић у њему налази романтичарско језгро, романтичарско „у најбољем значењу те речи, као људско и песничко трагање за исконским и исконски лепим у човековом колективном наслеђу“ (Milenković 2010, 66). То романтичарско језгро, лишено националне идеје и површне историчности, а усмерено ка психолошким и антрополошким увидима, обележено универзалистичким ставом, било је можда, поред политичких разлога⁵, и кључни разлог оклевања да се роман *Дан шести* објави, те дугог ћутања након

⁴ Етнолошко стваралаштво Растка Петровића Миленковић разврстава у три фазе: објављивање *Бурулеске Господина Перуна, бога грома* и етнолошких огледа у разним часописима током 1924. године; одлазак у Африку и објављивање путописног романа *Африка* (1928–1930), боравак у Америци и снимање два краткометражна филма (1935–1940) (Milenković 2010, 57), при чему га посебно „привлачи дубински карактер колективнопсихолошких, магијских и ритуалних представа Словена“ (Milenković 2010, 58). Миленковић код Петровића разазнаје амбицију да споји Женеово учење о сублимноом карактеру неуротских пражњења, које он препознаје у колективним обредима и стваралаштву, и диркемовски социолошки реализам, али и утицај Леви-Бриловог учења о примитивном менталитету, истичући да ће управо овај традиционализам и етнолошки романтизам учинити Петровића модерним, будући да су га они, супротно традиционалистичком националном заносу, одвели ка препознавању општечовечанских, „геолошких“ слојева народне културе, те упутили и ка негрофилији, што ће довести и до првих сукоба са традиционализмом. Наиме, због представе „црног Христа“ са фалусом у поетском тексту *Споменик*, објављеном 1922. године у часопису *Путевци*, биће под претњом екскомуникације из Српске православне цркве, али ће га, с друге стране, авангардни кругови прихватити (Milenković 2010, 63). Уместо националистичке митологије херојског типа, Петровић, посежући за пародијским, митургијским и менипским решењима, ослобађа митове „наслага херојства и званичне канонизације“ (Milenković 2010, 63). Путопис *Африка* биће пак окарактерисан као „једини антрополошки спис те врсте код нас“, који спада у ред Леви-Стросових *Тужних тропа* и претходи Лерисовој *L'Afrique fantôme* (опширније в. Milenković 2010).

⁵ „О повлачењу кроз Македонију, Црну Гору и Албанију 1915. г., о великој трагедији српског народа написао је роман. Предао га је београдском издавачу Геци Кону пред полазак у Америку. Међутим роман тај није у своје време објављен. Постојала је оптужба против тадашњих цивилних и војних властодржаца да је њиховом небригом изгубило животе у повлачењу кроз Црну Гору и Албанију хиљадама регрута. Та оптужба долазила је из народа, пробијала се с муком кроз опозициону штампу. Све је било предузето да се злочин заобиђе. Нушићева књига, које је изнела врло оштро и врло критички неке догађаје, нечовечне поступке према избеглицама, ипак није улазила у сликање страховите погибије од глади и студи младог света остављеног на милост и немилост злом времену. Роман Растка Петровића откривао је сву суровост истине о тој трагедији. Роман је објављен после смрти Растка Петровића у београдском књижевном часопису *Дело* (1955) под насловом *Дан шести*“ (Gligorić 1972, 393).

његовог објављивања. Слично објашњење даје Зоран Мишић, наглашавајући Петровићеву тежњу ка споју традиције и савремености.⁶

Синтеза савремености и традиције, те историјског и митско-фолклорног⁷ у *Дану шестом* свакако није наишла на довољно разумевања у круговима модернизма, док се његов приказ ратних збивања, лишен херојско-националних идеја никако није допао конзервативним круговима⁸. Ако томе додамо још једну компоненту (коју је такође учио Мишић⁹, али о којој није подробије писано) – а то је однос према телу, те увођење теме женскости на велика врата (првенствено посредством мотива „Велике женке“, те особене репрезентације матријархалне свести, која користи архетипске и митске симболе), и то у „историјски“, ратни роман, који је повлашћени „мушки“ простор – Растков неспоразум са ондашњом, али, делимично, и садашњом критиком, био је сигуран. Не чуди стога да Петровићев роман добија нова, интензивнија читања тек на почетку 21. века, који је на површину извукао управо теме другости, тела и женскости.

Петровићева опсесија мистеријама „заноса и боли телесног“, као и прошлости људске расе од њеног „органичног заметка“ до савремености, доминантна је и у *Дану шестом* – у коме мотив *Велике женке* постаје скривени покретач и окосница наративног ткива, развијајући се скупа са

⁶ „Расткова тежња за синтезом између савремености и традиције и космополитског и националног духа била је ипак сувише невиђена и смела да би могла бити до краја остварена. [...] Притешњен између два зараћена табора, он праву подршку није могао добити ни са које стране. За конзервативне грађанске кругове Растково Откровење морало је представљати прави друштвени скандал. Али ни у крилу нашег предратног модернизма он се није могао осећати угодније. Растково осећање историјског континуитета и приврженост традицијама нису могли да одушеве његове пријатеље из надреалистичких редова, поготово од тренутка када је пошао путем друштвеног и политичког компромиса (Мишић 1972, 455–456).

⁷ Сагледавајући дело Растка Петровића у контексту европске авангарде, Бојан Јовић такође истиче спој „веома древних и истовремено радикално савремених стваралачких поступака“ (Јовић 2005, 414), као значајно обележје Петровићеве поетике, указујући и на улогу архетипа Мајке земље у његовом делу (Јовић 2005, 154–158).

⁸ „За конзервативне и национално оријентисане грађанске кругове Расткова дела увек су била на нивоу ‘друштвеног скандала’ док су му надреалисти и левичарски оријентисани интелектуалци замерали због изостанка социјалног ангажмана и везаност за историју и националну традицију“ (Петровић 2014, 8).

⁹ Наиме, Мишић о третману тела у делима Растка Петровића каже следеће: „Расткова велика пасија, а то значи и страст и мучеништво, била је мистерија телесног, која му се откривала у пуном сјају врховне песничке лепоте и коби преко најсвакодневнијих физиолошких манифестација, дисања и корачања, ситости и глади, успављивања и буђења. У његовом Откровењу, у Бурулесци господина Перуна, бога грома, у његовим приповеткама и путописима витлају телеса и помала се сва сила цунгли и друмова, трбуха и кухиња, материнства и канибализма, порођајних мука и зверских урлика. Све се то комеша и врве у једном помамном захукталом ритму, без одређеног смера. [...] Човек је занос и бол материје која постаје свесна себе. У његовој подвести скривено је осећање не само на прошлост људске расе, већ и на прве органске честице из којих се клица живота заметнула.“ (Мишић 1972, 447–448).

великом темом „другости“, односно питањима граница и идентитета личности, који се проблематизује већ самим увођењем мозаичног приповедања¹⁰. *Дан шести* посредством технике тока свести доноси бројна „сведочанства“ учесника једног трауматичног догађаја, а увођењем „двојничких фигура“ на више равни (нпр. Стеван Папа-Катић / Стеванов отац Ирац / Стеван Џамић или убица који силује Тони-Тишину и одбегли убица који се сусреће са Милицом, као и успостављање бројних митских паралела), Растко Петровић не само што гради полифонијски роман у коме се границе „гласова“ често не могу разазнати, већ уводи и „енциклопедичност“¹¹, као још једну форму суштинског проблематизовања идентитета говорника и нарушавања граница личности/исказа.

Развитак тема другости, те односа колективног и индивидуалног, као готово опсесивне теме поратне књижевности, свакако да су имале своје упориште и у искуству рата. У *Дану шестом* индивидуалност се проблематизује, постајући подвојена између своје људске суштине и животињског нагона за преживљавањем, а бивање у колективном удесу мења индивидуалну судбину и свест, нарушавајући замишљене границе личног, националног и универзално људског. Жеља да се на рушевинама изгради нови живот води главног јунка Стевана Џамића до трагања за прапочетком геолошких наслага човечанства, али и људске свести – до њених митских извора и почела. *Дан шести* је утемљен на искуству рата, иако ратна збивања нису представљена непосредно, већ се слика рата рефлектује у свести главног јунака¹², који, пролазећи албанску голготу, на више равни долази до спознаје другости – од истовремених могућности блискости и опасности које открива у случајним сапутницима, преко спознаје сопствене анималне природе, јер рат сваку мисао и сваку психолошку реакцију своди на „халуцинантну“ идеју – „некако извести да се остане жив”.

Откровење другости у себи, али и другости у наизглед рационалним ратним и поратним збивањима кулминира у спознаји женскости као апсолутне другости у мушком свету, али и као утемељујућег – и животодавног и рушилачког – начела. Велико ратно проливање крви у Петровићевој визији постаје „циклус женствености у природи” која из себе избацује „полунатрулу клицу” ради стварања нове. Рат, иако традиционално „мушка ствар”, разоткрива се као део циклуса материнске природе, која тежи обнови и почелима, а историјска фактографија је замењена сугестивним

¹⁰ О мозаичној техници приповедања в. Nedić 1972, а уопште о приповедачком поступку у *Дану шестом* Растка Петровића опширније в. Petrović 2012.

¹¹ Предраг Петровић констатује: „Због своје жанровске, стилске и језичке полифоније *Дан шести* је енциклопедија књижевних поступака“. Опширније о енциклопедичности у *Дану шестом* в. Petrović 2012, 208–251.

¹² „Однос према историји у првом делу *Дана шестог* не заснива се на уметничком транспонувању фактографске грађе или на фикционализацији веродостојних сведочења, него на приповедачкој артикулацији антрополошке и онтолошке дубине ратне трагедије која надилази историјско и постаје катаклизмичко, митско дешавање“ (Petrović 2014, 9–10).

митским сликама. Постање живота и човека, библијски дан шести у Петровићевом роману нису представљени као чин стваралачког оца, већ као вечити циклус женствености, чије је почело, баш као и у речима *Књиге постања* – мајка земља: „[...] нека земља пусти из себе душе живе по врстама њиховијем, стоку и ситне животиње и звијери земаљске по врстама њиховијем. И би тако.“ (Прва књига Мојсијева).

Према увиду П. Петровића, у *Дану шестом*, спроведено је доследно митологизовање историје, најпре заснивањем аналогича са старозаветним постањем човека, те „катаклизмичким дешавањима каква су потоп, глад и егзодус“¹³. У роману се посебан акценат ставља на циклус месечевих мена и „менструални циклус жене коју ће јунак видети у халуцинантној визији док прелази Чакор“ (Petrović 2014, 14). Велика женка у Стевановој визији огромна је и страшна, али топла и заштитничка свеобухватност свег живог, док се људско тело претвара у семе, клицу, „сведеност правога тела“¹⁴.

Тема женске крви и телесности уводи се експлицитније у наративно ткање *Дана шестог* најпре у сцени силовања Тони-Тишине. Овој сцени претходи убиство Јованке, из чијег грла куља крв. Тони-Тишина је девица: „Она је нешто монструозно и јако, усамљено. [...] Девојка. Она је тишина. Тони-Тишина.“ (Petrović 2014, 205). Она је издвојеност и усамљеност, млада „стабљика“ која се одвојила од утробе своје мајке „ослобођена прошлости, будућности, људских бића, узвика...“ (Petrović 2014, 207).

Овим описом Петровић повезује Тони са митолошким фигурама Персефоне и Артемиде, те са мотивом отмице девојке. Женске фигуре у *Дану шестом* имају деметринска својства и њихове индивидуалне судбине

¹³ „У првом делу романа читав свет се поново враћа у стање првобитног хаоса из кога је претходно настао, а контролу над њим преузимају праисконске силе и паганска божанства међу којима је најважнија велика мајка земља“ (Petrović 2014, 13–14).

¹⁴ „Она их само обухвата. Она је простор, планина, огромност, ‘величајност’. А све ово друго улази у њу као микроби, као сламке и љуштуре. Она је све то из чега је саздан један предео. По њеном великом, белом телу креће се наша беда, умор, клечање ногу. По њеној огромности. Идемo право по њој. Нечем топлом, заштитничком, њеном сексу, њеној женствености. И она је мати свега, жена свега, а сваки од ових људи, од ових коња и стабала, почива у њој, помешан са њеном крвљу и ткивом. Велика женка! Одише злу крв која од ње одилази“ [...] Тај тежки мирис крви, зле покварене, крви женке, жене која одлази испод густе шуме тамних власи, испод четинара, тај загушни дах, баш сада док се спушта у њену утробу клица за нови живот. Људи умиру. Толико људи умире и трули! Људи корачају, падају, умиру. Једина она, огромна и страшна, избацује стару клицу и лучи, ствара из свих својих пора, из свих својих костију, мишића и влакана, нову клицу, коју спушта у средиште себе. Вечита, стална, обнавља се с правилношћу, као сав космос. Двадесет и осам дана прошло је и она сада спушта у себе ново јаје, као сазвежђа, као бубе и као рибе. Чак и њено тело, као чаура, може да се сасуши, да нестане, ал то влажно, савршено, округло, плазмасто јаје остаје живо. Старо одлази за злом крвљу, пада на снег, у опту пропаст, одише као лешина. Али је ново чисто и дивно! Ништа савршеније као облик, као влага, као мирис, од тога у природи. Цветније од људског ока, скупоценије и величанственије у самом средишту жене. То ‘величајно’, то страховито, то чему идемо овако болни и изломљени... Она је свуда око нас“ (Petrović 2014, 187).

конципиране су као митска понављања кључних аспеката и функција фигуре Велике женке: девојаштво, отмица/силовање, плодност, рађање и смрт¹⁵. Сцена силовања посредно се спаја са Стевановом визијом Велике женке у олуји – унутрашњи монолог Тони-Гишине, обраћање имагинирном младићу, представља својеврсни „превод“ Стевановог халуцинатног дијалога са визијом жене. Након сцене силовања, следи сцена хода Стевана Папа-Катића кроз олују, која се завршава налажењем уточишта у кући, крај огњишта, и поновне Стеванове мисли о Великој женки¹⁶.

Татјана Росић у Петровићевом делу уочава „одређени есенцијалистички приступ који подразумева веру у супстанцијално женске и супстанцијално мушке квалитете као космички комплементарне“, али и познавање „замењених родних улога“. Управо у сценама силовања у *Дану шестом* и *Сибињанкама*, она види потврду ове есенцијалистичке концепције¹⁷.

Трагови есенцијалистичке концепције жене могу се уочити и у трећој упечатљивој сцени *Дана шестог* – сцени порођаја којој Стеван Папа-Катић присуствује. Жена која се порађа најпре се, у складу са архетипским представама, упоређује са змијом – „Вије се по поду као змија ударена палицом“ – а потом са кујом¹⁸ и кравом – архетипским симболом Велике Мајке, односно плодности и храћења¹⁹. Жена је у Петровићевом виђењу, а

¹⁵ Деметра и Персефона – мајка и кћи – чиниле су у митској свести животну јединство. У једној егзистенцијалној форми (кћи са мајком), богиња се појављује као живот, а у другој (млада жена/невеста са мужем) као смрт. Артемида и Персефона такође су две стране исте богиње – Артемида је активна страна која доноси смрт (убица), док је Персефона пасивна девица коју отима и оплођује господар мртвих (жртва). Отмица је алегорија женске судбине, она представља граничну линију: губитак девојаштва и прекорачење границе подземља истовредне су алегорије, а отмица невесте значи њену плодност – почетак новог живота, коме увек претходи смрт. Артемиди припада женски аспект света – свет дивље природе (опширније в. Frezer 1992. и Jung & Kerenji 2007).

¹⁶ „Био је у средишту огромне жене. Она је јахала на коњу. Све је било безмерно, коњ, самар, жена. Он је био у центру ње, као у средишту предела топлог, добро склоњеног, са свих страна, као у средишту планине. Све је било сједињено у њему: његов дух, његово тело, његова мисао. Све је опет било једно“ (Petrović 2014, 213).

¹⁷ „Поетички провокативне сцене силовања у роману Дан шести и у драми Сибињанке као да потврђују ову есенцијалистичку концепцију женског тела. Силовање за женске ликове јесте пут спознања сопствене телесности која нарушава њихову беспрекорну статичност [...] Истовремено, пак, сцене силовања имају амбивалентни карактер који има сам појам ‘расе’ у Растковом делу: оне подржавају традиционалну тезу о скривеној женској анималности, о жени као бићу ближем природи, које реагује тек на насилни зов инстинката и искључиво у складу са њима“ (Rosić 2003).

¹⁸ „Тако је и Стеванова кучка, давно, пре десет година, у авлији, не престајући да га гледа, немо, трагично и сузно избацивала младунце на свет. Исто тако. Патња је патња: свеједно! Она га је гледала тада исколаченим очима“ (Petrović 2014, 303).

¹⁹ „Скоро тако просто и могућно као код животиње. Готово је волео што је све то видео. Крава. Жена, исто. Не злочин, не ужас. Размакнуте ноге, ноге жене. [...] Насела крв. Зна да треба да се загрдне, али не зна шта треба да чини с пупком и нарочито откуда толико

аналогно митским представама, чиста материјалност, телесност, природна стихија, река и стваралачки огањ²⁰.

Порођајна је крв лајтмотив ове сцене, а рођење се изједначава са злочином – баш као што је и Велики рат само колективно проливање крви да би из полутруле клице настао нов живот, ни индивидуално рођење није ништа друго до ужас и злочин настао у крви²¹. Порођајна крв се у Стевановом доживљају преображава у исконску црвену реку постања, која је истовремено мрак и ватра²²: „Она је река. Да, да, она је река, она је река, црвена, прапочетка“ (Petrović 2014, 298).

Рађање, рат и смрт јесу праисконска, вечито понављана катаклизма, која се одвија у окриљу свеобухватне Велике Мајке, а све то скупа није ништа друго до деловање „опште женствености у природи“, при чему су живот и рађање на тајанствен начин увек повезани са смрћу и разарањем – мајчинске богиње и богиње љубави стога су често уједно и богиње рата, лова и смрти²³.

крви.“ (Petrović 2014, 295).

²⁰ „То што жена, брекћући непрестано као куја, права куја, упиње се одједном. Свом силином свог тела да избаци своју патњу из себе, да од једног склопа материје отцепи други и од једне целине начини две целине. Као једно у протоплазми када се разлучује. Свом силином свог тела. И та визија, баш у тренутку када природа преображује и раскида људске облике. У пуном раду, у катаклизму. На исти начин којим би чупала у вихору реке из корита, обарала храстове или тресла земљом и океанима. Да би избљувала огањ. Огањ, то је сада он, Стеван Папа Катић, увек он, пламтећи, непомичан, огроман“ (Petrović 2014, 292).

²¹ „Један други облик, једно друго тело, љубичасто, чивитно, придављено, пробија се кроз то. Једино то. Парајући, обливано крвљу, црном као мастило, оно сија као рубин, с часа, на час, на блеску пламена“ [...] ‘Злочин, злочин!’, урлају и та жена, и Стеван и олујина. ‘Злочин! Ипак злочин. Злочин све то!’ Сублимно. Из средишта непојмљивог круга. Али злочин, злочин. Крв. Ужас. Злочин. Нико никога није убио, нико никога није озледио, али крв тече обилно, сувише. Стеван губи тло под ногама. Не, више није кошмар, није халуцинација већ празнина, крв...“ (Petrović 2014, 293).

²² „Та жена, жива тачно, само ту, на тој рани, у тој рани из које извире река – кло, кло, кло! – долазећи кроз миријаде поколења, црвена, густа, врућа, неисцрпна, до овог запрепашћеног риђег младића, који се над њу нагиње и нешто скупља, притиска. [...] али да заустави ту реку човечанства, ту реку као на правом извору, испод планине, он више не уме. Река долази из помрчине постања, огромна, широка, између неких обала, над које се нагињу шуме, врлети и читави народи, широка и масивна. [...] Притиска на рану рубље, уквашено врелом водом, али црвена река – залази једно огромно невидљиво сунце! – продире одједном. Кроз све. Светлост коју више нико не може да угаси. Као ватра. [...] Толико крви! [...] Из једног јединог тела, из једног јединог женског тела. То само долази кроз њу. Из помрчине, само долази кроз њу. [...] И тај тренутак, тачно тај тренутак, када крв материна престане да отиче кроз њега, већ оксидисана, када један једини део те крви има да се затвори у њему, у детету, и само неколико секунди затим, неколико секунди само, па та крв треба да се оксидише у његовим плућима“. (Petrović 2014, 296).

²³ „О каткад све што је жена... не знам како да кажем, све што је женско у животу... Пре десетак дана видео сам све у облику жене, планину по којој се пењемо, олују снег, све. Једна жена је јахала испред нас. Због ње сам у природи одједном видео како је једна женственост везана за другу и како је свеукупно онда имало смисао оште женствености у природи [...] Сав рат, у таквом случају, све ово што се збива, труљење, проливање крви,

Тема Велике Мајке – којој Растко Петровић даје митске атрибуте „кује светова“ и „чуварице месечине“ – даље се, скупа са рушењем граница идентитета, те људскости и анималности, развија у Стевановом сну – белешки датираној у суботу, 5. децембра²⁴, у коме се јавља и сећање на Стеванову мајку, чије име – *Марица* – алудира на митолошку фигуру „претеће“ женскости словенске митологије – *Мару невесту*²⁵. Суштинска „анималност“ човека разоткрива се поново у запису од четвртка, 10. децембра, у коме се описује обрачун Стевана Папа-Катића са кујом, уз доминантни мотив месечине²⁶. Након обрачуна са мрачном мајком – Хекатом, оличеном у куји која га прати и прогони, Стеван долази до мора – велике материнске воде²⁷, а фигуру *мрачне мајке* замењује фигура *хранитељице* – Стевана храни висока, плавокоса девојка са облим грудима. Мрачна крв порођаја и патње преображава се у пурпурну светлост, али се у сцени храњења јављају и застрашујући аспекти женскости – зуби, гутање и месечина, уз понављање

сва ова мука и вапијање није ништа друго до циклус женствености у природи. Природа баца из себе полунатрулу клицу да би свежу у себе поставила. Ово није рат људи, није такмичење људи, већ циклус женствености...“ (Petrović 2014, 325).

²⁴ „Онда једна велика кучка, њихова мајка. [...] Она има тако одлучан задах ноћне животиње. Ђушка их њушком глади. Велика животиња! Пузају врућим изворима млека. Звер са хиљаду извора хране, хиљаду извора ноћи, месечине, тајни, кроз те топле свршетке тела, кроз те вруће тек почетке тела. То их везује за њу, за месечину, а нарочито за ноћ, то млеко што није друго до река која притиче с месеца. Њихова мати извор месеца, чуvariца месечине. Зато је тако смеона, разурлана, у режању. Један дечак долази и, чучећи код точка говори заљубљено. Говори његовој мајци, њиховој мајци, као љубавник. Она га гледа свим својим ликом. Пламен бије из њених очију и длаке су јој усправне. Режи. [...] Она му лиже руке и гледа га очима пуним суза. [...] Она је огромна, огромна, мати ноћи, чуvariца месеца, извор ноћи. На њих више не мисли, чуvariца месечине и извор и река ноћи. Дечак узима њен пород за уши и извлачи га из топлог кровишта, испод точка, и вуче га по дворишту. Она, мати месечина, трчи за њима, врти се околу, скичи, моли за милост, вуче се по прашини, по корову ижбикљалом из калдрме. Она плаче гледајући свог сина, али не због сина, већ себе ради, она скаче и врти се по корову. [...] Њен син, њен син, њен син! Онда почиње да га воли, Катић-пас да воли Катића –дечака [...] И тај је мали дечак такође Катић. Он је и мали пас и мали дечак који се с њим игра [...] као пас боји се ове своје мајке, јер ће волети њега-човека и када не буде више хтела да зна за њега пса. И месечина је силазила у то својом чаробношћу. Хтео би да изиђе и да јој завапи, њој, грозној, бесомучно, куји светова. [...] Његова мајка Марица плаче. Она је давно умрла, али долази јецајући [...] Вуче га у мрачну собу, затвара га у низ мрачних ходника: Ја сам месечина, ја сам месечина, ја сам ноћ, Касиопеја, виче она у мрачним ходницима.“ (Petrović 2014, 387–388).

²⁵ Опширније о томе в. Вашић 2016, 270–279.

²⁶ „Само су очи биле запаљене пламеном и чељусти, с којих је капала запаљена пена, као да се тек најела месечине“ [...] Са њеног секса, такође, сливала се месечина“ (Петровић, 392). У овом халуцинантном дијалогу са кучком, Растко Петровић варира мотив јединства љубави и смрти – „Волим те – говорила је она очајно – заувек, заувек, заувек. [...] О, па ја морам да те растргнем, ја морам, ја морам да те задавим – рече она грцајући. – Сада то мора, то мора, мора, мора! То мора“ (Petrović 2014, 394).

²⁷ О митском концепту материнске воде и материнске смрти в. поглавље *Мајчинска смрт* у Вашић 2016.

речи „мора“, која је истозвучна са именом словенског женског демона – Море²⁸. Овде је заправо реч о „мистерији смрти“ као мистерији Страшне Мајке, који се заснивају на њеној функцији прождирања и заробљавања, чији су симболи прождирућа уста, комадање, кидање, поништавање, труљење и распадање (опширније в. Bril 1993. и Nojman 2015, 93–94).

Крв као матерински симбол обједињености живота и смрти, доминантан је мотив и у Стевановом сећању на сопствену мајку:

„Тако се вукла, као да вуче целу своју крв што је из ње истекла, као да је каква река чији би се извор претворио у жену па хтео свој ток да извуче у висину. Морала је да умре тако брзо!“ (Petrović 2014, 449). Сећање на мајку, у коме су наглашени хтонски и примордијални аспекти женскости, подстиче сестра Смеђег Петра²⁹.

У другом делу *Дана шестог*, након сусрета са Милицом, у размишљања Стевана Папа-Катића поново се уводи мотив девице са мускулозним телом, шумске богиње – Артемиде, Дијане или Селене, господарице лова, јелена и кошуте³⁰. Стеван Папа-Катић прича Милици о ноћи њеног рођења, чији је сведок био, понављајући мотив пламене реке и крви и експлицирајући целовитост и свеобухватност женскости, као збир четири космичка принципа – ватре, воде, ваздуха и земље³¹.

²⁸ „Изгледала је црвенија од пурпура. Њене косе су, такође, биле пурпурне. Онда све, око и иза ње, постало је прозирно и пуно сјајних зракова, као рубин и као вино. Све је сливало своје црвенило једно у друго. И он је најзад живео у коначном пурпуру. [...] Покушај да жваћеш!... Како не видиш да је то заувек. Разумеш, заувек!... И њени зуби стезали су му грло. Пена месечине и огорчења сливала му се низ груди. Учинио је нешто уснама, затим се све угасило“ (Petrović 2014, 399–340).

²⁹ „Ипак су грдно личиле. Нечега ћутљивог, тужног и страшног било је у обема [...] Видео је својим слепљеним очима, кроз велике љигаве жабасте отоке, који су представљали његове мисли, као Ифигенију, као силажење у пакао, као прање на изворима, косе посуте прахом... То што је било разлучење од свега, што је било последњи грч, пре него што буде само збир метала, алкала, земно-алкала и соли“ (Petrović 2014, 451).

³⁰ „То ново људско биће, та девојка, та жена, са младим мускулозним телом, са бистрим плавим очима, са суначним косама, као да је пролазила за њим кроз шуму, ломећи суво грање својим сигурним корацима, размичући лишћеи шибље, кидајући бршљан. [...] Излазила је пред њега из све те гомиле биља, људства на које је он пристао, из геолошких слојева, из наслага трулога лишћа, тресетишта, из космичких еволуција. Излазила је издвојено, не као део целине, већ као она сама, сама за себе, значајнија од свега, потпунија од свега. Као сама та целина, из које се она била дигла да би се упутила према њему.“ (Petrović 2014, 622).

³¹ „И рекао јој је како је као пламен, као пламена река извирала крв те жене кроз све убресе, кроз све рубље које су на њу притискивали. И како се он заносио том силином извирања, како су трпљење и нож и јаук били сједињени и бескрајни. [...] И како је она, данашња Милица, извирала ту из те крви, из те жене, из те планине. Како је то био извор ње, ње реке, ње живота, и како је она дотекла, ево, од те ноћи, чак до ове ноћи, чак до ових језера, чак до њега. Она река, у извирању тамо и у утицању овде ове ноћи. И као да је он био над целим њеним током од извирања до улива, да је издигао целу својим мушким рукама из њеног речног корита па је унео у себе целу, целу, *речну, пламену, земљану*,

У *Дану шестом* процес труљења и пупљења, живот вегетације, повезује са земљом, која је „снажна као утроба звериња“ и храни се „труљењем и новим растињем и пупљењем и прскањем“, потпуно сливена са биљем, „хранећи их и хранећи се њима“ (Petrović 2014, 640). Последња сцена романа коначна је експликација идеје сливености људског бића са материнском земљом, хранитељицом и уништитељицом свег живог, у којој се поново варирају мотиви пурпура и крви, почев од тога да Стеван у тренутку смрти на себи има црвену капу и капут да би се заштитио од „ловачких хитаца у сезони лова“ (што може бити алузија на пурпурну одећу мистагога у Деметрином култу³²), посредством описа његове опијености бујањем вегетације у тренутку умирања: „јер је њихово црвенило било љутито одбијајући овде где су се све боје здруживале и где је црвенило боровница било као старо вино и као млада крв“ (petrović 2014, 641), па до истицања његове сопствене крви. Сцена Стевановог умирања носи трагове митског концепта „оплођујуће смрти“.

Размишљајући о Миличиној трудноћи и о природном закону којим човек продужује себе, стапајући се са општошћу биолошких закона, Стеван почиње да пева „можда најстарију словенску песму о небу које се покрило звездама [...]“³³, а коју је и његов дед по мајци, док је умирао, запевао. Овим се деконструира патријархални култ мушких предака, јер они, чак и у тренутку смрти, славе женски, животодавни и смртоносни принцип, а матрилинеарност је наглашена и Стевановим размишљањем о Миличином телу „из кога ће изаћи њен син“ (курзив И. Б.), „риђ и снажан“. Стеванова смрт тиме је повезана са новим рођењем – чиме се остаје у матријархалној матрици, јер, као што Нојман каже: „где год наиђемо на симбол поновног

зрачну, са четири њена космичка занчења унео у себе. Он је био на њеном извору и његове су руке онда биле кржаве. И он је сад унео у себе и његове су руке опет кржаве од руменила једног новог сванућа“ (Petrović 2014, 630).

³² Према Плутарховом сведочанству, мистагози су у Сиракузи полагаали заклетву одевени у Деметрину пурпурну хаљину.

³³ Песма о жртвованом чобанчету у једној од верзија гласи: „Осу се небо звездама, / И равно поље овцама. / Овцама нема чобана, / До једно дете Радоје, / И оно лудо заспало. / Буди га Јања сестрица: / „Устани горе, Радоје, / Овце ти за луг зајоше!“ / „Нека и“, сејо, не могу: / Вештице су ме изеле; / Мајка ми срце вадила, / Стрина јој лучем светлила.“ У песмама о *изједном овчару*, које су се често певале управо о Ивањдану, а чија је основа ритуално убиство сина, у разним варијантама, као вештице које су чобанчету појеле срце, јављају се различите женске сродничке фигуре: мајка, тетка, стрина, ујна, сестра, љуба, док у неким варијантама љуба моли мајку да поштеди јунака, који се зове Иван: *Немојте мога Ивана / тако вам данка Ивања / Оставите ми га за сутра / за јутра данка Ивања*. Мајке су песме са овим мотивом певале деци уз колевку, док је варијанта из Бугарске певана на крштењу, а фрагмент песме извођен је и у колу за време жетве. Карановић закључује да постоји аналогија између фигуре чобана и митске фигуре сина богиње Хекате („пса” и чувара месеца) који је периодично осуђиван на смрт, односно асоцијација на лунарну богињу у уништитељској фази, када је де месеца (опширније в. Karanović 2008, 153–165). У *Дану шестом*, поред експлицитних помињања Хекате, постоји и читав низ алузија на псећу богињу: сећања на кују којој одузимају штенце, потом куја која прати Стевана, који се са њом бори и на крају је убија, али и Стеванова идентификација са штенетом.

рођења, реч је о матријархалној мистерији преображаја, чак и онда када симболика или интерпретација те мистерије носе патријархално рухо“ (Нојман 2015, 80). Наглашавајући матрилинеарност, Петровић потврђује ову матријархалну матрицу.

Мушка улога у *Дану шестом* конципирана је, и посредством индивидуалне Стеванове судбине и посредством колективног удеса Великог рата, као улога „жртвеног јелена“, који је света Артемидина животиња³⁴. Мушкарац је ту да оплоди и буде жртвован, он је оплођујућа клица која умире да би се родио нови живот. Стеванова мисао: „Ево, убише јелена“, након што је чуо два пушчана пуцња, те даља идентификација са усмрћеним јеленом³⁵, у функцији је повезивања личних судбина са митолошким фигурама култа Велике Мајке. У завршној сцени понављају се кључни мотиви целог романа – пурпур и крв: Стеван, умирући, посматра биљку „која је постајала величанствена тек у јесен, када више није било плода на њој, већ само интензивна боја пурпура“ и размишља о крви која из њега истиче: „И некако је знао да то црвенило полази са његовог свитера и да је у вези са топлотом којом су му натопљена недра“. (Petrović 2014, 644). *Дан шести* завршава се речима: „Међутим, прво што је видела био је мртав јелен са дивним витим роговима, са влажним очима и тамним ноздрвама“ (Petrović 2014, 646).

Чини се, на први поглед, да се разумевање женскости Растка Петровића збиља поклапа са есенцијалистичким ставовима – жена је представљена као биће ближе материјалности и животињи, чија је улога рађање новог живота, биће без личности, обележено својом исконском

³⁴ Јелен се углавном јавља у словенском фолклору као животиња која поседује сунчану и божанску симболику, у којој се препознају црте „народног, књишког, хришћанског, паганског, античког“ порекла. Постојао је табу убијања јелена, а забележене су и представе јелена који носи крст на роговима, те представа јелена као слуге и гласника Божјег – Бог шаље свог анђела или свеца у облику јелена. У књишкој традицији (у „Физиологу“, нпр.), јелен је симбол Спаситеља. Фигура јелена јавља се и у руској свадбеној песми, скупа са мотивима младог месеца, жарког сунца и густих звезда. У епском јужнословенском стваралаштву забележен је мотив јелена кога гута змија, а који изражава идеју борбе хтонског и небеског, сунчевог начела, а у вези је и са сликом помрачења сунца. Код Јужних Словена и Руса на Северу раширена је легенда о добровољном жртвовању јелена, на Ђурђевдан, Петровдан или Илиндан. Ова легенда је позната и у античкој традицији. Јелен такође има и брачну симболику – у коледарским и сватовским песмама, где се јавља мотив учешћа јелена у женидби и лову на златорогу кошту-девицу. У руским песмама у колу, нпр. у игри „јелен“; учесник игре који представља јелена одбија бабу и жену, а узима себи лепу девојку. Фигура јелена јавља се и у народној демонологији – крилати јелен је животиња на којој јашу виле и самодиве. Јеленски рогови користе се као апотропеј (в. Tolstoj & Radenković 2001, 247–248).

³⁵ „[...] објашњава им да је он уствари био у гори и да је он јелен кога су ловци гонили и убили.“ [...] Чак и то да је јелен – и то је била игра. Само што је то била последња игра, исто тако страсна, отровна и чаробна као оне претходне, а да ће сада постати игра претварања у алкале и соли и повратка садржају земље“ (Petrović 2014, 646).

улогом³⁶. Међутим, читав низ алузија које упућују на повезивање женских ликова *Дана шестог* са деметринским фигурама и елеусинским мистеријама доносе разумевање женскости блиско ономе што Нојман назива „елементарним карактером Женског“, за који је жена свеобухватно, креативно, свето начело, створитељица и уништавалац светова (опширније в. Нојман 2015). Она је у *Дану шестом* мускулозна девица, која бива силована и заточена у подземљу, али која потом рађа и одржава живот, богиња плодности, новог живота и храћења, чије је наличје смрт. На разнолике начине Петровић уводи и варира мотиве мита о Деметри и Персефони, наглашавајући кључне одлике деметринских фигура: недиференцираност мајке и ћерке (што је симбол истоветности у различитом и симбол непрекинутог животног низа); животодавни и смртоносни аспект богиње; поистовећивање жене са Мрачном мајком, „псећом Богињом“ и богињом Месеца Хекатом³⁷, поистовећивање „свадбе“ и смрти, агресивну и осветољубиву природу „девице“; мотив јелена као култне Артемидине животиње, андрогину природу „плода“, који је, истовремено, жртва – жртвовању девице паралелно је жртвовање младића/дечака. Наведене елементе елеусинских мистерија, иако унеколико трансформисане, препознајемо и у поменутој песми о жртвованом овчару, која, по свој прилици, спада у ред истих митских представа о жртвованом детету-плоду. Непрекидно варирање мотива женске крви наглашава хтонску природу жене, али и њену повезаност са Месецем, што је симбол непрекидне обнове плодности.

Ови наглашени елементи Деметриног култа заправо удаљавају Петровићево виђење женскости од патријархалних есенцијалистичких представа, будући да психологија Деметриног култа, према Јунговом тумачењу, носи све црте матријархалног друштва у коме је мушкарац незаобилазни, али и реметилачки чинилац³⁸ (в. Jung & Kerenji 2007, 217–243). Управо стога Стеван Папа-Катић бива жртвован у тренутку када Милица носи нови живот, јер је његова улога завршена оплодњом која отвара нови циклус живота.

³⁶ Нпр. сцена порођаја приказана је као тренутак губитка индивидуалности жене: њен глас постаје „кричање, глас врсте, животиње, и глас свих жена док у бари крви рађају“ (Petrović 2014, 297).

³⁷ Хеснод у *Теогонији* слави Хекату као велику господарицу трију области – земље, неба и мора. Идеји Хекате је, поред својстава заједничких са Кором – односа према Месецу и према царству мртвих – припадала и нека врста материнства. Попут Артемиде или саме Мајке Земље, она је била *kurotophos*, хранитељка и дадиља свих који су се родили пре ње. Идеја првобитног јединства Деметре и Хекате, по Керенђијевом мишљењу, представљала је основну митску идеју.

³⁸ У Јунговом тумачењу, фигуре које одговарају Деметри и Хекати надмоћне су и натприродне фигуре мајке у чијем је формирању превагнуо женски утицај над мушким, будући да је улога мушкараца у Деметрином миту само улога отмичара и напасника. О матријархалној психологији Елеусинских мистерија и Деметриног култа опширније в. и Нојман 2015).

У Петровићевим женским ликовима препознајемо архетипска амбивалентна својства материнских фигура: љубав, нежност, обмотавање, али и претеће гутање, заробљавање и прождирање, што указује на повезаност представа мајчинске плодности и мајчинске смрти, која је свој израз налазила и у космолошкој, зооморфној и биљној симболици и била везана за култ сунца, земље, воде и аграрне обреде плодности. Насупрот патријархалном моделу, који је обележен историјском сменом свести према мушкој страни, који се јавља већ у предхришћанским религијама, а у коме уместо фигура мајке и кћери, за шта је већ постојао модел у миту о Деметри и Персефони, наступају ликови типа Кибела–Атис, као *prima materia* и *filius macrocsmi* (Jung 1984, 31–32), и доцнијем хришћанском довршавању потискивања женског принципа, Петровић се окреће матријархалним моделима³⁹, видећи у женскости свеобухватни и доминирајући принцип.

Управо из тог разлога мотив пурпурне боје и крви имају посебно важно место у *Дану шестом*. Наиме, као што Нојман тврди: „Мистерије преображаја жене везане су првенствено за мистерије преображаја крви, које жену воде према доживљају сопственог бића као творачког а на мушкарца остављају нуминозан утисак“ (Нојман 2015, 49). Мистерије крви (менструација, дефлорација, порођај, преобразба крви у млеко и, коначно, смрт) доминантне су у Петровићевом роману, указујући на преображајни карактер Женског и сведе се заправо на деловање аниме, чија је функција суштински позитивна⁴⁰, јер представља освешћивање и тиме превазилажење анонимне безличности несвесног, која је карактеристична за „матријархалну ситуацију и за Велико Женско“ (Нојман 2015, 54). То што Стеван умире као жртвени јелен, с обзиром на небеску, сунчану и мушку симболику ове животиње, истовремено указује и на превазилажење матријархалног карактера, управо посредством његовог освешћивања. Стога за фигуру Великог Женског или Велике Мајке у *Дану шестом*, упркос присуству негативних аспеката, не треба везивати само есенцијалистички приступ,

³⁹ Под матријархалним моделом или стадијумом не мисли се овде на друштвени модел, археолошки или историјски ентитет, већ на психолошку реалност која постоји и у савременом човеку, у складу са ставом Ериха Нојмана: „Са енергетско-психолошког становишта, елементарни карактер Женског и његова симболика изражавају изворну ситуацију психе, ситуацију коју због тога називамо матријархалном. У њој несвесно као целина доминира над свим појединачним садржајима и тенденцијама. То јединство несвесног одређује све психичке процесе у толикој мери да ни Ја, које је само посебан комплекс психе, још није у стању да стекне самосталност, одазивајући се на психичку гравитацију, оно увек изнова тоне натраг у несвесно или попут сателита кружи око Великог женског.“ (Нојман 2015, 45). Дакле, „матријархални стадијум“ подразумева почетни стадијум психолошког развоја, независан од „историјског развоја различитих народа и култура“, а за који је карактеристична владавина архетипа Велике Мајке, односно архетипа Женског, те није у вези са следом социолошких структура о којима је говорио Бахофен (опширније в. Нојман 2015).

⁴⁰ „То значи да фигура аниме, и поред велике опасности која је с њом повезана, није страшна у оном смислу у којем је страшна Велика Мајка, којој нимало није стало до самосталности индивидуе и Ја. [...] Другим речима, чак и наизглед „смертоносна“ анима носи у себи позитивну могућност преображајног карактера (Нојман 2015, 53).

карактеристичан за патријархалан доживљај жене. Наиме, негативни аспекти произлазе из деловања праархетипа који у себи обједињује и негативне и позитивне аспекте⁴¹. Тежња Растка Петровића била је, дакле, да пробијајући се кроз „геолошке насlage човечанства“ и људске свести доспе до првобитних елементарних слика, које су се појавиле као „прамистерije Женског“, оличене у мистеријама крви, стварајући тако сугестивну слику људског живота као „пурпурног путовања“.

Литература

- Bašić, Ivana. 2016. *Slike u rečima*. Beograd: Etnografski institut SANU.
- Bril, Žak. 1993. *Lilit ili mračna majka*. Sremski Karlovci – Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Frezer, Džejms. 1992. *Zlatna grana, proučavanje magije i religije*. Zemun: Alfa – Draganić.
- Gligorić, Velibor. 1972. „Rastko Petrović.“ U *Književnost između dva rata*, ur S. Velmar Janković, 372–399. Beograd: Nolit.
- Jović, Bojan. 2005. *Poetika Rastka Petrovića: struktura; kontekst*. Beograd: Narodna knjiga Alfa.
- Jung, Karl Gustav & Karl Kerenji. 2007. *Uvod u suštinu mitologije*. Beograd: Fedon.
- Jung, Karl Gustav. 1984. *Psihologija i alkemija*. Zagreb: Naprijed.
- Karanović, Zoja. 2008. „Pesme o ovčaru čije su srce izele veštice, tekst i obredno-mitski kontekst pesme.“ *Zbornik Matice srpske za slavistiku* 73: 153–165.
- Konstantinović, Radomir. 1983. *Biće i jezik u iskustvu srpskih pesnika XX veka 2*. Beograd: Prosveta–Rad–Matica srpska.
- Konstatinović, Radomir. 1983. *Biće i jezik u iskustvu srpskih pesnika XX veka 1*. Beograd: Prosveta–Rad–Matica srpska.
- Milenković, Pavle. 2010. „Etnološki romantizam Rastka Petrovića.“ *Sociologija* LII (01): 55–74.
- Mišić, Zoran. 1972. „Rastko Petrović.“ U *Književnost između dva rata*, ur. S. Velmar Janković, 447–456. Beograd: Nolit.

⁴¹ Према речима Ериха Нојмана: „Та coincidentia oppositorum праархетипа, његова двојност и разноликост, карактеристична је за изворну ситуацију несвесног коју свест још није разложила на антитезу. Ту парадоксалну истовременост добра и зла, солидарности и страшног непријатељства, примитивни човек је доживљавао у божанству као јединство, а тек са развојем свести добра богиња и зла богиња почињу више да се поштују и славе као различите силе“ (Nojman 2015, 27).

- Nedić, Marko. 1972. „Dan šesti Rastka Petrovića.“ U *Književnost između dva rata*, ur. S. Velmar Janković, 399 – 447. Beograd: Nolit.
- Nojman, Erih. 2015. *Velika majka. Fenomenologija ženskih oblika nesvesnog*. Beograd: Fedon.
- Petrović, Predrag. 2012. *Enciklopedičnost kao poetički model romana Rastka Petrovića*. Beograd: doktorska disertacija.
- Petrović, Predrag. 2014. *Predgovor. Romaneska epopeja novog sveta*. U R. Petrović, *Dan šesti (7–23)*. Beograd: Plato.
- Petrović, Rastko. 1974. *Dela Rastka Petrovića II. Poezija–Sabinjanke*. Beograd: Nolit.
- Petrović, Rastko. 2014. *Dan šesti*. Beograd: Plato.
- Rosić, Tatjana. 2003. „Rastko: skandal i ekstaza tela.“ U *Otkrivanje drugog naba: Rastko Petrović*, ur. M. P. Stošić, 103–116. Beograd: Kulturni centar Beograda.
- Tolstoj, Svetlana M. & Ljubinko Radenković, ur. 2001. *Slovenska mitologija. Enciklopedijski rečnik*. Beograd: Zepter Book World.

Примљено / Received: 29. 1. 2019.

Прихваћено / Accepted: 20. 6. 2019.

Никола Крстовић

Центар за музеологију и херитологију, Филозофски факултет - Универзитет у Београду
nkrstovic2012@gmail.com

Међународност баштињења и нова музеологија

У раду се преиспитује однос концепта међународне сарадње и баштинских процеса у светлу изворних принципа нове музеологије и њених каснијих музеолошких и музејских деривата. Образлажући формативне идеје које су направиле радикалну дистанцу од до тада (а често и данас видљивих) устаљених модела музеализације и принципа активирања памћења уопште, рад позиционира „неуралгичне“ тачке успостављања било ког облика сарадње на институционалном и ванинституционалном нивоу, па тако и оне сарадње која се административно назива међународном. Баштински процеси, схваћени као јавни сервиси за активирање друштвене интроспекције, оперишу симултано на различитим идентитетским нивоима и, по својој суштини, не подразумевају концепте граница, јер су они, свакако, нестални и променљиви, те и сами предмет музеализације. Пратећи начела која је донела нова музеологија, у раду се истовремено и афирмише сваки облик (међународне) сарадње на практичном нивоу, али и опомиње на апсурдност њеног позиционирања као квалитативне категорије.

Кључне речи: Нова музеологија, међународна сарадња, баштина, музеји

Inter-nationality of Heritage and Nouvelle muséologie

The paper reconsiders the relationship between the concept of international cooperation and heritage processes in the light of the original principles of the *Nouvelle muséologie* and its later museological and museum derivatives. Explaining formative ideas that have made a radical distance from the (and often still visible) conventional models of musealisation and the principle of activating memory in general, the paper places the "neuralgic" spots of establishing any form of cooperation at the institutional and non-institutional level, subsequently the cooperation which is administratively referred to as an international one. Heritage processes, understood as public services for the activation of social introspection, operate simultaneously at different identity levels and in their essence do not imply boundary concepts because they are definitely irregular and changeable, and the subject of musealisation itself. Following the principles of the *Nouvelle muséologie*, the paper simultaneously affirms every form of (international) cooperation at the practical level, but also notes the absurdity of its positioning as a qualitative category.

Key words: Nouvelle muséologie, international cooperation, heritage, museums

Увод: курирање баштине и међународне сарадње

Скорија тумачења значаја међународне сарадње у баштинским делатностима последица су развоја идеја у сфери колективног памћења. Овде се првенствено мисли на француско-латински концепт *nouvelle museologie*, како су га дефинисали Жорж Анри Ривијер (Georges Henry Riviere) и Иг де Варан (Hugue de Varine), а потом на англо-саксонске деривате оличене у *New musology*, па и на делатност ICOM-ових огранака MINOM и ICOFOM (Krstović 2014, 150–160; Милосављевић-Аулт 2016, 11–37; Воџић Маројевић 2016, 38–54). Циљ идеја нови(ји)х музеологија био је снажнија академска утемељеност, али и, парадоксално, њена слабија видљивост. Појам видљивости односио се на приступ у коме је корисник, као учесник процеса баштињења, постајао стваралац, а дотадашњи чувар (кустос) постајао је модератор чија су се знања и вештине, сходно новој улози, проширивале на лепеши комуникацијско-медијацијских компетенција. Првобитно је опсег деловања свих био концентрисан на флуидно детерминисану локалност.

Са друге стране, као концепт и реалност, међународна сарадња „званично“ постоји од како су класификовани термини „интер“ и „национална“. Термин *international*, исковао је утилитаристички филозоф Џереми Бентам (Jeremy Bentham) у својој књизи *Увод у принципе морала и закона (Introduction to Principles of Morals and Legislation)*, која је штампана симболичне 1789. године. Незванично, појава датира од како цивилизација препознаје јавно памћење као могућност за дипломатију, размену, зближавање или пак конфликт – свеједно да ли у датој хронологији постоји „нација“ у данашњем или сличном смислу речи. Како је постмодерним „де-“, и „ре-“, процесима релативизирана готово свака конотација, значење и/или вредност, тако су и, у овом контексту, релевантним речима „кустос“ и „нација“ придодата и тривијалнија значења: *кустос* догађаја (Booth 2012), садржаја (Cisnero 2014), ресторанског менија (thefoodcurators.com) или *нација* гејмера (gamingnationinc.com), трговачка (tradenation.co.uk), евровизијска (escnation.com)...

Критика административних норматива баштинских сарадњи

Активности Савета Европе имају за један од циљева промоцију разноликости и дијалога посредством доступности баштине како би се ојачао осећај идентитета, колективне меморије и узајамног разумевања унутар и између заједница. *Европска стратегија о наслеђу у 21. веку (Strategija 21 2015/2017)* покушава да редефинише место и улогу културног наслеђа у Европи и обезбеди смернице у циљу промоције доброг руковођења, партиципације у препознавању и управљању и ширења иновативних приступа за унапређење околине и квалитета живота европских грађана. Она поставља изазове, препоручује акције и наглашава најбоље праксе које би требало да следе сви актери и интересне групе – владе, локалне управе, цивилна друштва и професионалци.

Томас Хиланд Ериксен (Thomas Hylland Eriksen), критикујући УНЕСКО-ву *Универзалну декларацију о културној разноликости* (UNESCO Universal Declaration on Cultural Diversity), истиче два „горућа“ проблема културе. Први проблем чита се у амбиваленцији односа између „високе“ културе и културе схваћене као свакодневне праксе. Ериксен тврди да *Декларација* подсећа на каталог људских активности и критикује фаворизацију локалности у валоризацији баштинских пракси:

„Помало је узнемирујућа склоност да се култура посматра као [одржива] различитост [...]: уколико је култура начин живљења, онда куповина у супермаркету није ни мање ни више културна него предавање енглеске историје. Бити егзотичан у очима наше сопствене креативне разноликости не резултира оценом ‘културно’ у аналитичком смислу. Склоност ка локално укореењим решењима у бављењу развојем је и мистериозна и емпиријски варљива. Осим тога, чак и привидно оснаживање локалне средине је неповратно хибридан процес с обзиром да подразумева савремене организационе и технолошке ресурсе.“ (Eriksen 2001).

Други проблем лежи у нешто озбиљнијем питању него што је склоност егзотизацији. Култура је оквалификована као нешто што лако може бити умножено, нешто што припада одређеној групи људи и повезано је са њиховим наслеђем или „коренима“. Проблем који овде препознаје Ериксен лако се да оповргнути мишљењима аутора који наглашавају спољне импулсе, истичући пре свега глобализацију и креолизацију као постојећи културни феномен.

Светска комисија за културу и развој (WCCD – World Commission on Culture and Development) види културу *првенствено* као традицију, а *потом* и као комуникацију. Такав став не задовољава аналитички, али не води неминовно ни емпиријски погрешним објашњењима: култура се може разумети *и* као традиција *и* као комуникација. У пренесеном значењу, дакле, култура се може разумети као „судбина, историја, континуитет и дељење с једне, и као импулси, избори, будућност, промена и варијација са друге стране.“ (Eriksen, 2001). Проблем са *Универзалном декларацијом* и настојањима WCCD је у томе што ова друга компонента долази као украс, додатак или освежење које прати главни ток који културу и даље базично посматра као ограничена подручја где групе деле базичне вредности и обичаје. Тако се онда посматра и *интернационално* – национални (већ конструисани) оквир је примарни, онај који се може надоградити у спрези са другим националним. По својој суштини пак, међународна сарадња је једнако разумљив облик сарадње као и било који други – међулокални, међурегионални, међуградски, међумузејски... Изузев што за све ове, другонаведене, не постоји конструкт који у већем обиму треба превазилазити бирократски. Додатно, често је ментална и културолошка граница далеко непроходнија. Посматрајући на нивоу пракси могли бисмо се запитати зашто би, на пример, музеју у Кикинди било пригодније да сарађује са музејом у

Врању него са неком установом културе у Темишвару. Или, музеју у Мулузу са Паризом, а не са Базелом, Малмеу са Стокхолмом, а не са Копенхагеном – циљано излажемо примере географских области раздвојених административним (државним) границама, а који спадају у оно што би се у савременим пројектним оквирима пригодно именовало „прекограничном“ сарадњом.

Конструкти које Ериксен критикује, стари су петнаестак година, али „помирење“ између два критична пола или „културних идеологија“ још увек траје и одређено је пре бинарним кодовима, него толеранцијом: висока *или* култура свакодневице, традиција *или* комуникација, структура *или* деконструкција... Чини се да је област културног наслеђа још осетљивија него култура генерално, јер не подразумева „брзу“ продукцију значења и вредности већ деловање у мнемосфери, односно делатности насталој у процесима селекције, трезорирања, тумачења. Но, како „смо се договорили“ доносећи међународне конвенције, декларације и правила, фокус баштинског деловања преместио се са предмета на јавност, посетиоца и публику – дакле са симболичке тачке ослонца на културу као традицију на ону придодату компоненту – комуникацијуу. Додатно, комуникација културног наслеђа мора имати утицаја и на друштвену кохезију, дијалог, инклузију, квалитет живота, благостање, развој (одрживи и/или одговорни), дакле мора и треба да постане актер у демократским процесима и генералном развоју друштва, за шта можемо консултовати извештај *Културно наслеђе вреди Европи* (Cultural Heritage Counts for Europe: final report, 2015).

Нова музеологија и архитектура међународне сарадње

Да се не би упуштали у преопширне анализе новина које је доносила нова музеологија, најбоље је упоредити кључне разлике између традиционално конципиране музеологије и њене примене у пракси (лева колона) и нове музеологије по Ривијеру и Варану (десна колона). Треба свакако имати у виду да данашња стручна и научна „надметања“ готово без изузетка произилазе из базичних принципа: експериментална и радикална музеологија, херитологија, култура сећања, јавна меморија, социомузеологија, наслеђе као друштвени актер и сл. Дакле, основе:

Циљеви

Заштита дате (материјалне) баштине	Развој заједница, реална веза са свакодневним животом
------------------------------------	---

Основни принципи посланства

Заштита артефаката (предмета)	Изразита и радикална оријентација ка јавности(ма)
-------------------------------	---

Структура и организација

Институционализација	Низак ниво институционализације
Финансирање од стране власти	Финансирање из локалних ресурса
Централна музејска зграда	Децентрализација
Само професионално музејско особље	Учешће заједнице
Хијерархијска структура	Тимски рад заснован на једнаким правима

Пристап

Објекат истргнут из реалности	Комплексна реалност наслеђа
Дисциплинарна оријентисаност	Интердисциплинарност
Оријентација ка предмету	Оријентација ка теми
Оријентација ка прошлости	Повезивање хронологија

Направимо паралелу са моделима међународне сарадње коју подржава највећи европски фонд за период 2014–2020 – Креативна Европа. Архитектура модела КЕ базирана је на три стуба: Европске мреже, Европске платформе и Пројекте европске сарадње.

Европске мреже подржавају активности путем којих се запосленима у сектору културе и креативним индустријама обезбеђује пренос посебних вештина и искустава, укључујући вештине примене дигиталне технологије; активности којима се пружа подстицај запосленима у организацијама културе и креативним индустријама да учествују у пројектима међународне сарадње и да развијају своје каријере у Европи и шире. Поред тога значајни су пројекти развоја иновативних приступа привлачења публике, као и нових модела пословања и управљања; активности којима се обезбеђује јачање сектора организација у култури и креативних индустрија, као и умрежавање чији је циљ стварање нових пословних прилика. Циљеви стварања *Европских платформи* су подстицање развоја младих талената, транснационална мобилност културних и креативних актера; повећање видљивости и признатости стваралаца који су посвећени европском повезивању путем различитих стратегија комуникације, брендирања, укључујући, где је то могуће, стварање европске етикете квалитета. Подржавају се активности које промовишу аутентичне европске вредности, посебно оне које олакшавају приступ ненационалном европским делима, и то путем међународних турнеја,

догађаја, изложби, фестивала. Пројекти *Европске сарадње* потпомажу развијање вештина и знања (*know-how*), укључујући области дигиталних технологија; тестирају *иновативне приступе развоју публице*; тестирају *нове пословне политике и моделе управљања* организацијама. (Desk Kreativna Evropa Srbije, 2014).

Уколико извучемо речи које се могу везати за домен културног наслеђа, видећемо да се ниједна не поклапа са традиционалним музеолошким и музејским концептима, али да „захтеве“ фонда лако можемо повезати са вредностима које су карактеристичне за концепт нове музеологије. Креативна Европа инсистира на: платформама, сарадњама, мрежама, као „архитектонским“ облицима удруживања и базирана је на принципима: (1) пренос посебних вештина и искустава, (2) развој иновативних приступа привлачења публице, (3) нови модели пословања и управљања, (4) стварање (европске) етикете квалитета (или другог одговарајућег признања квалитета).

Вратимо се на принципе нове музеологије и разврстајмо принципе међународне сарадње по мерилима програма Креативна Европа (без обзира на припадност категорији у домену нове музеологије). У загради је дат параметар КЕ на који се реферира: Развој заједница, реална веза са свакодневним животом (1,2); Изразита и радикална оријентација ка јавности(ма) (2); Низак ниво институционализације (3); Финансирање из локалних ресурса (3); Децентрализација (3); Учешће заједнице (2,3); Тимски рад заснован на једнаким правима (1,3); Комплексна реалност наслеђа (3); Интердисциплинарност (1,3); Оријентација ка теми (2); Повезивање хронологија (2). Четврти сегмент – стварање (европске) етикете квалитета (или другог одговарајућег признања квалитета), јасно је видљив у почетном повезивању екомuzeја средином седамдесетих година у Француској или у деривату нове музеологије, односно покрету и мрежи економuzeја, насталом 1992.године. (Krstović 2014, 85–90).

Примарни циљ нове музеологије је развој заједница и реална веза са свакодневним животом. Унапред кроз време, у помињаној и критикованој *Стратегији 21* се каже:

„култура представља есенцијалну компоненту и кључни фактор за промовисање људских права, практиковање демократије и владавину права. Промоција културе као `душе демократије` означава заступање снажних културних политика и управљања, базираних на транспарентности, приступу, партиципацији и креативности, поштовању идентитета и диверзитета, интеркултурном дијалогу и културним правима као основа за достојанствен и заједнички живот и толеранцију“ (Strategija 21).

Дакле, свеједно да ли се ради о самосталном деловању или међународној сарадњи, циљ деловања баштинске институције је непроменљив: он, у бити, представља развој заједнице. У домену музеја и баштине генерално, развој заједнице се ослања и на принципе учешћа и костваралаштва, али се везује и за оријентацију ка теми (феномену),

повезивање хронологија (чињење наслеђа релевантним у савременом тренутку). У том контексту, ма колико реалност наслеђа била усложнена, она је саставни део свакодневице, предмет промишљања и континуираних преиспитивања и ревалоризовања. Критичка мисао није претња, реинтерпретација није скрнављење (прошлости и историјских вредности), већ нови слој значења и вредности. И како каже професор Шола:

„Култура је увјет и последица мира, јер су људска права и темељне слободе културна тековина. Култура даје смисао егзистенцији, утажује потребу за вјечношћу, рационализира страх од нестајања, уређује живот као достојно и племенито искуство; зато је и на разини појединца и на разини заједнице неопходна као темељ развоја“ (Šola 2014, 10).

Имајући у виду музеје и баштинске институције, важно је бити свестан сопствених ресурса и могућности њихове употребе у циљу развоја заједница (како год их дефинисали). Но, поставља се питање: уколико институција није досегла ниво зрелости да је истински окренута ка окружујућем културном корпусу, је ли за сарадњу са другима без обзира на којим меридијанима се ти „други“ бавили истим питањем?

Одговор се налази у две блиске ставке из програма нове музеологије: тимски рад заснован на једнаким правима и интердисциплинарности. Док се прво базира на међуљудским односима унутар институције/организације, с једне стране, и способности уважавања мишљења заинтересоване заједнице посредством партиципације и костваралаштва (који би требало да су базични модели посланства), друго је повезано са могућношћу и способношћу сарадње на професионалном нивоу (стручном и научном). Балансирање тензија унутар ове широке мреже, управљање сталним променама и повременим кризама на малом „простору“, парадигма је успешности међународне кооперације.

Изразита оријентација ка јавности(ма)

Готово као и мегамузеји, у којима су вечност, изузетак и непроцењивост постали норматив, мали локални, регионални музеји постали су места „ходочашћа“, али и културне, историјске, филозофске и егзистенцијалне интроспекције. Постали смо свесни да баштина заиста постоји ако је у било ком облику практикована, ако представља начин живота и размишљања заједнице/заједница. Принцип је немогућ, ако не постоји свест о јавности деловања. Употреба баштине од стране стручњака се у овом случају „не рачуна“. Они јој дају реалистичност, матерјални облик и документарну вредност, али реалност њеног постојања зависи од постојања свести и савести: „баштина није скуп давно несталих актера и одавно урушених објеката или функционално измењених драгоцености по трезорима. Баштина је активно сећање и живо трошење искуства, заправо – незаборављена мера животних вредности“ (Bulatović 2009, 8).

У том светлу треба посматрати следећа два принципа нове музеологије: оријентација ка теми и повезивање хронологија. Бављење феноменима блиским савременој заједници недвосмислено је лакше помоћу универзалних тема и обједињене хронологије. По било којој дефиницији, „развој“ никако не подразумева само квантитативни сегмент. У случају музеја питање је далеко сложеније и пре се односи на то којим и каквим садржајма се подиже свест посетилаца о различитим (па и проблематичним) друштвеним питањима. Дакле, питање квалитета је увек питање размене знања, а не количине комуникације. Времена у којима је интерпретација културног наслеђа била диригована готово искључиво принципима (културног) тржишта постаје застарела. Можемо разматрати ситуацију и радикалније, па се запитати није ли могуће у сфери културног наслеђа изместити финансирање изван било ког центра моћи у потпуно јавну сферу, омогућавајући тиме ако не потпуно независност, а оно барем балансираност позиције и израза?

Низак ниво класичне институционалне хијерархије

Нема сумње да се концепт и поље деловања институције стално и изнова рedefинише: модел управљања, структура професионалаца, садржај и методологије пракси, учешће и костваралаштво у целокупном процесу реализације пројекта. Да бисмо разумели кокреацију (која је предуслов смањења нивоа институционалности) подсетимо се једног „експоната“ са изложбе *Границе света*, постављене у Палати Токио у Паризу, 2015. године, као одличног модела међународне сарадње и интердисциплинарног приступа са циљем прожимања антропологије, психологије, технике и технологије и уметничког израза. „Експонат“ – спој уметничког дела и друштвене игре – симболише (можда до апсурда) концепт међународне сарадње: *Game of states – Citizens*, стварана је од 1945. године у Пољској, која је од после Другог светског рата постала део источног, социјалистичког блока (Vadel 2015, 16). Иако је иницијалну верзију осмислило и реализовало неколико тинејџера, игра је развијана у највећој тајности у разним становима у Варшави. Дипломатске завере и војне интервенције изведене су у минијатурама, а представљају фиктивне државе: парламентарну монархију „Мало краљевство“, социјалдемократско краљевство „Нијам Нијам“, комунистичку диктатуру „Уједињене материјалистичке социјалистичке републике“ и „Републику Пољску“. Фантастичне варијанте идеја и стратегија, званичних и незваничних заплета и обрта, које су осмислили творци, развијали су се током неколико генерација, све до краја осамдесетих година прошлог века, разменом писама, креирањем политичких карактера, шпијуна, медијских манипулација, лажних саобраћајних несрећа и сл. Ова „друштвена“ игра је на крају постала отелотворење утопије, где је реалност могла бити измишљена потпуно изнова, деконструисана или трансформисана од игре до игре. *Игре држава* су тако постале сведочанство репресије у Пољској, али и фантастично поље за хипертекстуално поимање заједница формираних око јединственог циља (паралеле налазимо у такозваним заједницама од интереса у музејима).

Кокреирана, кроз простор и време, генерацијама, следећи јединствену идеју, али многобројне и разнолике форме, ова скулптура/иницијатива/предмет постаје синоним за заједничко стварање, иако јој то није била намера, односно никада није била дефинисана као таква. Уједно, аутор је непознат, односно, велика већина њих никада није доспела у јавност у било ком облику, али резултат јесте. Настала без кустоса, без идеје да се (ко)креира садржај, вредност и неко посебно значење за друштво, већ као одраз потребе и жеље да се истрајава у систему репресије, готово да представља идеалан облик заједничког обликовања стварности. (Krstović 2016, 12)

На Форуму Деска Креативна Европа, Србија 2016. године учесници дебате су покренули питање могућности продубљивања сарадње између појединаца у институцијама и организацијама, као предуслова развијања међународне сарадње и постепеног деинституционализовања институција. Боља повезаност актера из јавног, цивилног и приватног сектора, као и успостављање партнерстава у домену културне баштине, отвара врата новим идејама, иницијативама, али и публикама. Фин пример за то, показало се, јесте пројекат *Take Over*, који се реализује у партнерству Коларчевог народног универзитета и Тачке културног контакта са иностраним партнерима (Dabović & Đorđević 2016, 27). Савремени концепт деинституционализације, не огледа се само у учешћу заједнице у пројектима, већ и у учешћу заинтересованих страна у управљачким одлукама, у овом случају – младих за младу публику. Шта је придонела нова музеологија овом концепту: деинституционализација је значила потпуно одсуство управљачке структуре (у екомузејима), односно развој свести активних актера заједница о себи самима. Савремене принципе развијене из првобитних начела дефинише Варан:

„Од суштинске важности је да се заједнице одмах и што потпуније укључе у процес доношења одлука, како би локално становништво препознало музеј као своју имовину и алат за развој, образовање и побољшање квалитета живота. Потврда долази из саме заједнице када када људи сами препознају и штите друштвену корист музеја“ (Varan 2017, 262).

Тимски рад заснован на једнаким правима

На малопре поменутом Форуму Деска КЕ професионалци у институцијама културе позиционирали су неколико проблема који имају тенденцију пораста у Србији: непостојање отворених конкурса за руководеће позиције, као и за запошљавање уопште, или низови неправилности који их прате, непостојање јасних индикатора успешности рада установа, што условљава атмосферу аматеризма, непланираног пословања и несигурног амбијента за развој пројеката међународне сарадње, непостојање континуираног трансфера знања, вештина и искустава, те некомпетентност правних и општих служби да одговоре захтевима међународних пројеката (Krstović 2017, 294). Проблем до проблема у изразито хијерархизованим околностима. Но, ни „тимски рад заснован на једнаким правима“ не значи

повратак на радничко самоуправљање. У теоријском смислу, али и у смислу добре праксе, није сва одговорност на политикама „одозго“. Ово не значи амнестију за пречесто виђени дилетантизам управљачких структура, већ критички осврт и на саму професију. Како је већ речено, промена парадигме – од предмета ка комуникацији – оптерећује, изазива реакције и често ствара још већи отпор и професионални изолационизам. Потреба да се увећа колекција како би се више „запамтило“ јесте врста институционалне хиперамнезије која рефлектује неспособност племените уметности заборављања (Šola 2012, 121). Све претходно дало би се класификовати и као критика индивидуалистичког приступа или система управљања. Колетивни приступ, оличен у посвећености сличним интересима, подразумева одрицање од осећаја моћи, слободу избора и право доприноса. Тимски рад подразумева хоризонталне принципе доношења одлука, ефикасне изборе (привремених) лидера (без обзира на руководиоце пројеката), високу професионалну етику и осећај одговорности како према сдржају тако и према сарадницима.

Шта доноси тимски рад? Унос сопственх знања уз минимално инкорпорирање ега у коначна решења. Ако радикализујемо приступ, у публикацији *Трибално вођство* идентификовано је пет фаза племенске пословне културе. Готово да одмах можемо идентификовати пројекте у култури са фазом четири, са реалним могућностима да буду видљиви и у фази пет (Logan, King, Fischer-Wright 2008). Фаза четири означава транзицију из става „Ја сам сјајан!“ у „Ми смо сјајни!“ и фазу у којој су „чланови племена“ узбуђени што раде заједно како би допринели читавој компанији/пројекту.

Најмањи заједнички садржилац: заједнице радозналих

Претходним је примерима већ увелико одговорено и на постављени принцип: учешће заједнице. Свакако треба истаћи „мале“ иницијативе каква је Common Ground. Организација се иницијално бавила усмеравањем пажње друштвене заједнице на локалне специфичности, односно „измичућом особеношћу, богатством које узимамо здраво за готово. То богатство налази се у општим местима исто колико и у ретким секвенцама, у текућем свакодневном животу колико и у оном који нестаје, дакле, у обичном колико у спектакуларном. Свако место је жив музеј“ (Clifford & Angela King 1993, 88).

Музеји свакако јесу, колико год „значајни“ били, део локалног окружења које функционише у локалним наративима. Локалну заједницу данас најмање дефинише географија – различити облици дигиталне повезаности (а број дигиталних корисника музејских услуга премашио је реалан) стварају нове заједнице обједињене интересом или радозналошћу. У том светлу треба проматрати, на пример, пројекат *Чуј ме (Hear Me. Bringing youth and museums together)*, који реализује Галерија Матице Српске са партнерима из Словеније, Аустрије и Шпаније. Идеја је да се дају одговори на питања како музеји и галерије могу да привуку младу публику и подстакну на размишљање о глобалним темема и проблемима друштва и, посебно, развију осећај емпатије. Уметничка дела која причају о миграцијама, кретањима како

становништва тако и културног наслеђа, отварају централну тему пројекта: како се кључна питања данашњице могу сагледати посредством ликовне уметности (из прошлости)?

И коначно... интердисциплинарност

Поменимо пројекат *Ризикуј промене (Risk Change)*, који реализује десет европских партнера, међу којима и Музеј савремене уметности Војводине, а који се баве заједничком темом: савременим миграцијама и континуираним друштвеним и културним променама у 21. веку. Пројекат има за циљ истраживање, креирање, повезивање, упоређивање, дисеминацију и промоцију савремене уметности која је у спреси/симбиози са социјалном и примењеном науком и информатичко-комуникационим технологијама. Примена нових вештина, знања и искустава у развоју публице имају значајну улогу у пројекту, а циљ је суочавање са нетолеранцијом, стереотипима, предрасудама и социјалним страховима. *Ризикуј промене* разоткрива дешавања у савременом окружењу и заједници и одговара на питања шта се све може постићи разменом знања, отварањем затворених научних кругова и изолованих институција, излажући комплексне проблеме јавности и укључујући публику на различите креативне начине.

Интердисциплинарност, интересекторска сарадња и партиципативност намећу се као обједињујуће теме, без обзира на то о ком сегменту наслеђа је реч: истраживање, трезорирање, чување, физички облици заштите, или пак презентација, излагање и комуницирање, па све до интерпретације, употребе у сврхе друштвене кохезије и бољитка, стваралаштва и креативних индустрија и/или у комерцијалне сврхе. Концептни оквири (свих) музеологија, те самим тим, и проучавања музеја и њихових делатности по својој су суштини интердисциплинарни. Но, нису ли савременим гигањима готово све научне дисциплине почеле да се преливају једна у другу, мешају и прожимају, стварајући потпуно нове облике научног оперисања? Нема делатности у области културног наслеђа без научних постулата, историје, историје уметности, социологије, етнологије и антропологије, археологије, филозофије, класичних наука, али и визуелне културе, комуникологије, андрагогије, културологије, феноменологије, ни креативних индустрија, дизајна, литературе (фикције), футурологије, маркетинга, менаџмента, ИТ сектора, бизниса... Што би се рекло: *Just name it and we got it*. Но питање је: „имамо или нам треба?“ Пре би се рекло, ово друго.

Комплексна реалност наслеђа и неподношљива лакоћа међународне сарадње

Валтер Бенјамин опасно естетско задовољство не поистовећује са масовном деструкцијом већ са масовном креацијом нових, све виталнијих

слика и облика живота, односно репродукцијом. Истовремено, Бенјамин сматра

„аутентичност неке ствари јесте укупност свега што се у њој од самог почетка може пренети традицијом, од њеног материјалног трајања до историјског сведочења. Пошто је ово друго засновано на првом, у репродукцији, где се то прво отело човеку, и оно друго — историјско сведочење – почиње да се колеба. Додуше, једино оно; али то што на овај начин почиње да се колеба, јесте ауторитет саме те ствари.“ (Benjamin 1986, 118–119).

Ову мисао готово да наставља Булатовић:

„Да ли смо на овај начин ближе решењу или се само удаљавамо од проналажења новог социјалног смисла институционалног баштињења *Vs* музејске неумрлости? Сувишно је подсећати, сигуран сам, да музејски дискурс више не може рачунати на бескрајно одржавање митске стварности. Напротив, мора је увести, дакако само као једну парадигму у свој репертоар критичког музеализовања тоталитета, али коначно тоталитета на који су усмерени сви научни, филозофски, стваралачки, па и митски испитивачки пипци.“ (Bulatović 2014, 162).

Артур Хазелијус (оснивач првог музеја на отвореном, Скансена 1891. године) чврсто је веровао у идеју да је Музеј (у смислу меморије) свугде, дакле у стварном животу, а Скансен само комуникациони канал који преноси Поруку (Rentzhog 2014, 42). Суштинско је питање: како помирити оригинални музеј (живот), чија је једина константа стална промена, и музеј-институцију, чија је једина константа тежња ка вечитој непроменљивости (Šola 2011, 86). Булатовић, даље, анализирајући музејске и музеолошке тоталности, наставља:

„...тешко ћемо се одбранити од инструментализације музеја – оно што је бивала репрезентативна институционална инструментализација сада би се преводило у масовну, тоталну инструментализацију индивидуалног. Ако, ипак, покушамо да га амнестирамо, онда ће се музеј, како вели Глужински, појавити као активни модус сазнања, не само као преносилац, не ни као заступник идентитета, већ као стваралац“ (Bulatović 2014, 163).

Обједињавање хронологија и оријентација ка теми помажу тоталност поимања баштине кроз парадоксални процес фрагментације. Фрагмент свакако више није предмет, већ једна линија наратива. У рецензији међународног зборника за 2016. годину – *Књига о свему што сте желели да знате о музејима на отвореном*, Милан Попадић пита: „Како онда говорити о свему? Баштиници [...] су сагласни: о свему (о целини, о тоталитету) може се говорити само у – фрагментима. [...] Фрагментишући, целину проблема везаних за музеје на отвореном, он нуди *могућност говора о свему*“ (Popadić 2016, 279).

Све поменуто недвосмислено указује да тоталност баштинских дискурса заправо не препознаје никакве концепте граница као релевантне или, ако то ипак чини, онда се оне свакако не поклапају са оним административо

исцртаним. Реалтивизујући границе између природе и културе, прошлости и садашњости (будућности), ствараоца и корисника, отвореног и затвореног или централног и периферног поимања баштине, нова музеологија учинила је и концепт међународне сарадње излишним, иако суштински није имала претензије на простор већи од локалне географије. Мењањем стварне географије менталним мапама, што је у суштини водило стварању заједница по принципима интереса и интересовања (задовољења потреба), а не само локалног одређења, систем антена екомузеја распршио се на неколико континената, водећи разматрању баштине као употребљивог и ефикасног средства којим „људи решавају сопствене проблеме“ (Varan 2017, наслов). Имајући у виду и локалност и универзалност савременог човека, али и могућности једноставног препознавања интереса и интересовања, те коначно и саме комуникације, „међународност“ као особина неке иницијативе остаје углавном недоречен покушај замене једног конструкта другим, а у циљу освешћивања (или градње) још једног (често диригованог) идентитетског слоја. Но, како су и саме идеје баштине још увек повезане са идејама моћи и конкуренције и пред дугим путем да постану стварни (аутономни и јавни) сервис потребама друштва, тако је и идеја међународне сарадње сасвим добродошао систем. Али, баш као и било који други *међу-* систем. Баштина, или било који баштински процес увек у себи може садржати све идентитетске компоненте: од наднационалних до крајње личних, и то није привилегија нити ограничење. Ниједан не мора искључивати било који други: увек је то само питање менталног мапирања појединаца обједињених у неки облик заједништва. А границе тог обједињавања су флуидне и променљиве у сваком тренутку и у на сваком месту.

Литература и извори

- Babović, Dunja & Milan Đorđević. 2016. „#takeoverovanjekolarca #mission impossible?“ U *Razvoj publike*, prir. Nina Mihaljinac i Dimitrije Tadić, 26-28. Beograd: Desk Kreativna Evropa Srbija.
- Benjamin, Walter. 1986. *Estetički ogledi*. Zagreb: Školska knjiga.
- Božić Marojević, Milica. 2014. „Izazovi nove muzeologije u prezentaciji i interpretaciji disonantnog nasleđa.“ *Kultura* 144: 38–54.
- Booth, Nicholas J. 2012. „Should the title curator be used outside a museum.“ Blog postavljen 31. oktobra. Preuzet 11. novembra 2018.godine. <https://blogs.ucl.ac.uk/museums/2012/10/31/should-the-title-curator-be-used-outside-a-museum>
- Bulatović, Dragan. 2014. *Umetnost i muzealnost. Istorijsko-umetnički govor i njegovi muzeološki ishodi*. Beograd: Centar za muzeologiju i heritologiju Filozofskog fakulteta u Beogradu.
- Bulatović, Dragan. 2009. „Muzealizacija stvarnije budućnosti. Baština i resurs.“ *Muzeji* br. 2 (n.s.): 7–15.

- Cisnero, Kristina. 2018. „A Beginner’s Guide to Content Curation.“ Blog postavljen 22.oktobra. Preuzet 27.novembra. <https://blog.hootsuite.com/beginners-guide-to-content-curation>
- Clifford, Sue & Angela King. 1993. „Losing your place.“ In *Local Distinctiveness: Place, Particularity and Identity*, ed. Mark Cocker. London: Common Ground.
- Cultural Heritage Counts for Europe: final report. 2015. Krakow: International Cultural Centre. Pristupljeno 15.oktobra 2018. http://blogs.encatc.org/culturalheritagecountsforeurope//wp-content/uploads/2015/06/CHCfE_FULL-REPORT_v2.pdf
- Eriksen, Thomas Hylland. 2001. “Between universalism and relativism: A critique of the UNESCO concepts of culture.” In *Culture and Rights: Anthropological Perspectives*, eds. Jane Cowan, Marie-Bénéicte Dembour and Richard Wilson, 127–48. Cambridge: Cambridge University Press.
- European Cultural Heritage Strategy for the 21st century. Pristupljeno: 09.decembra 2018.godine. <http://www.coe.int/en/web/culture-and-heritage/strategy-21>
- Hear Me. Bringing youth and museums together.* 2017. Pristupljeno 23.novembra 2018. <http://projecthearme.org/>
- Krstović, Nikola. 2012. *Muzeji na otvorenom: Živeti ili oživeti svakodnevicu.* Sirogojno - Beograd: Muzej na otvorenom „Staro selo“ – Centar za muzeologiju i heritologiju Filozofskog fakulteta.
- Krstović, Nikola. 2014. „Zanati: gde posle muzeja? (Ekonomuzeji: izazov muzejima (na otvorenom) ili `nova realnost` u očuvanju kulturnog nasleđa).“ *Glasnik Etnografskog instituta SANU* LX/1: 79–105.
- Krstović, Nikola. 2016. „Mir! U muzeju ste.“ *Glasnik Etnografskog muzeja* 79: 9–27.
- Krstović Nikola. 2017. „Cultural Heritage: Interdisciplinarity, Intersectoral Cooperation and Participation.“ In *Cultural Diplomacy: Arts, Festivals and Geopolitics*, ed. Milena Dragičević Šešić, 291-300. Belgrade: University of Arts – Faculty of Dramatic Arts, Creative Europe Desk Serbia, Institute for Theatre Film Radio and Television and Ministry of Culture and Information of Republic of Serbia.
- Logan, Dave. John King & Halee Fischer-Wright. 2008. *Tribal Leadership, Leveraging Natural Groups to Build a Thriving Organization.* New York: Harper Collins.
- Milosavljević Ault, Angelina. 2014. „Nova muzeologija kao činjenica savremenosti.“ *Kultura* 144: 11–37.

- Popadić, Milan. 2016. „Pogovor.“ U *Knjiga o svemu što ste želeli da znate o muzejima na otvorenom*“, prir. Nikola Krstović, 269–272. Sirogojno: Muzej na otvorenom „Staro selo“.
- Rentzhog, Sten. 2014. *Open Air Museums: The history and future of a visionary idea*, Östersund: Jamtli Förlag.
- Risk Change. 2017. Pristupljeno 23. novembra 2018. <http://www.msuv.org/program/2016-05-04-risk-changes-eng.php>
- Šola, Tomislav. 2011. *Prema totalnom muzeju*. Beograd–Kruševac: Narodni muzej. Beograd, Centar za muzeologiju i heritologiju Filozofskog fakulteta.
- Šola, Tomislav S. 2012. *Eternity does not live here any more. A glossary of museum sins*. Zagreb: European Heritage Association.
- Šola, Tomislav S. 2014. *Javno pamćenje. Čuvanje različitosti i mogući projekti*. Zagreb: Zavod za informacijske studije, Filozofski fakultet sveučilišta u Zagrebu.
- Vadel Lamarche, Rebecca. 2015. *Les Bordes du Mond, exhibition guide*. Paris: Palais de Tokyo.
- Varan, Ig de. 2016. „Baština – kad ljudi rešavaju svoje probleme.“ U *Knjiga o svemu što ste želeli da znate o muzejima na otvorenom*, prir. Nikola Krstović, 261–273. Sirogojno: Muzej na otvorenom „Staro selo“.

Примљено / Received: 29. 1. 2019.

Прихваћено / Accepted: 20. 6. 2019.

Aleksandra Nikolić

Central Institute for Conservation, Belgrade
sashnikolic@gmail.com

Collections and cultural transmission: Museum as a niche (re)construction site

Since the end of XX century, an abundance of studies exploring the evolutionary perspective on human culture and the mechanisms underlying this process offered theoretical grounds and novel paradigms and approaches, thus allowing for more clear foundations of the field of cultural evolution (CE). Starting from this body of theory and the possible significance of material culture for cultural transmission, this paper considers evolutionary aspects of musealization and the role of museums in cumulative cultural evolution, by taking the perspective of the Niche construction theory (NCT). The argumentation is based on the view of a museum as a cultural niche and the dialectics of preservation and reconstruction in cultural transmission processes in analogy with museum conservation-interpretation dilemma. It ends with the conclusion that a museum can be seen as a niche re-construction site, thus offering a solution to the dilemma, where the notion of cultural niche implies persistence of cultural elements, but allowing, at the same time, for construction of knowledge in each generation.

Key words: cultural transmission, niche construction, museum, preservation, heritage interpretation

Збирке и културна трансмисија: музеј као место (ре)конструкције нише

Значајан број студија које укључују еволуциони приступ људској култури и механизмима културних процеса, од краја XX века надаље, понудио је теоријске поставке и нове парадигме и приступе, који су отворили пут за јасније утемељење области културне еволуције (ЦЕ). Полазећи од овог теоријског корпуса и претпостављеног значаја материјалне културе за културну трансмисију, рад се бави еволуционим аспектима музеализације и улогом музеја у кумулативној културној еволуцији, из перспективе теорије конструкције ниша (НЦТ). Аргументација у раду је заснована на поређењу музеја са културном нишом и дијалектици очувања и реконструкције у процесима културне трансмисије, по аналогији са музеолошким питањем односа конзервације и интерпретације. Закључује се да музеј може да се посматра као место реконструкције нише, при чему се питање односа конзервације и интерпретације разрешава својством културне нише да имплицира очување елемената културе, а да при томе омогућава конструкцију знања у свакој генерацији.

Кључне речи: културна трансмисија, конструкција нише, музеј, очување, интерпретација наслеђа

Introduction

One way to look at the culture as phenomenon is through evolutionary perspective. An increasing number of studies under the umbrella of cultural evolution theory, existing for couple of decades now, offers views and instruments to understand the cultural change and persistence in the light of evolutionary principles (Cavalli-Sforza and Feldman 1981; Lumsden & Wilson 1981; Boyd & Richerson 1985; Durham 1991). These studies are evidently distinct from the evolutionist school of thought in early anthropology, and in many cases distant to the other views of culture in XX century social sciences, such as cultural determinism, structuralism, or the semiotic theories.

Nevertheless, this new field of cultural evolution has predecessors in a number of XX century authors coming from a variety of scientific fields with an interest in culture (Gerard, Kluckhohn & Rapoport 1956; Campbell 1960; Mead 1964; Alexander 1974; Wilson 1975; Dawkins 1976; Dobzhansky et al. 1977) and it continues to provide for a gathering point of different scientific programs and areas of interest today, turning it into an evolutionary cluster. This paper takes advantage of an interdisciplinary channel of communication opened through this cluster, to explore a possible role of contemporary museum in cultural evolution.

With the variety of concepts existing in the field and the lack of unified evolutionary discourse, understanding of the notion of culture here needs to be clarified. It basically relies on the definition given by Boyd and Richerson (Boyd & Richerson 1985; Boyd & Richerson 2005), where culture is seen as “information capable of affecting individuals’ behaviour that they acquire from other members of their species through teaching, imitation, and other forms of social transmission”. It is important for this study to understand culture as information and as a subject to a social process at the same time. Some other authors, such as Mesoudi, Whiten and Laland, go into specifying forms that cultural information can take, naming cultural expressions such as behaviours and artefacts (Mesoudi, Whiten & Laland 2004), or cultural information vehicles (Pocklington & Best 1997). Sperber and Cladiere ask if cultural information is located in people’s minds, behaviours and artefacts, or in both, and offering the answer that behaviours and artefacts are cultural too (Sperber & Cladiere 2008, 3). This is in line with their understanding of culture as a property, for which it is more meaningful to study what is „cultural“ than what is „culture“ (Sperber & Cladiere 2008, 7). Basic to Darwinian view of cultural change is existence of variation, selection of favorable variants and accumulation of beneficial modifications over time. All three can be found in human culture (Mesoudi, Whiten & Laland, 2004), supported by cultural transmission as the crucial process of cultural persistence. For the variety of cultural traits to exist, culture first needs to be kept alive through space and time and then also modified into a variety of forms. While a number of authors insist on the importance of fidelity as a quality of the cultural transmission process (Tomasello, Kruger & Ratner 1993; Richerson & Boyd 2005; Lewis & Laland 2012), authors around Sperber include construction as equally impactful transmission process, stating that psychological mechanisms in cultural transmission are based on combination of preservation and construction:

„The construction of a mental representation involves greater or lesser transformation of the input information, with two limiting case, that of total loss of information or complete forgetting when cognitive mechanisms just ignore or filter out the input information, and that of the construction of a mental representation containing exactly the same information as the input, as when you correctly remember a phone number. Most processing of input information results neither in total loss nor in exact copy; it is, as we insisted, both preservative and constructive“ (Sperber & Cladiere 2008, 5).

Sperber and Cladiere suggested also that, beside random forces, natural selection, and psychological forces, important factor acting on behaviours and artefacts involved in the cultural processes are ecological forces (Sperber & Cladiere 2008, 5-6).

Cultural transmission process is rooted in social learning, which is, in terms of psychological background, seen as “continuous reciprocal interaction between behavior and its controlling conditions” where “new patterns of behavior can be acquired through direct experience or by observing the behavior of others” (Bandura 1971). Tomasello introduces the notion of cultural learning, a form of social learning unique to humans, which relies more on the inter-subjectivity and the perspective-taking, as well as on the so-called ratchet effect to secure the fidelity and therefore persistence of human culture (Tomasello, Kruger & Ratner 1993). Cultural learning, according to Tomasello, can happen in three forms – imitation, instruction and collaboration (Tomasello, Kruger & Ratner 1993). While Tomasello and colleagues base their study on the ontogenetic development where direct inter-personal contact is inherent, extensive body of research on social learning in primates other than humans indicates that inter-subjectivity is not indispensable in cultural transmission (Heyes 1994, Frigaszy et al 2013). The environmental impact on behaviour doesn't necessarily have to happen through imitation or observation of behaviour of conspecifics, but rather the physical environment has an important role to play in transmitting culture, being itself cultivated (Dewey 1929; Levi-Strauss 1999). Human eco-niche is a cultural niche at the same time, based on a system of interdependencies and relations of living organisms, the surroundings that they create and modify, and intangible elements in-between organisms and things.

Artefacts as niche construction material

There is a long and diverse history of studying relations of material culture and humans. Some of them are based on looking at artefacts as extension of humans (Dawkins 1982; Malafouris 2008). A more complex theory that draws on importance of the physical environment, under the cultural evolution umbrella, is the Niche construction theory (NCT). Apart from being seen as a theory that could provide a solid basis for the reconciliation between natural and social sciences under unified evolutionary framework (Kendal, Tehrani, Odling-Smee 2011), it is also a possible means to look at the material culture from evolutionary perspective. Niche construction creates ecological inheritance and, therefore cultural inheritance, by

modifying selection pressures in the environment, which is an addition to genetic inheritance in evolution (Laland 2004; Kendal, Tehrani, Odling-Smee 2011). The theory also uses the notion of cultural inheritance and mathematical models to explain longlasting effect of human intervention in the environment and retroactive impact of the modifications produced through this process: “If the cultural inheritance of an environment-modifying human activity persists for enough generations to generate a stable natural selection pressure, it will be able to influence human genetic evolution.” (Laland, Odling-Smee & Feldman 2001, 24). This can be looked at in analogy to material culture and cultural heritage as a particularly valued part of it.

Apart from cumulative evolution, artefacts are another major element that distinguishes human culture from other forms of social organizations in animal kingdom (Tomasello, Kruger & Ratner 1993). This is, obviously, questioned by more recent studies exploring elements of cultural evolution in non-human primates, but ultimately, it’s about the significance of artefacts for human culture as major human adaptation. Artefacts, institutions, behavioural traditions and languages – they all seem to be intertwined and affecting each other as constructive elements of human eco/cultural niche. Nevertheless, the extensive and continuous discussion about the nature of cultural unit on one side, and the critical heritage studies on the other, allow for differentiation between tangible and intangible aspects in culture and more specific definition of the role of an artefact in cultural transmission. In some more recent definitions of culture, artefacts are left out (Acerbi & Mesoudi 2015, 482), which doesn’t necessarily mean that material objects are not part of the culture, but rather that they are not the essence of culture. Since we tend to learn a great bit through the material objects, they obviously play a significant role in the cultural transmission. Artefacts are, as Chris Caple puts it, “... any physical entity that is formed by human beings” (Caple 2006), and A. A. Berger calls for a consensus in scholarly discussions about the nature of material culture in an almost too simplistic, though thoughtful way: “Generally speaking, we can say that if you can photograph it and it isn’t too large and complicated, we can consider it to be an example of material culture.” (Berger 2016). Nevertheless, in relation to culture as whole, artefact becomes a medium for transmission and a bearer of cultural information (Nikolić 2018).

The relation between material culture and cultural heritage is an underdiscussed topic in disciplines with an interest in culture. Nevertheless, material culture does not stop where heritage begins. A social process is needed to generate cultural heritage on a collective level, though within a more inclusive understanding of the notion, the process can also be an individual one. The difference between material culture as a selection pool and cultural heritage as a group of selected items is in added value(s). In most cases it is a conglomerate of societal and personal, historical and autobiographical, factographical and emotional layers of values and meanings that we tend to call heritage significance. As it is stated in the Faro Convention of the Council of Europe: “A cultural heritage is a group of resources inherited from the past which people identify, independently of ownership, as a reflection and expression of their constantly evolving values, beliefs, knowledge and traditions. It

includes all aspects of the environment resulting from the interaction between people and places through time (Council of Europe 2005).

So how does this selection process affect our material world? Material culture takes up a considerable part of our physical surroundings (Nikolić 2018). A conscious act of choosing particularly significant elements of material culture that could serve as diachronical agents or cultural information vehicles implies responsibility of keeping. In a material world and on an operational level, transmitting information vertically means preserving its vehicle through generations.

It is through the process of preservation that considerable part of culture persists. Nevertheless, when diachronic transmission through passive agents is involved, cultural information is being interpreted rather than copied, and the transmission process becomes re-constructive in character. In terms of evolutionary thinking, tangible heritage is about persistence and modifications at the same time.

Museums as niche reconstruction sites

There is a strong argument for institutionalization of persistence through musealization of cultural heritage as particularly valued expression of culture. Intangible heritage left aside, musealization promotes and facilitates preservation and use of artefacts. It is stated in a more or less elaborated manner in definitions of museum given by international organizations¹, but to understand musealization in terms of cultural evolution, it is crucial to understand what institutionalization does for cultural persistence, and what kind of institution museum is today. According to Zucker, institutionalization

“...is the process by which individual actors transmit what is socially defined as real and, at the same time, (...) an act that can be defined as more or less a taken-for-granted part of this social reality. Institutionalized acts, then, must be perceived as both objective and exterior. Acts are objective when they are potentially repeatable by other actors without changing the common understanding of the act, while acts are exterior when subjective understanding of acts is reconstructed as intersubjective understanding so that the acts are seen as part of the external world“ (Zucker 1977, 728).

Zucker also recognizes positive impact of institutionalization on transmission, maintenance and resistance to change, which are taken here as three key aspects of cultural persistence (Zucker 1977). Even though some transmission happens based on individual influence, “increased objectification and exteriority will increase transmission” (Zucker 1977, 729). So, institution provides for formalized persistence.

¹ ICOM (International Council of Museums) museum definition was adopted by the 22nd General Assembly in Vienna, Austria on 24 August 2007, and is currently under review.

Perspective of a museum as institution changed substantially in a century, and even more so in last 25-30 years. Weil stresses the main point of this change by explaining how museums evolved from being collections-oriented to being socially-oriented (Weil 2012). Keene is addressing the role of museum collections in the context of this museological shift, explaining throughout her book that the new museum doesn't need to abandon collections to be more social, but embrace them through all possible and socially beneficial uses (Keene 2006).

The crucial argument in this study is that a museum based on collections of artefacts can be seen as a niche reconstruction site from the evolutionary perspective. This is based as much on its contemporary identity of a world interpreter, as it is based on the role of artefacts in cultural transmission. Cultural transmission today is still basically transmission of environment-cultivation skills, but in an environment changed to such an extent that the skills are extremely elaborated into numerous and sophisticated forms and branches.

Looking at the basic uses of museum collections, additionally burdened with narrow specialisation which only recently started to decrease, it seems like the research and education are two different things, and education has nothing to do with enjoyment. Behind all these types of use, it is transmission and reconstruction of culture.

To support this argument, three levels of museum societal role will be examined in search of cultural niche as the stage and reconstructive cultural transmission as a mechanism: preservation, collections use for research/object-based learning and collections use for informal museum learning/public display. These are referred as levels, because they follow inwards to outwards direction in terms of museum-society dynamics.

1. Collections preservation

As it has already been stated, preserving museum collections as tangible expression of culture, is a pre-requisit to persistence. Collections are housed and preserved in a museum in order to provide not only for their current uses, but also for the uses by future generations. It is in the roots of the institution and it revolves around the notions of storing and safekeeping which are a way older than museum and functionally more complex phenomenon. Great many local communities around the world have a form of social agreement to preserve the most valued part of their collective material inheritance, often housed in communal buildings or local religious premises, depending on whom the community trusts the most. Some of these collections entrusted for safekeeping get further institutionalized. With institutionalization, safekeeping is more professionalized, procedures are developed according to legislation or in compliance with local traditions. Additional functions are developed around the storage as the collection becomes community asset and a source of income. Ashanti people in Kumasi, Ghana, established a museum around their local court, which is still being used, in order to pass community values on to the younger generation (Keene 2006, 21). It represents a particular case of a museum, illustrating significance of musealization in cultural niche preservation.

“...Cultural items, sacred, and ceremonial objects have long been the means of transmitting and perpetuating cultural traditions and preserving or even sometimes reviving cultural practices” (Keene 2006, 36).

There are many museological examples that illustrate various levels of cultural niche preservation on the continuum that stretches not between absolute preservation and total destruction, but between absolute preservation and total re-construction as two extremes. It is worth noting here that a museum can maintain a high level of collections preservation, and still be much closer to the cultural niche reconstruction end of the continuum. This has a lot to do with a question of boundaries between cultural niches. The size and complexity of a cultural niche becomes incomprehensible in modern world and it comes hand in hand with ultimate overlapping. An artefact can transverse a great many cultural contexts in its life history and be a witness to very different habitats through time. Ellen illustrates this issue of boundaries and overlapping in the concept of ‘basket’, explaining how it refers to

“a whole series of overlapping categories of material culture, both functional and morphological, both emic and etic, so transmission is of overlapping knowledges of non-mutually exclusive domains” (Ellen 2009, 246).

This is why artefacts are polysemous. Lemonier argued that the system of meanings that material culture bears is not limited to direct vehicles of meaning, but also to technological traits that are included in operating on material culture (Lemonier 1989). In his paper on Nuallu baskets, Ellen describes how a significant part of information is lost if an artefact is classified solely based on visible characteristics, without taking into account what is already known about the production process (Ellen 2009, 266). So, change of context affects cultural information. This is in line with the argument that cultural information is transformed and reconstructed in the transmission process. Acerbi and Mesoudi argue that the character of cultural transmission will depend on the level, that is on unit of transmission – the more complex the unit, less preservative transmission (Acerbi & Mesoudi, 2015). This brings even conservation of individual artefacts closer to the notion of reconstruction, as every trace of every life phase is being conserved, including repairs and earlier invasive restoration treatments. The fact that contemporary conservation is more inclined towards acting in environment than intervening on an artefact itself will become more important for the preservation of modern collections, where artefact had less life history time to shift between contexts and consequently – less time to change.

An additional argument for preservation of artefacts in respect to cultural evolution is given by Acerbi and Mesoudi – they can store a piece of information, even if there are no circumstances for demonstration, teaching and copying a behaviour, until an interaction between subjects of transmission is restored (Acerbi & Mesoudi, 2015).

2. *Collections use: research and object-based learning (formal museum learning)*

Research and object-based learning was primary motivation to establish public museums, Ashmolean museum in Oxford being the very first. With a variable dedication and success, museums sustain this line of rationale today.

“In displaying knowledge they are in a sense returning to one of the primary purposes of museums.” (Keene 206, 17)

Collections-based research is done by museum specialist, but also external researchers. This is collection-specific, policy-dependent and cultural-related, but overall – the research is among major drives of collecting and safekeeping. In terms of museum’s societal role, research is less visible than museum education and display. Research is done individually, so the number of researchers seems insignificant when compared with the numbers of visitors and education programs users. „Success ought also to be judged by the outcomes of the research: the difference it makes to people’s lives“ (Keene 2006, 59).

Object-based learning (OBL) is less sustained among primary museum functions. The reason for this might be the fact that it was originally developed as a feature of a university museum. Today it is still mostly a feature of university museums or a special agreements between a museum and a university (Duhs 2010; Hannan, Chatterjee & Duhs 2013; Chatterjee 2010; Simpson and Hammond 2012). Similar to research, it is an individual or small groups endeavor, conducted by a teacher or a museum curator (Chatterjee 2010; Cain 2010; Duhs 2012; Hannan, Chatterjee & Duhs 2013).

Both of these collections uses relate directly to cultural transmission, regardless of museum programming and display policy. This provides for cultural transmission to incline towards preservative, but it still is prone to reconstruction – it lacks an inter-generational contact, so there is no copying of behaviours related to the artefact production or original use. The teaching that is part of OBL is based on reconstruction itself. This turns guided OBL into a double mediated information retrieval, since an artefact itself presents already the first level of mediation. Guidance in OBL is based on assumption that learners are not equipped with sufficient knowledge of the artefacts context to be able to retrieve cultural information without it. This can be discussed in relation to various instruction approaches and didactic tools.

3. *Collections use : display and informal museum learning*

Of all three levels of serving to a society, communicating culture to museum public through displays and informal learning programs is the most interpretative and, accordingly, most re-constructive one. Museums preserve an abundance of cultural items, belonging to an abundance of cultural niches. They communicate culture to its users through reconstruction of a cultural niche with the help of relatively preserved cultural objects. This can be seen as another level of indirect cultural transmission, where institution plays a role of an interpreter and the community is at the other end of the channel. It corresponds to what Acerbi and Mesoudi ex-

plained as dependancy of the character of cultural transmission on the transmission unit. The more complex the unit, the more interpretative narrative surrounding the artefacts (Acerbi & Mesoudi 2015). “It is not the collections that are the source of colonialist messages of power and control, but the museum, in its buildings, systems, and displays” (Keene 2006, 40).

Nevertheless, reconstruction of culture induced by the availability and didactic power of museum objects on one side and the adaptive value of social learning on the other, is not without boundaries. “In societies that are the subject of ethnographic and anthropological collecting, there are very complex issues around the relationship of collections and people who owned the objects that have been collected and displayed.” (Keene 2006, 39).

Conclusions

So how the three societal roles of museums relate to persistence and evolution of culture? There are, obviously, two intertwined cultural processes in museums, dialectically related and arguably both adaptive – transmission and interpretation. Some level of fidelity is necessary to provide for information to be interpreted at all. Sorensen invited museums to send collections into the future equipped with a variety of contextual materials for their after-life, like in Pharaoh’s tomb, instead of simply amassing more and more stuff (Sorensen 1989, 72). Holtorf argued that life history of an artefact is not ended by musealization, but rather continued through this new context which implies interpretative approach and reconstruction of its primary context, based on information obtained as a result of its musealization (Holtorf 2002). It can be concluded, thereafter, that material culture is pertained through continuous transversing from one context to another, through various processes within its secondary, or museological/ethnographical context, such as excavation, analysis, interpretation, archiving, display.

“The purpose of a museum may radically change; it may be considered redundant; but the collections are a permanent record of our cultures” (Keene 2006, 40).

So primary cultural niche that an artefact comes from is subject to anthropology and archaeology, while museum context which produces various niche reconstructions is subject to museology and heritage studies, or to Holtorf’s understanding – to ethnography (Holtorf 2002).

In the light of this view of museology, it can be argued that the two aforementioned processes, transmission and interpretation, are actually one, consisting of a transmitting and an interpreting step. In this sense, transmission can be seen as information retrieval and interpretation as knowledge building (Scardamalia & Bereiter 2013), or a more individualistic notion of building a worldview (Gabora 2004).

“The learning process involves not just extraction but also interpretation of input information, and interpretation typically involves enrichment of the information interpreted.” (Sperber & Cladiere 2008, 7).

Museums have a significant adaptive potential in preserving elements of cultural niche and producing knowledge by exploring and re-arranging them into novel cultural structures. Cultural learning is a conscious process, so it is on users to see how this potential is best exploited.

References

- Acerbi, Alberto & Alex Mesoudi. 2015. „If we are all cultural Darwinians what’s the fuss about? Clarifying recent disagreements in the field of cultural evolution.“ *Biology & philosophy* 30, no. 4: 481-503. DOI 10.1007/s10539-015-9490-2.
- Alexander, Richard D. 1974. „The evolution of social behavior.“ *Annual review of ecology and systematics* 5, no. 1: 325-383.
- Bandura, Albert. 1971. *Social Learning Theory*. New York: General Learning Press.
- Berger, Arthur Asa. 2016. *What objects mean: An introduction to material culture*. Abingdon: Routledge.
- Boyd, Robert, & Peter J. Richerson. 1985. *Culture and the Evolutionary Process*. Chicago: University of Chicago Press.
- Boyd, Robert, & Peter J. Richerson. 2005. “Culture, Adaptation, and Innateness.” In *The Innate Mind: Volume 2: Culture and Cognition*, ed. Peter Carruthers, Stephen Laurence, Stephen Stich, 23–38. New York: Oxford Univ. Press.
- Cain, Joe. 2010. „Practical concerns when implementing object-based teaching in higher education.“ *University Museums and Collections Journal* 3: 197-202.
- Campbell, Donald T. 1960. „Blind variation and selective retentions in creative thought as in other knowledge processes.“ *Psychological review* 67, no. 6: 380-400.
- Caple, Chris. 2006. *Objects: reluctant witnesses to the past*. Abingdon: Routledge.
- Cavalli-Sforza, Luigi Luca, & Marcus W. Feldman. 1981. *Cultural transmission and evolution: a quantitative approach*. New Jersey: Princeton University Press.
- Chatterjee, Hellen. J. 2010. „Object-based learning in higher education: The pedagogical power of museums.“ *University Museums and Collections Journal* 3: 179-181.
- Dawkins, Richard. 1976. *The Selfish Gene*. Oxford, UK: Oxford University Press.
- Dawkins, Richard. 1982. *The Extended Phenotype*. Oxford, UK: Freeman.
- Dewey, John. 1929. *Experience and nature*. London: George Allen and Unwin Ltd.

- Dobzhansky, Theodosius, Francisco J. Ayala, G. Ledyard Stebbins, James W. Valentine. 1977. *Evolution*. San Francisco: Freeman. DOI: 10.4135/9781446201077.n42.
- Duhs, Rosalind. 2010. „Learning from university museums and collections in higher education: University College London (UCL).“ *University Museums and Collections Journal* 3: 183–186.
- Durham, William H. 1991. *Coevolution: Genes, culture, and human diversity*. Palo Alto, CA: Stanford University Press.
- Ellen, Roy. 2009. „A modular approach to understanding the transmission of technical knowledge: Nuauulu basket-making from Seram, eastern Indonesia.“ *Journal of Material Culture* 14, no. 2: 243-277. <https://doi.org/10.1177/1359183509103065>
- Enquist, Magnus, Pontus Strimling, Kimmo Eriksson, Kevin Laland, & Jonas Sjostrand. 2010. „One cultural parent makes no culture.“ *Animal Behaviour* 79, no. 6: 1353-1362. <https://doi.org/10.1016/j.anbehav.2010.03.009>
- Fragaszy, Dorothy M., Dora Biro, Yonat Eshchar, Tatyana Humle, Patricia Izar, Bruno Resende, & Elisabetta Visalberghi. 2013. „The fourth dimension of tool use: temporally enduring artefacts aid primates learning to use tools.“ *Philosophical Transactions: Biological Sciences* 368, no. 1630 (2013): 1-10. <http://www.jstor.org/stable/42569293>.
- Gabora, Liane. 2004. „Ideas Are Not Replicators but Minds Are.“ *Biology & Philosophy* 19, no. 1: 127–43. <https://doi.org/10.1023/B:BIPH.0000013234.87103.76>.
- Gerard, Ralph W., Clyde Kluckhohn and Anatol Rapoport. 1956. „Biological and cultural evolution some analogies and explorations.“ *Behavioral Science* 1, no. 1: 6-34.
- Hannan, Leonie, Helen Chatterjee, & Rosalind Duhs. 2013. “Object based learning: a powerful pedagogy for higher education.” In *Museums and higher education working together: challenges and opportunities*, eds. Speight Catherine, Jos Boys, & Anne Boddington, 159-168. Farnham: Ashgate Publishing, Ltd.
- Heyes, Cecilia M. 1994. „Social learning in animals: categories and mechanisms.“ *Biological Reviews* 69, no. 2: 207-231. <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1469-185X.1994.tb01506.x>
- Holtorf, Cornelius. 2002. „Notes on the life history of a pot sherd.“ *Journal of material culture* 7, no. 1: 49-71. DOI: 10.1177/1359183502007001305
- Keene, Suzanne. 2006. *Fragments of the world: Uses of museum collections*. Abingdon-on-Thames: Routledge.
- Kendal, Jeremy, Jamshid J. Tehrani, & John Odling-Smee. 2011. „Human niche construction in interdisciplinary focus.“ *Philosophical Transactions of the*

- Royal Society B: Biological Sciences* 366, no. 1566: 785-92. DOI: 10.1098/rstb.2010.0306
- Laland, Kevin N., John Odling-Smee, & Marcus W. Feldman. 2001. „Cultural niche construction and human evolution.“ *Journal of evolutionary biology* 14, no. 1: 22-33.
- Lemonnier, Pierre. 1989. "Bark capes, arrowheads and Concorde: on social representations of technology." In *The meaning of things. Material culture and symbolic expression*, eds. Christopher Tilley & Ian Hodder: 156-171. London: Basil Blackwell.
- Levi-Strauss, Claude, 1999. *Tužni tropi*. Translated by Slavica Miletić. Belgrade: Zeptr book world.
- Lewis, Hannah M., & Kevin N. Laland. 2012. „Transmission fidelity is the key to the build-up of cumulative culture.“ *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences* 367, no. 1599: 2171-2180. DOI: 10.1098/rstb.2012.0119
- Lumsden Charles J. & Edward. O. Wilson. 1981. *Genes, Mind and Culture*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Malafouris, Lambros. 2008. „Beads for a plastic mind: The ‘Blind Man's Stick’(BMS) hypothesis and the active nature of material culture.“ *Cambridge Archaeological Journal* 18, no. 3: 401-414.
- Mead, Margaret. 2017. *Continuities in cultural evolution*. Abingdon: Routledge.
- Mesoudi, Alex, Andrew Whiten, & Kevin N. Laland. 2004. „Perspective: Is human cultural evolution Darwinian? Evidence reviewed from the perspective of The Origin of Species.“ *Evolution* 58, no. 1: 1-11. <https://www.jstor.org/stable/3449291> (Accessed 11/05/2017)
- Nikolić, Aleksandra. 2018. „Artefacts in cultural transmission: Evolutionary perspective.“ *Issues in Ethnology and Anthropology* 13 (4): 1165–1182. <https://doi.org/10.21301/eap.v13i4.12>
- Pocklington, Richard, & Michael L. Best. 1997. „Cultural evolution and units of selection in replicating text.“ *Journal of Theoretical Biology* 188, no. 1: 79-87. <https://doi.org/10.1006/jtbi.1997.0460>
- Richerson, Peter & Robert Boyd. 2005. *Not by Genes Alone: How Culture Transformed Human Evolution*. Chicago: University of Chicago Press.
- Scardamalia, Marlene & Carl Bereiter. 2003. „Knowledge building environments: Extending the limits of the possible in education and knowledge work.“ In *Encyclopedia of distributed learning*, eds. Anna DiStefano, Kjell Erik Rudestam & Robert Silverman, 269-272. Thousand Oaks, CA: Sage Publications.
- Simpson, Andrew, & Gina Hammond. 2012. "University collections and object-based pedagogies.“ *University Museums and Collections Journal* 5: 75-82.

- Sorensen, Colin. 1989. „Theme parks and time machines.“ In *The new museology*, ed. Vergo, Peter, 60–73. London, UK: Reaktion books.
- Sperber, Dan, & Nicolas Claidière. 2008. „Defining and explaining culture (comments on Richerson and Boyd, Not by genes alone).“ *Biology & Philosophy* 23, no.2: 283-292. <https://doi.org/10.1007/s10539-005-9012-8>
- Tomasello, Michael, Ann Cale Kruger, & Hilary Horn Ratner. 1993. „Cultural learning.“ *Behavioral and brain sciences* 16, no. 3: 495-511. <https://doi.org/10.1017/S0140525X0003123X>
- Wilson Edward, O. 1975. *Sociobiology: the new synthesis*. Cambridge, MA: Belknap.
- Zucker, Lynne G. 1977. „The role of institutionalization in cultural persistence.“ *American sociological review*: 726-743.

Примљено / Received: 29. 1. 2019.

Прихваћено / Accepted: 20. 6. 2019.

Никола Дедић

Факултет музичке уметности, Београд
dedicnikola@yahoo.com

„Источноевропска уметност“: идеологија једног институционалног конструкта

Студија се бави анализом уметности као институције у конкретном друштвено-историјском контексту: реч је о Источној Европи и, посебно, Југославији у време након распада социјализма. Савремена уметност се третира као облик жанра а „источноевропска уметност“ као типичан конструкт глобалне институције уметности. Анализирани су механизми по којима ова институција функционише, као и однос уметности и ширих друштвених и историјских процеса на прелазу из 20. у 21. век.

Кључне речи: институционална теорија уметности, идеологија, савремена уметност, Источна Европа, постсоцијализам, транзиција

‘Eastern-European Art’: Ideology of an Institutional Construct

The main focus of this study is the analysis of art as an institution within a concrete socio-historical context: Eastern Europe and especially Yugoslavia in the aftermath of the breakup of socialism. Contemporary art is treated as a form of genre and ‘Eastern European’ art as a typical construct of the global art institution. The mechanisms under which this institution functions are analyzed, as well as the relationship between art and wider social and historical processes at the transition from the 20th to the 21st century.

Key words: institutional theory of arts, ideology, contemporary art, Eastern Europe, post-socialism, transition

Увод

Конструкт тзв. „источноевропске уметности“ настао је крајем осамдесетих и почетком деведесетих година 20. века и задржао се у језику изложби, каталога, уметничких прегледа, кустоских и теоријских студија до дубоко у двехиљадитим годинама. Овим термином су обједињаване различите уметничке појаве у крајње различитим културним срединама и политичким системима – од Совјетског Савеза, преко Пољске, Мађарске, Румуније, Источне Немачке, до некадашње Југославије, иако је једини чинилац који је ове средине повезивао био јако широко схваћен појам социјализма и комунистичког друштвеног уређења. Реч је о термину који је имао своје

политичке конотације и импликације у контексту идеје европског уједињења и ширења ЕУ и онога што је, макар до велике економске кризе 2008. године, још увек звучало као реална политичка агенда – тзв. транзиције из некадашњег „тоталитарног”, комунистичког у ново „демократско” уређење, обележено владавином права, индивидуалних слобода и, дакако – слободног тржишта. Већи је број изложби које су утицале на конструисање термина: *Europa, Europa* која је 1994. одржана у Бону, затим *Beyond Relief*, одржана у Чикагу 1995. године, *Aspekte/Positionen. 50 Jahre Kunst aus Mitteleuropa, 1949–1999*, која је одржана у Бечу 1999, односно *After the Wall* у Стокхолму исте године. Подједнако значајна у то време била је и теоријска продукција: једна од првих књига која се позивала на поменути концепт јесте чувена студија Бориса Гројса *Gesamtkunstwerk Stalin* (Groys 1992), а незанемарљив допринос афирмацији појма оставиле су, на пример, *Postmodernism and Postsocialist Condition*, коју је уредио Алеш Ерјавец (Erjavec 2003), затим *East Art Map*, коју је приредила словеначка група Ирвин (Irwin, 2006) и, свакако, данас базична студија, књига Пјетра Пјотровског *In The Shadow of Yalta: Art and the Avant-garde in Eastern Europe* (Piotrowski 2009). Ове теоретизације обухватају како уметност насталу након 1989. године, тако и праксе које су настајале непосредно пре распада Источног блока. Овакве уметничке праксе су сагледаване као „исток“ у односу на „западну” перспективу, према којој су заузимале позицију трансгресивне „другости” – пример су московски концептуализам и соц-арт у Совјетском Савезу или ретроавангарда у Југославији. Концепт „источне” уметности је послужио као бренд за интеграцију локалних сцена у глобално уметничко тржиште и, као таква, ова уметност јесте само један од многобројних рукаваца система савремене уметности као културалне логике неолибералног капитализма.

Савремена уметност као жанр

Но, да бисмо доказали овакву тезу неопходно је прво објаснити шта подразумевамо под системом савремене уметности. Даћемо сасвим кратак и директан одговор: савремена уметност јесте жанр. Дајући овакво одређење донекле пратимо аргументацију француске социолошкиње Натали Еник (Heinich 2007), која тврди да је западна култура још од времена ренесансе артикулисала барем три доминантна уметничка жанра: жанр класичне, жанр модерне и жанр савремене уметности. (1) Жанр класичне уметности јесте оно што се често означава као миметичка концепција слике; појам мимезиса, међутим, не означава какву сличност репрезентације са објективно датом стварношћу већ, пре свега, стварање уметности у складу са универзалним и непроменљивим правилима или принципима. Оваква слика подразумева реципрочност онога што је приказиво и онога што је казиво, тј. слика има тему, постоје правила како ову тему приказати и ова правила су одређена реториком и поезијом (класични *decorum*). (2) Модернизам као жанр стоји у опозицији према класичном жанру: модерна уметност је разбила начело *ut pictura poesis* и артикулисала начело радикалне (естетске) аутономије уметности – тиме је разбијен симетрични однос приказивог и казивог, слике и

речи, и отворен је пут ка естетистичкој концепцији слике као самодоволјне нерепрезентацијске плохе. Принцип стварања уметности више није праћење универзалних правила већ индивидуална експресија – када Кандински пише да ради са „унутрашњом нужношћу“, када Сезан, фовисти или кубисти раде са разбијањем пластичних облика и њиховим свођењем на основне геометријске форме, када Полок прска боју по платну, негујући аутоматске телесне покрете, сви ови уметници раде према начелу експресије. Најзад, (3) савремена уметност као жанр себе позиционира као критику, деконструкцију, превазилажење и одбацивање модерне уметности. Ова критика се огледа у следећем: у модернизму је значење уметничког рада у самом објекту, објекат јесте „траг“ уметникове руке, место његове (само)експресије; значење рада је тиме у делу, у његовој материјалној појавности. У савременој уметности, значење рада је екстерно у односу на објекат, оно је пре у контексту (друштвеном, институционалном), а не у раду као таквом. С тим у вези, прототип савременог уметника јесте већ Марсел Дишан и његов *ready made*: значење рада није у самом објекту већ у окружујућој интерпретацији објекта, контексту. Тиме је промењена парадигма – садржај уметности није естетски (модернизам) већ друштвени (савремена уметност).

Прелаз од жанра модерне ка жанру савремене уметности јесте, дакле, прелаз од онтолошко-естетског ка екстерно-социјалном фундарању рада, што има далекосежне последице. Ове последице се огледају у потпуно другачијим епистемичким, институционалним и аксиолошким одредницама жанра. Епистемички аспект жанра се тиче односа уметничког рада, објекта и окружујућих система знања, тј. односа овог објекта у својој материјалној појавности и дискурса који усмерава наше читање, разумевање тог објекта. У модернизму, уметнички објекат је макар привидно недискурзиван, он је спонтана експресија уметника, материјализација његове интенције, која није нужно теоретски већ је спонтано финансирана. Дело тиме претходи теорији; теорија уметности (оличена, пре свега, у уметничкој критици, а потом и у историји уметности или естетици) ретроспективно валоризује, тумачи и интерпретира већ готов и завршен рад. Ово подразумева, дакле, специфичну поделу рада унутар света уметности – уметник ствара, ликовни критичар тумачи и валоризује. У савременој уметности ово више није случај: захваљујући праксама *ready made*-а али и чињеници да се уметност све мање бави питањем уметничког објекта а све више процесима и односима, релацијама између уметничког и неуметничког простора, креативни чин је поистовећен са чином одабирања, односно савремени уметник није онај који ствара уметничка дела већ онај који селекује, ауторизује предмете. Ово је логика уметничке инсталације – уметник, на сличан начин као и кустос, бира и комбинује предмете који се по својим материјалним својствима често не разликују од свакодневних. Критеријуми ове селекције не почивају на универзалности естетског суда, већ су засновани на ономе што се унутар светова савремене уметности означава као теорија. Теорија подразумева врло специфични жанр писања о уметности који се суштински разликује од жанра историје уметности, уметничке критике или естетике – теоријска расправа

није артикулација вредносног суда као у традиционалној критици, већ је дискурзивна легитимизација одређеног геста, чина или предмета као уметничког, који би, без теорије и институције коју ова подупире, остали невидљиви, односно нераспознатљиви као уметнички.

Ово повлачи за собом радикално другачији начин на који савремена уметност функционише као институција. Основа њене институционалне фундираности јесте кустоска изложба: кустоска изложба, у облику у коме данас постоји, тешко да се могла јавити пре друге половине 20. века. Функција кустоса је све до краја шездесетих година 20. века углавном била везана за формат било стручне, студијске изложбе (нпр. уметничких епоха, школа, појава, и сл.), било пак монографске, тзв. ретроспективне изложбе – у оба случаја кустос је, као специјалиста унутар институције музеја, доживљаван као ускостручни истраживач унутар једног поља или пак као администратор између музејских колекција и јавности. Тек са трансформацијом великих бијеналних изложби јавља се нова врста занимања – независног кустоса, а изложба постаје облик кустоског пројекта, који више није административан, већ је, у правом смислу, ауторски пројекат. Овим је уведен данас доминантни формат мегаизложбе, односно изложбе-спектакла. Са појавом бијеналних глобално а не више национално орјентисаних уметничких изложби (*Documenta* или *Manifesta*, нпр.) начињена је институционална инфраструктура за производњу савремене уметности – уместо концепта националних култура који је још увек подразумевао модернизам (кретање од локалних, буржоаских култура ка језику универзалног модернизма), савремене мегаизложбе подразумевају напуштање високе уметности и стварање транснационалне „глобалне“ уметности, односно наднационалног кустоског система. Поступак селекције је и овде кључан – независни кустос не ради са колекционирањем ремек-дела, већ са умрежавањем, селекцијом и стварањем микро архива. Самим тим, уметност није више оно што стварају уметници, већ оно што, конструисањем дискурзивног поља теорије, дефинише кустос.

Епистемичке и институционалне промене најзад воде ка радикално другачијој уметничкој аксиологији: модернизам ради са естетском вредношћу као аксиолошком одредницом; савремена уметност ради са трансгресијом. Ову аксиологију је по први пут артикулисао још минимализам шездесетих година, који се може узети за истински почетак савремене уметности – заменом дела инсталацијом, минимализам се позиционирао као трансгресиван у односу на до тада доминантни наратив модернизма. Најпре, а) инсталација јесте трансгресија модернистичког критеријума да уметност настаје руком аутора – инсталација није уметничка експресија већ концепт који аутор може да пројектује, а рад могу извести специјалисти; б) инсталација је трансгресија критеријума о добром укусу – дело се не тиче естетике већ друштвених релација, оно је изван критеријума лепог, ружног, успелог, ликовног, оригиналног, јединственог и сл.; в) инсталација је трансгресија идеје о универзалном делу које се наводно ствара за вечност; и као најважније, г) инсталација је трансгресија подразумеване границе између уметности и

неуметности. Последња инстанца је посебно важна – савремена уметност није само трансгресија унутрашњих критеријума за мишљење уметничког рада (дело које је неестетско, аперсонално, негестуално, нецеловито), већ много више – спољашњих критеријума, тј. границе између уметничког и неуметничког. Ово је повезано са институционалним трансформацијама (поделом рада) унутар система уметности, где је акценат у дефинисању ове границе, као што смо већ истакли, померен од уметника ка кустосу као својеврсном медијатору између онога што је „уметничко“ и „неуметничко“. Институција савремене уметности почива на стално флуидним и флексибилним границама између света специјалиста (кустоси, критичари, уметници) и неспецијалиста. Савремена уметност је тиме, по правилу, парадоксална за неспецијалисте: аутор ствара амбивалентно, трансгресивно дело, док кустос, уз интервенцију теорије, редефинише границе уметничког и неуметничког и интегрише трансгресивни предмет, гест или чин у свет уметности, тј. институцију уметности (Heinich 2017).

Трансгресија тиме бива норматив, у пуном значењу те речи, савремене уметности, нека врста вредносног предуслова да би одређени гест, чин или предмет уопште био прихваћен као уметнички – уметнички рад мора стално да провоцира и прекорачује оно што се здраворазумски подразумева да је уметност, док кустос производњом теорије, интерпретацијом, стално проширује границе система уметности и интегрише парадоксални, „трауматични“ гест у тај исти систем. Ово је оно што Еник означава као *пермисивни парадокс савремене уметности*. На овај начин треба разумети процват различитих „абјектних“ поступака: од радикалног перформанса, преко артивизма, био-арта, до садо-мазохизма, порнографије, амбивалентне идеолошке иконографије, биотехнологија и политички ангажованих уметничких поступака. Такође, на овај начин треба разумети сталну потребу савремене уметност да себе позиционира као трауматичну „другост“ у односу на наслеђе западног модернизма – савремена уметност је непрекидна „деконструкција“ и „реполитизација“ уметничког језика у односу на естетску безинтересност жанра модерне уметности. Ствар је, међутим, у томе што је ова „деконструктивност“ и „реполитизованост“ институционални и аксиолошки *conditio sine qua non* управо те исте савремене уметности као жанра. Савремена уметност непрекидно производи своју трансгресивну „другост“: управо због тога је по питању трансгресије савремена уметност подједнако фетишистички усмерена као што је некада био модернизам по питању естетске вредности.

„Исток“ као конструкт система савремене уметности

Концепт тзв. „источне“ уметности је, у тренутку када је артикулисан, на прелазу из осамдесетих у деведесете године, био феномен који је омогућио структурално прилагођавање локалних уметничких сцена глобалном систему савремене уметности. Ово је могуће видети управо када је реч о епистемичким, институционалним и, посебно, аксиолошким аспектима овог

конструкта. Југословенска ретроавангарда обухвата низ поступака које су артикулисали представници словеначког колектива *Neue Slowenische Kunst* (као и уметници попут Младена Стилиновића или Горана Ђорђевића). Ови поступци обухватају рад са амбивалентним идеолошким симболима тоталитарних друштвених система, као и провоцирање и релативизовање естетских и политичких граница између нацизма, (самоуправног) социјализма и наслеђа историјских авангарди. Типичан пример овога јесте проглас групе *Laibach* под називом *Уметност и тоталитаризам* из 1982. године, у коме су чланови групе објавили:

“Уметност и тоталитаризам нису међусобно искључиви. Тоталитарни режими укидају илузију револуционарне уметничке слободе. *Laibach kunst* је принцип свесног одбијања личних укуса, судова, убеђења... слободне деперсонализације, вољног прихватања улоге идеологије, демаскирања и рекапитулације режима уметности.” (Laibach 2003).

Оваква уметност је трансгресивна у правом смислу те речи, јер почива на амбивалентном односу према појму „тоталитаризма“: основа оваквог поступка управо је у немогућности праволинијског читања њиховог рада, било као величања тоталитарне идеологије, било као њене критике и деконструкције. Или, другим речима, како су истицали чланови групе, “сва уметност је подложна политичкој манипулацији, осим оне која говори језиком те манипулације.” Овакав поступак се уклапа у гореизнету тезу о основним одликама жанра савремене уметности: аутори креирају (идеолошки и политички) амбивалентно, парадоксално, односно провокативно и субверзивно дело, а процес медијације спроводе специјализовани експерти – критичари, теоретичари, кустоси.

Дакле, трансгресија као аксиолошка одлика „источне“ уметности артикулисана је успостављањем везе између поступака сувишне идеолошке идентификације, са једне стране, и тезе о наводном социјалистичком тоталитаризму, са друге. Тезом о тоталитаризму маркирана је управо разлика између „Запада“ и „Истока“, при чему „источна“ уметност функционише као трауматична „другост“ у односу на поставке западне уметности. Тврдња да је тоталитаризам конститутивна одредница концепта „источне“ уметности јесте централна теза једног од ретких текстова (ако не и јединог) који овом концепту приступају са отворено критичких позиција: реч је о есеју словеначког теоретичара Миклавжа Комеља, *Улога ознаке „тоталитаризам“ у конституисању поља „источне уметности* (Komelj 2011; Komelj 2012). Оно што треба нагласити јесте да овде није ствар у томе да ли су источне земље биле истински тоталитарне или не. Реч је пре о томе да се тоталитаризам, као својеврсни означитељ, идентификује као место које је омогућило структурално прилагођавање механизмима глобалног система савремене уметности:

“...управо (је) означивач ‘тоталитаризам’ био онај који је ‘западној’ перцепцији омогућио да за уназад изједначи два тако различита друштвена система, као што су били совјетски и

југословенски социјализам. (...) Laibach је 1982. године у Словенији обзнанио манифест 'Уметност и тоталитаризам', у којем је написано неколико занимљивих теза о односу између уметности и идеолошке манипулације; то је онај манифест, у оквиру којег постоји чувена формулација, да је читава уметност подвргнута политичкој манипулацији, осим оне која говори језиком те манипулације. Међутим, и сама теза о тој употреби манипулативног језика заснива се у датом контексту, који истиче већ и сам наслов манифеста, на претпоставци о тоталитаризму. *Neue Slowenische Kunst* је осамдесетих година начинила неколико веома радикалних корака у правцу извесне деконструкције идеолошких механизма, са стратегијама 'надидентификације' и 'субверзивне афирмације' покушала је да радикално субвертује однос између идеологије и уметности – а истовремено је, зачуђујуће, претпоставку о 'тоталитаризму' оставила нерелевантном и лукаво је оперисала управо том нерелевантношћу." (Komelj 2012, 242–243).

Већ смо навели неке од конститутивних студија које су конструисале и теоретизовале појам „Источне“ уметности (Groys 1992; Erjavec 2003; Irwin 2006; Piotrowski 2009) – сада је могуће препознати заједнички именитељ ових књига: реч је о вези између трансгресије као централне аксиолошке одреднице савремене уметности, са једне стране, и конструкта о тоталитаризму, са друге. Ово је, дакле, базична интерпретативна матрица у анализама „источне“ уметности и она је детерминисана институционалним механизмима глобалног система савремене уметности. Ово је матрица коју користи, на пример Гројс у својој *Gesamtkunstwerk Stalin*. Он у својој анализи руске авангарде спроводи директну програмску и идеолошку везу између авангарде и соцреализма: стаљинизам је последица еволуције руских авангарди 20. века, односно управо је под Стаљином дошло до програмског испуњења авангардних идеја, када је свакодневни живот био организован по принципу тоталног, колективног уметничког дела совјетске државе. Овим Гројс заправо таргетира западне, модернистичке тезе о „невиној“ авангарди која је била суспендована услед Стаљинове инаугурације соцреализма. Овакве интерпретације су биле обликоване модернистичким каноном који је основа, рецимо, једне од конститутивних западних студија руске авангарде – књиге *Руски уметнички експеримент* Камиле Греј (Grej 1960). Позиционирајући се на супротну страну од ових „естетских“ тумачења авангарде, Гројс (ре)конструира постепену еволуцију од утопијског пројекта авангарде ка „тоталитарном уметничком делу“ стаљинизма, истичући да тек критичке стратегије московског концептуализма и соц-арта седмадесетих упућују на ову везу. Соц-арт је тиме трансгресивна другост не само у односу на совјетску идеологију већ и у односу на западни модернизам. Гројс заправо чини прелаз од естетске вредности ка трансгресији и тиме симболички уводи соц-арт у режим савремене уметности. Његова књига стога заиста јесте конститутивна за праксе „источне“ уметности. Означитељ тоталитаризма провејава и у другим базичним текстовима: Алеш Ерјавец у овом контексту тумачи

социјализам у коме види циничку идеологију, која у себе интегрише, а тиме и суспендује, сваки традиционални облик критике (Егјавес 2003, 155). Пјотр Пјотровски наслеђе социјализма види искључиво као сећање на трауматску прошлост и империјалистичку комунистичку идеологију (Piotrowski 2009, 29). Ово је закључак који свакако звучи изненађујуће свима онима који су рођени, на пример, у Југославији – шта би било тако трауматично у сећању на систем релативно стабилне социјалне заштите, бесплатног здравства, школства, и сл., а да и не помињемо некакав „империјализам“ земље која је била оснивач Покрета несврстаних?

Ипак, треба нагласити да су ове студије, иако износе извесне тезе са којима се не морамо сложити, истовремено и добро написане књиге, пуне софистицираних анализа и важних увида у проблеме уметности једног времена. Међутим, оног тренутка када се тржишна ниша „источне“ уметности најзад успоставља у пуном обиму, долази и до пролиферације минијатурне индустрије текстова (углавном кустоских), који почињу да комбинују основну матрицу новоуспостављеног дискурса, постављајући тезе какве водећи аутори жанра никада не би изнели. Навешћемо само одељак из једног од текстова који су објављени у већ поменутој књизи *East Art Map*, у којој су уредници из словеначке групе Ирвин (Irwin) окупили мноштво аутора са подручја Источне Европе (Irwin 2006). Пасус наводимо као парадигматски пример у коме су све матрице, чак клишеи и очигледни стереотипи о „Истоку“ и „источној“ уметности дати у свом најчистијем облику:

„Уколико за Западне појединце ове институције представљају неку врсту простегичких тела кроз која могу да прошире и у потпуности реализују своје креативне, политичке или научне визије и потенцијале, уколико би за њих ове институције требало да функционишу као мостови путем којих индивидуалне вредности бивају колективизоване и ако историја институције представља неку врсту суме индивидуалних напора, онда за Источњаке институције још увек представљају зоне страха, извор казне и фрустрације, место где изворни, субјективни напори бивају некако деформисани, проклети, первертирани. Источњаци дубоко немају поверења, чак мрзе своје јавне институције зато што су их ове институције кондиционирале да буду субмисивни. Са друге стране пак, парадоксално, управо ова мржња репродукује субмисивност. Конструктивна критика не може бити рођена из мржње према објекту критике већ само из жеље да се овај конструктивно модификује. Иако је Комунистичка партија уклоњена са своје централне позиције у Источноевропским земљама још пре извесног времена, а језик ‘научног социјализма’ преживљава само у стриповима и андерграунд култури, дисфункционалну, неуротичну институционалну културу Истока није лако искоренити – она преживљава углавном путем сећања на страх који је усадила. Може се још увек наћи где год су бирократски системи или ауторитарни модели спречавали идеје, задовољство или поверење – ово подједнако може бити у музејима и на академијама, или у хотелима и банкама. Из овог

разлога Источна Европа постаје не само пасивни прималац неолибералних економских планова и сценарија већ и субмисивни реципијент западне теорије и осталих савремених наратива разнолике вредности који траже више диференцијације и селекције од онога што добијају." (Šufer 2006, 370).

Обратимо пажњу на структуру горње аргументације: на месту где други писци још увек улажу макар некакав напор да направе дистинкције између различитих источноевропских држава и њихових суштински другачијих система (на пример, већ поменути специфичност Југославије која се све до осамдесетих није ни сврставала у „Исток“), ауторка сада примењује потпуно хомогенизовани, монолитни наратив о „Истоку“, имплицирајући тезу да никаквих историјских, политичких, идеолошких, економских, културних разлика између некадашњих социјалистичких држава заправо нема. Ова хомогеност се односи како на њихову социјалистичку прошлост, тако, подједнако, и на њихову постсоцијалистичку (или капиталистичку) садашњост. Постоје само два пола – Запад vs. Исток. Запад је слобода, индивидуалност, могућност остварења „пуних потенцијала креативних, политичких или научних визија“ његових становника. Исток је колективизам, страх, тоталитаризам, „казна и фрустрација“, место где је индивидуалност „некако деформисана, проклета, первертирана“. Културне институције (музеји, на пример) на Западу отелотворују слободу и креативност, на Истоку – страх и подређеност, субмисивност. Свакако изненађујуће закључивање за неког ко долази из Југославије (ауторка је из Словеније): какве су то дисфункционалне и неуротичне институције југословенског социјализма које су продуковале неке од најзначајнијих културних достигнућа тзв. „источних“ земаља – на пример, светски утицајну и у глобалним оквирима јединствену фузију материјалистичке теорије идеологије и лакановске психоанализе, по којој је Словенија и данас препознатљива? Или врхунске теоријске часописе, експерименталну неоавангардну уметност (која се јавља већ на самом почетку педесетих година, у време када у осталим „источним“ земљама још увек доминира соцреализам)? Ауторка иде и даље, те тврди: „Из овог разлога Источна Европа постаје само пасивни прималац неолибералних економских планова и сценарија“. Дакле, то што релевантне културе у условима новоуспостављеног неолибералног капитализма више нема, што долази до распада институционалне инфраструктуре, што се друштвено ткиво урушава на најелементарнијем нивоу свакодневног живљења (банке, хотели) није последица унутрашњих контрадикција неолибералне трансформације и новоуспостављених капиталистичких односа у којима је приватизација јавних добара главно начело већ – заосталог менталитета становника „источних“ земаља. Тоталитаризам опстаје чак и када су нестале некадашње комунистичке партије и државе које су ове репрезентовале, он је ирационално језгро „источних“ друштава и њихових, само за субмисивност способних, становника. Овакав текст који више подсећа на какву антрополошку студију из 19. века о „примитивним“ племенским заједницама тиме улази у аутоколонизујући, чак, можемо отворено рећи – култур-расистички дискурс. Због чега? Након свега што смо до сада изrekli одговор постаје једноставан –

због уметничког тржишта: систем савремене уметности има своја правила и критеријуме. И уметници и теоретичари интуитивно препознају ове критеријуме и њима се руководе: језик уметности мора да буде деконструктиван, критички, субверзиван, уметност мора бити трансгресивна а актуелни уметник мора бити „другост“ у односу на систем уметности у који претендује да уђе. Нема боље „другости“ од трауме – идентитет „источноевропског“ уметника као тоталитаризмом трауматизовани идентитет јесте својеврсна улазница за глобални систем савремене уметности. Кустоска теорија (као у горенаведеном случају) јесте језик медијације и интеграције тог трауматичног „другог“ у систем: циљ овакве теорије није сазнајни већ чисто административни – превођење из света неспецијалиста у свет уметности (свет кустоса, музеја, бијенала, уметничких сајмова). Штавише, кустоски, односно теоријски текст често није ни намењен читању: теорија због тога јесте својеврстан паразитски дискурс, у том смислу да преузима језик филозофије (рециклирана француска постструктуралистичка теорија, психоанализа, биополитика, некрополитика, филозофија Догађаја итд.), али уместо филозофско-сазнајне има чисто административну (можемо рећи, идеолошку) функцију редефинисања и проширења институционалних оквира система уметности. Овде није реч о некаквој „неискрености“ теоретичара или уметника већ напросто о правилима жанра какав је савремена уметност.

С тим у вези, треба поменути и институционалне аспекте овог жанра. Већ смо истакли да је његова централна одлика у институционалном смислу формат кустоске изложбе. „Источна“ уметност је управо настала на успону овог формата. Два момента су овде важна. Најпре, глобална трансформација концепције уметничке изложбе, која се посебно види у еволуцији великих бијенала. Венецијанско бијенале је настало у историјском тренутку формирања националних држава: реч је о моделу интегрисања локалних национал-буржоаских култура у наратив великог модернизма. Са друге стране, каселска *Documenta* је одражавала историјски тренутак постбуржоаске али још увек модернистичке идеје о уметности као универзалистичком наративу: реч је о селекцији „великих имена“ света уметности која више не говоре језиком локалних, националних култура, већ говоре језиком интернационалне модерности. Најзад, *Manifesta*, која је добрим делом и настала деведесетих на концепту „источне“ уметности, јесте артикулисана на позадини политичког и идеолошког захтева преуређења постблоковске Европе. Као таква, *Manifesta* указује на релативан однос центра и маргине, односно западноевропских и источноевропских (али и средњоевропских, балканских, скандинавских и сл.) култура. Она тиме настаје у процесу преображаја интернационалне високе модернистичке уметности у трансационалну (мултикултуралну, „глокалну“) уметност после пада комунизма. *Manifesta*, дакле, јесте било једно од централних места за превођење уметности „источних“ земаља из модернизма у савременост: фамилија изложби *Manifeste* није презентација великих дела (тзв. ремек-дела), већ архивирање (смештање у регистре) артефаката културе актуелности на месту и очекивању уметности (Šuvaković 2002). Систем уметности тиме више није скуп уметничких објеката (модернизам) већ простор мапирања и

индексирања регионалних партикуларних културних идентитета (савремена уметност) (Hlavajova 2005).

Овај прелаз од либералног језика универзалног модернизма ка постлибералном језику идентитетских политика, односно интеграције локалних културалних идентитета у стање савремености видљиве су у другом важном аспекту институционалног утемељења „источне“ уметности – реч је о стварању нове локалне инфраструктуре у производњи уметности. Централну улогу је деведесетих и раних двехиљадитих година одиграла мрежа Сорос центара за савремену уметност (SCCA), која је успостављена оснивањем локалних канцеларија у 18 постсоцијалистичких земаља у Источној Европи, Централној Азији и бившој Југославији. Историчарка уметности и кустоскиња Јелена Весић износи тезу да је појам савремености у естетичке расправе уведен управо посредством конструкта о постсоцијалистичкој транзицији (а самим тим и „источној“ уметности), који је са собом донео менаџерски модел у погледу институционалне инфраструктуре и обликовних поступака те исте уметности. Основна премиса деловања Сорос центара била је да је култура источних држава „загађена“ „тоталитарном“ идеологијом и државним надзором (бригом) и да је главни задатак данашњих историчара, кустоса, уметника „отварање“ савремености, које се постиже „реновацијом“, „реконструкцијом“ и „новим менаџментом“ историје. SCCA канцеларије су тиме постала нова места окупљања уметника, али сада овим местима управљају унајмљени менаџери (обично локални историчари уметности и критичари). Док су у социјалистичким системима о развоју уметности одлучивали државни савети и удружења, развој савремене уметности почива на одлукама малобројних експертских савета (по узору на менаџменте компанија на Западу). С тим у вези, „изложбе пост-социјалистичких институција за савремену уметност у већини случајева нису жириране, већ куриране – њих сада куратира или ‘савет’ или, у каснијим фазама, кустос-попозиву.“ (Vesić 2015, 68) Такође, док су модернистички аутори акценат стављали на *métier* (вештину, уметничко умеће), производећи у својим атељеима опиплјиве артефакте/дела, аутор сада највише времена проводи по канцеларијама „ангажујући се у пост-студио праксама, бавећи се комуникацијом, документацијом, прављењем пројеката за своје будуће радове, истраживањем, планирањем, итд.“ (Vesić 2015, 68) Реч је о конструисању новог типа уметника-предузимача, који више не захтева уметничке институције као институције друштвене бриге, већ делује по моделу кустоса-менаџера. Реч је о прелазу са уметничког на кустоски гест у производњи уметности. Овај кустоски гест барата низом поједностављених идеолошких бинарних опозиција: на пример, између ауторитарне/тоталитарне уметности (социјалистички реализам, наци-кунст, фашистичка уметност, при чему се изостављају било какве диференцијације између ових феномена) и концепта слободне уметности (различити модернизми, авангарде, ретроавангарде и сл.); други идеолошки бином јесте онај између званичне уметности (која се развија у складу са диктатом ауторитарне државе), са једне стране и алтернативне културе и уметности, са друге (која је, како сматра

Весић, у опозицији према држави и крије се негде на периферији јавности – у алтернативној или андерграунд култури, у приватним становима, у дивљини природе, и сл.). Структурална матрица тоталитаризам – трансгресија тиме јесте централна за институционално утемељење „источне“ уметности као једне од тржишних ниша савремене уметности.

Закључак

Логика либералне транзиције кроз коју су прошле некадашње социјалистичке земље у идеолошком је смислу била телеолошка: некадашња комунистичка друштва треба да превазиђу своје „тоталитарно“ наслеђе и уђу у друштво либералних слобода, људских права, демократске поделе власти и, наравно, слободног тржишта. ЕУ је тиме у једном тренутку постала ултимативни циљ историјског развоја, а процес европских интеграција пут којим се некада „тоталитарна“ друштва трансформишу, образују, сазревају и од неевропских диктатура претварају у европске демократије. Унутар такве логике, историја се сагледава као телеолошки наратив који води коначном самоиспуњењу – поредак либералне Европе јесте својеврсни крај историје до кога је могуће доћи само одбацивањем и потпуним брисањем социјалистичког наслеђа. Уметност је путем конструкта „источноевропске уметности“ заузела своје место унутар ове либерал-капиталистичке телеологије: реч је о конструкту који се укључио у пројекат култивизације, „дивилизовања“ локалних предмодерних друштава у заједницу демократских народа Европе. Конститутивни елемент ове уметности јесте био својеврсни фантазам о „тоталитаризму“ социјалистичког пројекта. Телеологија „источноевропске“ уметности стога јесте телеологија савременог капитализма. У датом историјском тренутку ово је било могуће управо зато што жанр савремене уметности у целини функционише као културална логика тог истог капитализма.

Литература

- Ћufer, Eda. 2006. “Enjoy Me, Abuse Me, I am Your Artist: Cultural Politics, Their Monuments, Their Ruins.” In *East Art Map. Contemporary Art and Eastern Europe*, edited by Irwin, 362–376. London: Central Saint Martins College of Art and Design, University of Arts London.
- Erjavec, Aleš, ed. 2003. *Postmodernism and Postsocialist Condition*. Los Angeles: University of California Press.
- Erjavec, Aleš. 2016. “Uvod.” In *Estetske revolucije i avngardni pokreti 20. veka*, edited by Aleš Erjavec, 13–20. Beograd: Orion art.
- Grej, Kamila. 1960. *Ruski umetnički eksperiment 1863–1922*. Beograd: Jugoslavija.
- Groys, Boris. 1992. *The Total Art of Stalinism. Avant-Garde, Aesthetic Dictatorship, and Beyond*. Princeton: Princeton University Press.

- Heinich, Natalie. 2007. *Soumission - Transgression*. paper, Centre du Graphisme, Institute de la Communication et de Medias d'Echirolles. Grenoble: Universite Sthendal Grenoble 3.
- Hlavajova, Maria. 2005. "Towards the Normal: Negotiating the 'Former East'." In *The Manifesta Decade. Debates on Contemporary Art Exhibitions and Biennials in Post-Wall Europe*, edited by Barbara Vanderlinden and Elena Filipovic, 153–15. Cambridge: The MIT Press.
- Irwin, ed. 2006. *East Art Map. Contemporary Art and Eastern Europe*. London: Central Saint Martins College of Art and Design, University of Arts London.
- Komelj, Miklavž. 2011. "Uloga oznake 'totalitarizam' u konstituisanju polja 'istočne umetnosti'." *Sarajevske sveske* No. 32–33: 185–200.
- Komelj, Miklavž. 2012. "Uloga oznake 'totalitarizam' u konstituisanju polja 'istočne umetnosti' (drugi deo)." *Sarajevske sveske* No. 37–38: 242–260.
- Laibach. 2003. "Art and Totalitarianism." In *Impossible Histories: Historical Avant-gardes, Neo-avant-gardes, and Post-avant-gardes in Yugoslavia 1918–1991*, edited by Dubravka Đurić and Miško Šuvaković, 574–574. Cambridge: The MIT Press.
- Piotrowski, Piotr. 2009. *In The Shadow of Yalta: Art and the Avant-garde in Eastern Europe*. London: Reaktion Books.
- Šuvaković, Miško. 2002. "Ideologija izložbe: o ideologijama Manifeste." *Platforma SCCA* no.3: 11–18.
- Vesić, Jelena. 2015. *Kustoski gest u svetu savremene umetnosti*. doktorska disertacija. Beograd: Univerzitet umetnosti.

Примљено / Received: 29. 1. 2019.

Прихваћено / Accepted: 20. 6. 2019.

Биљана Анђелковић

Етнографски институт САНУ, Београд
biljana.andjelkovic@ei.sanu.ac.rs

Улога верског туризма у стварању „хијерархије“ манастира код поклоника Српске православне цркве¹

У овом раду се анализира утицај који верски туризам, односно организована поклоничка путовања у манастире Српске православне цркве имају на конструисање представа о значају и светости неког манастира код поклоника и посвећених верника. Једно од главних полазишта у раду јесте да поклоничка путовања представљају специфичан комуникацијски оквир унутар кога, захваљујући бројним факторима, долази до разлике у „вредновању“ манастира од стране поклоника, као и до различитог степена њихове везаности за одређене манастире, што за последицу има стварање персонализоване „хијерархије“ манастира. Циљ рада је да на основу анализе етнографске грађе прикупљене између 2013. и 2018. године испита на који начин и у којој мери организована поклоничка путовања доприносе издвајању појединих манастира у односу на друге код поклоника СПЦ.

Кључне речи: манастири Српске православне цркве, поклоничка путовања, поклоници, верски туризам, „хијерархија“, света места, Србија

The Role of Religious Tourism in Creating Hierarchy of Monasteries for the Followers of the Serbian Orthodox Church

This paper is on the analysis of the influence of religious tourism, i.e. organized homage to the monasteries of the Serbian Orthodox Church on constructing impressions of significance of the knowledge and holiness of a monastery to followers and devoted worshippers. One of the main starting points in this paper is that followers' journeys represent a specific communication frame. Owing to various factors, there is a difference in "assessment" of monasteries by the followers, as well as a different level of their connection to the some monasteries, and this has a consequence of creating personal "hierarchy" of monasteries within this frame. The aim of this paper is studying in which way and in which extent organized followers' journeys contribute to nominating some monasteries as outstanding in comparison to others by the followers of the Serbian Orthodox Church.

¹ Овај рад је настао као резултат рада на пројекту *Стратегије идентитета: савремена култура и религиозност (177028)*, који у целини финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

Key words: monasteries of the Serbian Orthodox Church, followers' journeys, followers, pilgrims, religious tourism, "hierarchy", holy places, Serbia

Ходочашћа или поклоничка путовања, како се чешће називају у Србији, верници доживљавају као потврду своје побожности, као вид подвижништва или чин покајања, као начин да доживе историјску и свету моћ неког места, као пут на коме траже себе или „лек“ за своју духовну обнову. За антропологе, међутим, поклоничка путовања представљају религијску и културну праксу која се не може посматрати одвојено од културе унутар које се јављају, нити су издвојена од друштвених, политичких и економских промена које захватају друштво у коме се јављају. Због комплексности ходочашћа, овом феномену се током последњих деценија приступало из различитих углова, те је стављан акценат на различита питања и теме.² Недовољно пажње је, међутим, било посвећено питањима *због чега људи ходочасте на одређена места и због чега нека места постају ходочасничка одредишта* (Reader 2014, 24). У ранијим радовима о ходочашћу обично је истицано да у његовој основи лежи веровање да су нека места моћнија у односу на друга (Marcus 1994; Dubisch 1995, 35), односно да „ходочасничка одредишта почивају на идеји да постоје посебна места где је свето толико близу да је с њиме могуће остварити непосредан сусрет“ (Belaj 2012, 35). Такође, аутори су уочили и да се нека света места поимају моћнијим у односу на друга, па се у том смислу „може говорити и о њиховом хијерархијском односу“ (Belaj 2012, 37). Разлике у перцепцији нивоа светости ходочасничких одредишта уочили су бројни истраживачи од седамдесетих година до данас (Bharati 1970; Bardwaj 1974; Turner & Turner 1978; према Preston 1992). Ходочасничка одредишта могу бити постављена хијерархијски у зависности од значаја који имају у локалним/регионалним, националним или интернационалним оквирима, у зависности од броја посетилаца или од значаја који имају за конкретну религију (Bhardwaj 1973, Turner 1974, Turner & Turner 1978; према Dubisch 1995, 38). У покушају да одреди заједнички именилац овим нивоима, Џејмс Престон (James J. Preston) је употребио појам *духовни магнетизам* (spiritual magnetism) којим је дефинисао „моћ светилишта да

² Нека од њих тичала су се односа ходочасничких група (Pfaffenberg 1979; Sallnow 1981), ходочасничког искуства (Morinis 1984; Aziz 1987), мобилности, глобализације, рода, етничитета (Dubisch 1995; Coleman & Eade 2004; Jansen & Notermans 2012; Eade 2014; Eade 2016), секуларних и „new age“ ходочашћа (Reader & Walter 1993; Margry 2008), мешовитих ходочашћа (Albera & Couroucli 2012), односа туризма и ходочашћа (Turner & Turner 1978; Badone & Roseman 2004; Timothy & Olsen 2006; Collins-Kreiner 2010; Katić, Klarin & McDonald 2014) и, у новијем периоду, економских и политичких процеса (Pezos 2016; Reader 2014; Eade & Katić 2014; Coleman & Eade 2018). У Србији су се ходочашћем и верским туризмом бавили аутори у оквиру различитих дисциплина, највише из угла туризмологије, економије и социологије религије (Stamenković 2006; Nikolić 2010; Radisavljević-Ćiparižović 2011; 2012; 2013; 2016), али и антрополози, односно антрополошки лингвисти Čolović (2008), Radulović (2010a; 2010b; 2010c; 2011), Zlatanović (2008), Sikimić (2014), док се секуларним ходочашћем бавила Гордана Благојевић (Blagojević 2009).

привуче посвећенике“ (Preston 1992, 33). Он је издвојио четири елемента који доприносе духовном магнетизму – чудотворна исцељења, привиђања/указања, света географија и отежан приступ (светом) месту – и истакао да духовни магнетизам „произлази из људских концепата и вредности, путем историјских, географских и друштвених сила које се сједињавају у светом месту“ (Preston 1992, 33). Фактори које је Престон издвојио – како су касније приметили други истраживачи – нису једини који доприносе *духовном магнетизму*, те су му аутори замерали због тога што није посветио довољно пажње питању да ли неки од ових елемената може бити „произведен“ са циљем да привуче појединце и колика је улога религијских представника, односно локалних званичника у томе (Reader 2014, 30).

Идеја да су ходочасничка одредишта „манифестација светог које поседује посебну моћ да привуче ходочаснике“ била је изузетно раширена током претходних деценија. Међутим, новији радови померају тежиште са „светости“ и истичу утицај економских процеса, маркетинга и конзумеризма на ходочашћа. Овим аспектом највише се бавио Јан Ридер (Ian Reader) чији је приступ значајан, између осталог, и због тога што је померио тежиште са поклоника на друге актере ходочасничког процеса, пре свега на религијске ауторитете и представнике. У својој књизи *Ходочашће на тржишту (Pilgrimage in the Marketplace)*, на примерима из Јапана, Индије, Кине, Вијетнама, европских земаља и исламског света показао је да динамика тржишта, укључујући маркетиншке и промотивне активности свештеника и интересних група, ствара тржиште у оквиру кога ходочашће постаје утврђен и успешан оквир захваљујући коме се одржава категорија *светог* (види Reader 2014).

Полазећи од чињеница да на перцепцију ходочасничког одредишта од стране поклоника утичу различити фактори и актери, у овом раду желим да проверим на који начин верски туризам доприноси тој перцепцији. Верски туризам, односно поклоничка путовања као његову најчешћу форму у Србији, овде треба разумети, пре свега, као комуникацијски оквир унутар кога се креирају или репродукују знања и представе о манастирима Српске православне цркве. Будући да званична институција све манастире сматра „светињом“ тј. да су „подједнако свети“, поставља се питање како разумети разлику у перцепцији манастира СПЦ од стране поклоника? Како објаснити чињеницу да су неки манастири више посећени у односу на друге? Због чега агенције и организатори поклоничких путовања често организују поклоничка путовања у неке манастире, док у друге не одлазе уопште? Који фактори одређују који ће манастири бити посећенији? Овде, за разлику од примера из католичке или друге религијске традиције не можемо разматрати хијерархију светих места у категоријама локалног/регионалног, националног и интернационалног значаја. Манастири СПЦ значајни су, пре свега, у националним оквирима и, мада спорадично, могу бити посећени од стране припадника других верских и етничких заједница, највећи број манастира

посећен је од стране Срба православне вероисповести.³ Хијерархију на основу посећености засновану на прецизним подацима такође није могуће направити, јер не постоји могућност да се дође до свеобухватних података о броју поклоника у Србији или о броју реализованих поклоничких путовања у току године.⁴ Организатори поклоничких путовања углавном не воде евиденцију о броју поклоника, као ни манастири, нити ико евидентира да ли посетиоци долазе индивидуално или групно, што само отежава одређивање тога који манастир је најпосећенији.⁵ Због тога ће у раду бити анализирана етнографска грађа прикупљена током теренских истраживања поклоничког туризма у периоду од марта 2013. до априла 2018. године. У поменутом периоду путовала сам са различитим организаторима поклоничких путовања и урадила око седамдесет интервјуа са поклонцима, монаштвом и водичима. Током истраживања, пратила сам број понуда поклоничких путовања, број поклоника на њима, утиске поклоника у конкретним манастирима, наративе о манастирима и стекла увид у основне факторе који обликују представе о значају неког манастира СПЦ, који ће бити изложени у наставку рада.

Верски туризам у Србији: развој и карактеристике

Да би се боље разумео феномен којим се овде бавимо, треба поменути неколико чињеница у вези са контекстом развоја верског туризма у Србији. Формално, он почиње да се развија почетком деведесетих година, након што је отворена прва агенција за поклоничка путовања.⁶ Његови корени делимично леже у порасту броја религиозних у Србији, а делимично у национално-политичким ходочашћима у светиње СПЦ, која су имала значајну улогу у мобилизацији становништва и буђењу етничког/националног идентитета Срба крајем осамдесетих и почетком деведесетих година 20. века (види Perica 2006; Anđelković 2019). Након периода атеизације друштва, у другој половини осамдесетих и почетком деведесетих година двадесетог века, дошло је до ретрадиционализације и буђења етничког и националног идентитета у Србији (Flere & Molnar 1992; Prošić-Dvornić 1995; Kuzmanović 1998; Naumović 2009; Pavićević 2012; Pavićević i Todorović 2014; и др.), а путовања у манастире СПЦ постала су значајан фактор духовне обнове и потврде етничког/националног идентитета (види Čolović 2008). Са друге

³ О мешовитим ходочасничким одредиштима више видети: Dujzings 2000, Zlatanović 2008; Albera & Courgoucli 2009; Sikimić 2014, Radisavljević-Ćiparižović 2016.

⁴ Многе државе, туристичке организације и светилишта воде евиденцију о броју верских туриста. Верски туризам у другим земљама представља веома развијену грану туризма, која је постала важан сегмент међународног туризма. Процењује се да више од 300 милиона туриста годишње посети ходочасничка одредишта широм света, чиме се остварује приход од око 13 милијарди евра (Jansen & Notermans 2012).

⁵ Ту евиденцију је могуће проверити код званичних агенција које се баве организацијом ових путовања, али не и код независних организатора чији је број прилично велик.

⁶ Прва агенција за поклоничка путовања „Добročинство“ основана је 1990. године као званична патријаршијска агенција Српске православне цркве.

стране, верници који су се у овом периоду окренули цркви и литургијском животу почели су да трагају за аутентичним духовним животом, а најбољи модел и узоре проналазили су у монаштву.⁷ У том периоду дошло је до „духовног буђења“ становништва, па су манастири постали важни центри у којима су бројни појединци, нарочито млађе генерације, проналазили свог „духовног оца“ или „духовника“, а организована поклоничка путовања су омогућавала да се обиђе већи број манастира за краће време.⁸ Жељу верника за организованим посетама манастирима пратила је организација ових путовања на нивоу парохијских цркава, да би од почетка новог миленијума, већи број појединаца, а потом и туристичких агенција, почео да се бави организацијом ових путовања.

У време када је верски туризам почео да се развија било је далеко мање манастира СПЦ него данас. Управо у том периоду дошло је до интензивније градње сакралних објеката, па су бројни манастири – порушени током претходних векова – обновљени или су на њиховом месту подигнути нови.⁹ Због чињенице да шира јавност за многе од њих не зна, верски туризам се показао као изузетно важан фактор у промоцији ових (нових/стarih) објеката, стављајући их на мапу верског туризма. То свакако не значи да нема других видова промоције, али ће због обима рада овде фокус бити стављен на поклоничка путовања, која су имала значајну економску улогу у процесу обнове манастира.¹⁰

Организацијом верских путовања данас се, поред званичне агенције СПЦ, баве епархијске агенције, свештена лица, особе које су на неки начин блиске цркви, али нису свештеници – представници удружења која негују

⁷ Сличну потрагу за аутентичношћу су учили истраживачи у Русији, у периоду након распада Совјетског савеза (види Kormina 2009).

⁸ Славиша Раковић наводи да у том периоду манастири Сопоћани, Прохор Пчињски, Ковиљ, Жича и др. почињу да примају младе људе на кратак боравак – „послушање“, при чему сваки придобити добија задатке које мора обавити (Raković 2013, 113). Манастири постају место ходочашћа бројних јавних, познатих личности, као и других у потрази за смислом. Манастир Ковиљ почео је да окупља релативно младе образоване људе из Новог Сада и Београда, привучене како радом тадашњег игумана (Порфирија), тако и обновом тзв. византијског певања или духом заједништва међу верницима.

⁹ У чланку под називом „Молитва међу скелама“ објављеном у *Новостима* од 4. новембра 2011. наводи се да је од деведесетих година 20. века до данас обновљено више од 500 цркава и манастира Српске православне цркве. Само у Србији током последњих двадесетак година подигнуто је и обновљено око 200 богомоља.

¹⁰ У савременом периоду постоји доста начина на који се манастири Српске православне цркве помињу и промовишу: у штампаним и електронским медијима, на друштвеним мрежама, плакатима и флајерима, веб-страницама манастира или званичном сајту Српске православне цркве, духовним трибинама, монографијама и др. Ови начини, како су показала истраживања, омогућавају да се за неки манастир сазна и подстичу жељу за посетом неког манастира. Многи поклонници, нарочито припадници старије генерације, не користе интернет за проширивање свог знања о манастирима. Они се углавном ослањају на информације које добијају од парохијских свештеника, других поклоника или на некој од духовних трибина на којима често гостују монаси из различитих манастира.

православне и традиционалне вредности, организатори духовних трибина, професори или студенти Богословског факултета, удружења која се баве промоцијом и очувањем националног идентитета Срба, туристичке агенције које, поред класичног туризма, организују и поклоничка путовања, затим, превозници који самоорганизованим групама пружају услуге транспорта без водича и, на крају, удружења која организују ходочашћа пешачењем. Велики број организатора подразумева и постојање различитих начина презентације манастира и разлике у „репертоару“ наратива о самим манастирима, захваљујући којима поклоници креирају представу о самом манастиру и пре него што га посете. На тај начин сваки поклоник, како примећује Маријана Белај, „ходочасничком одредишту додељују значења која је обликовао на темељу искустава претходних ходочасника, предања или понуђених информација о светишту“ (Belaj 2012, 41).

Информације до којих поклоници долазе током поклоничких путовања – оно што чују и виде током поклоничког путовања – веома утиче на обликовање представе о манастиру. Уобичајено је да на овим путовањима водичи током пута упознају поклонице са историјатом манастира, са пожељним понашањем у манастиру, али и са бројним делатностима којима се бави неки манастир (издавачка, медицинска, пољопривредна, иконописачка и др.).¹¹

Поклоничка путовања у манастире СПЦ се организују током читаве године и трају од једног до пет дана. Она могу бити организована у време важнијих верских празника или другим данима. Сам одабир манастира који се

¹¹ Наративи које водичи користе током поклоничких путовања могу се поделити на *информативне*, *едукативне* или *пропагандне*. Први тип наратива подразумева да се поклоницима пружају основне информације о томе којим редоследом ће се обилазити манастири, који су најважнији подаци о манастирима који се посећују и колико ће се групе задржавати у манастирима. У овом случају, водичи поклоницима не износе своје утиске и искуства из тих манастира, као ни сопствено мишљење, већ им остављају довољно простора и времена да „саберу своје мисли“, „да се посвете молитви“ или да читају нешто од верске литературе. У неким случајевима, овај простор без превише реторике од стране водича употпуњен је аудио или видео материјалом о неком манастиру. Водичи који користе ову врсту наратива су малобројни, али значајни, јер остављају простор поклоницима који причају личне приче и доживљаје из манастира, што такође може бити важан извор информисања других поклоника. Други тип наратива уобичајен је за водиче који поклоничком туризму приступају крајње професионално и који желе да поклоницима поред информација о православној духовности пруже и информације о културној и националној историји, географији, геологији, екологији и др. Ови водичи свесни су чињенице да многи поклоници који редовно одлазе на поклоничка путовања углавном не практикују друге видове туризма и информације које чују на овим путовањима за њих могу бити од користи. Последњи тип наратива је врло специфичан и најизраженији у оквиру поклоничких група чија је популација уже профилисана, као што су нпр. навијачке или верско-политичке скупине. Дешава се да на поклоничким путовањима сама прича или контекст путовања „повуче“ водича. То се нарочито дешава на поклоничким путовањима у манастире СПЦ који се данас налазе на територији бивших југословенских република. На таквим путовањима верски дискурс врло лако бива прожет политичким и националистичким дискурсима.

посећују током поклониčkih путовања представља посебну тему. Некада организатори повлађују интересовању поклоника за одређене манастире, јер та путовања морају бити економски исплатива, па се у том случају верски туризам може сматрати последицом интересовања верника. У другом случају, организатори путовања преузимају на себе „мисионарску“ улогу како би поклоницима омогућили да се упознају са недовољно познатим манастирима да би се проширио број ходочасничких одређишта која поклоници желе да посете. Поклониčka путовања се, као и класична туристичка путовања, у доброј мери ослањају на људску тежљу да на тржишту проналазе нешто ново, неоткривено, запостављено. То доводи до могућности да се људи упућују на ходочашћа у одређене манастире, који би, да нема ових путовања, остали мало познати и слабо посећени. Тако се поклониčka путовања затварају у круг у коме постају оквир за промовисање одређених вредности. Пошто нема званичне институционалне процене шта би требало видети и шта је вредније, водичи на верским путовањима стварају своју „хијерархију“, која се онда верницима „намеће“. Због специфичности дискурса оваквих путовања, ретко се ко усуђује да негативно вреднује неко верско светилиште, што као резултат доноси да већ сама присутност у понуди обезбеђује неком манастиру пажњу и високо вредновање. Организатори и водичи на овим путовањима у стању су да изврше утицај на понуду, да „рекламирају“ ту понуду и да од недовољно привлачног места створе изузетно посећено место. Наравно, на дужи рок таква је стратегија вероватно ограничених домета, али је ефикасна у временским оквирима од неколико година. Истовремено, томе прилично помаже став званичника цркве да су сви манастири једнако вредни, јер то онда верницима омогућава да пасивно прихвате понуду, будући да не могу добити нешто што није вредно.¹²

Улога верског туризма у промоцији манастира Српске православне цркве

У оквиру Српске православне цркве тренутно постоји нешто више од четири стотине манастира.¹³ Више од две трећине манастира СПЦ нису

¹² Вероватно због уверења да им неће бити понуђено нешто што није вредно, поклоницима нису потребне озбиљније промоције манастира (рекламе, каталози, билборди и сл.). Обично је довољно да им се дају основне информације о путовању како би се определили за неко поклониčko путовање. Време организовања путовања, као и финансијска средства која треба издвојити за њих, такође су важна за коначну одлуку. Информације о поклониčким путовањима се могу добити на сајтовима поклониčkih и туристичких агенција које у понуди имају ову врсту путовања, са постера које неколико агенција поставља на парохијским црквама, а већина организатора користи смс како би обавештавали поклонице о актуелним путовањима.

¹³ У другом издању књиге *Саборник манастира српских* из 2014. године постоје подаци о 423 манастира и 213 манастиришта (Вишњић 2014). Будући да је између два издања ове књиге (2012. и 2014.) број манастира порастао за 21 манастир, очекивано је да је тај број данас већи, с обзиром на то да се и даље поједине цркве „претварају“ у манастире, а на

уврштени у поклоничка одредишта, што значи да међу њима постоји велика неуједначеност у броју посетилаца. Неки манастири нису посећени због недостатка инфраструктуре која води до њих, неки још увек нису „откривени“ као поклоничка дестинација, а за неке једноставно нема интересовања поклоника чак ни када постоје у понуди организатора.¹⁴ Међу манастирима који су посећени у оквиру поклоничких путовања постоји разлика у броју поклоника, као и у учесталости посета. Шта све утиче на ту разлику није једноставно дефинисати, али се може закључити да су фактори који одређују ту разлику бројни. Поклоничка путовања имају велики значај за људе који манастире посећују и упознају на овај начин. Већина поклоника највише информација о манастирима, њиховом месту и улози у националној и културној историји, као и духовном животу добија управо на поклоничким путовањима. Због тога начин на који се манастири презентују током поклоничких путовања има велику улогу у томе како ће поклонници доживети неки манастир и какав ће општи утисак из њега понети, од чега у доброј мери зависи и да ли ће се и колико често поклоник враћати у неки манастир. Издвајање појединих манастира СПЦ у односу на друге, као што је речено, може се посматрати и хијерархијски (посећенији у односу на мање посећене; богатији у односу на сиромашније; манастири као националне светиње у односу на манастире као локалне светиње; манастири са познатим духовником/старцем и они без духовника итд.).

Формално, хијерархија манастира Српске православне цркве, у смислу да су неки манастири „изнад“ других, не постоји, нити постоје званични подаци којима се може поткрепити тврдња о постојању хијерархије. Ипак, када се поведе разговор са поклонницима или са водичима, када се погледа понуда поклоничких путовања и када се анализирају начини на које се презентују појединачни манастири, може се јасно уочити да разлика постоји и да се поједини манастири перципирају као „веће“ светиње. Поклонници, као и водичи, у разговору негирају да праве разлику између манастира. Па, ипак, неуједначен однос према манастирима се може назрети

месту манастиришта се подижу нови манастири.

¹⁴ Током трајања истраживања више пута сам била у прилици да пратим понуде поклоничких путовања за које није било довољно заинтересованих, па нису реализована или су реализована након више неуспешних покушаја. Обично је било речи о манастирима који су недовољно познати широј јавности, па је неопходно време како би се они „приближили“ поклонницима. Такви манастири се онда промовишу током поклоничких путовања у друге манастире, да би после извесног времена почело да се јавља интересовање за њих. Недавно сам посетила манастире до којих се ретко организују поклоничка путовања. Организатор је пре тог путовања 12 пута безуспешно покушао да оформи групу поклоника. Након што је организација приликом последњег покушаја успела и након што је организатор сакупио двадесетак поклоника, група је отпутовала и посетили смо четири манастира. Свим поклонницима ови манастири су били потпуно нови, „неоткривени“, али су понели врло позитивне утиске из њих. У повратку нас је водич љубазно замолио да испричамо своје утиске са овог путовања како би и другима „приближили ове светиње“ и како би у будућности било више интересовања за посету овим светињама.

из чињенице да се поједини манастири посећују масовно сваке недеље (на пример Острог или Хиландар), за разлику од оних који се посећују у време манастирске славе, већих празника или сабора, док у неке манастире поклоници, нарочито организовано, ретко свраћају. Поставља се питање због чега долази до разлике у броју посета у манастирима, који су фактори привлачности и колико верски туризам доприноси томе?

На првом месту, верски туризам већ самом понудом манастира, доприноси да се неки манастири издвоје у односу на друге. Понуда ходочасничких одређишта већ сама по себи представља „репрезентативну“ листу манастира који завређују пажњу верника и поклоника. Аргументација за то због чега су се манастири нашли на тој „листи“ је различита – неки су значајни за „духовност српског народа“, неки су „темељ идентитета српског народа“, неки се налазе на УНЕСКО-вој листи културне баштине итд. То нас упућује на неуједначене критеријуме и различите елементе који утичу да се неки манастир издвоји у односу на друге.

На основу анализе интервјуа које сам обавила са поклоницима и водичима може се закључити да су четири елемента која је Престон издвојио – чудотворна исцељења, привиђања/указања, света географија и отежан приступ месту – важна и у случају манастира СПЦ.¹⁵ Веровање у чуда и чудотворна исцељења још увек је један од најважнијих, ако не и најважнији фактор, те се из тог разлога највише и промовише (о (хипер)продукцији чуда видети: Radulović 2012). Међутим, поред ових елемената, на позиционирање манастира, како у оквиру понуде поклоничких путовања, тако и код самих поклоника и приликом њиховог одабира поклоничког путовања, утиче још неколико фактора. Један од најважнијих односи се на реликвије (мошти, иконе и др.) и гробове које се налазе у манастиру. Веома је важно чије се мошти или гроб налазе у манастиру, као и то да ли се иконе које поседује манастир сматрају чудотворним или не.¹⁶ Култ неког светитеља и његова раширеност има кључну улогу у односу који ће поклоници имати и према

¹⁵ Поређани по значају, ови елементи би и на примеру манастира СПЦ ишли овим редоследом. Веровање у могућност исцељења у неком манастиру највише доприноси духовном магнетизму (нпр. манастир Острог). Следећи елемент – указања – привлачи такође много верника и поклоника (као што је нпр. указање Мајке Божје у Ђунису). Указање на одређеном месту чини то место посебнијим у односу на друга, што чини и манастир подигнут на том месту посебнијим. Света географија је елемент применљив на *свете горе* којих по Србији има доста (овчарскокабларска, фрушкогорска, мојсињска, моравска, ресавска...) и које су све посећене. Последњи елемент који је Престон издвојио – тешкоће у приступу – а, који се односи на отежан прилаз неком манастиру, такође доприноси духовном магнетизму. Не толико као претходни елементи, али један број поклоника има жељу да њихова путовања буду физички што захтевнија како би поклоничка путовања у манастир и буквално представљала врсту подвига.

¹⁶ Често се *моћ* приписује реликвијама и моштима које се налазе у манастиру, због чега током последњих година многи манастири, а и цркве, посебно наглашавају да су добили делић моштију Нектарија Егинског, Василија Острошког или Свете Петке, светитеља чије мошти поклоници изузетно поштују.

самом манастиру.¹⁷ Други елемент се односи на пријем поклониčkih група од стране монаштва. Током посета манастирима може се десити да поклониčkoј групи нико од монаха не пожели добродошлицу. Са друге стране, постоје манастири у којима се увек наилази на срдчан пријем, на послужење или на разговор.¹⁸ Поклоницима веома значи када имају прилику да разговарају са монасима који представљају идеал хришћанског живота о коме са пуно поштовања говоре. Могућност директне комуникације са монашвом је нешто чему се поклоници увек надају када полазе на ова путовања. Од утиска који монаштво остави на њих у овим приликама, зависи и комплетан утисак који ће поклоници понети о манастиру.¹⁹ Уз реликвије, монаштво је нешто што даје духовну снагу манастиру. Због тога, присуство духовника у манастиру (као што је био отац Гаврило из манастира Лепавина или старац Тадеј у манастиру Витовница, на пример) изузетно појачавају *духовни магнетизам* манастира. Четврти елемент односи се на старост манастира, о чему ће у наставку рада бити више речи. Пети елемент односи се на значај који манастир има за националну и културну историју. Специфичност манастира СПЦ је у томе што њихова верска улога често није била одвојива од других које је имала у прошлости (просветна, здравствена, политичка, литерарна, уметничка...), због чега поклоници праве разлику између манастира *од већег* и *од мањег* значаја. Шести елемент се односи на природно окружење у коме се налази манастир. Већина манастира СПЦ налази се у природним амбијентима, због чега често у њима влада тишина и мир, који су ређи у манастирима који се налазе у градским срединама. На крају, индивидуално искуство и емоције које поклоници понесу из манастира имају велику важност за то какво ће место тај манастир имати за њих.²⁰ Ових седам елемената издвојено је на

¹⁷ На путу ка Острогу, са групом поклоника свратили смо у манастир Ждребаоник, у који је тог дана, када смо ми допутовали, донет мали кивот са моштима десетак светитеља, а међу њима Светог Јована Крститеља, Јована Златоустог, Александра Невског, Марије Магдалене, Серафима Саровског и неколико других. Иако смо били информисани о томе, мало поклоника се дуже задржало код овог кивота, иако је било довољно времена. Касније тога дана, када смо стигли на Острог већина поклоника је одмах отишла на поклоњење моштима Св.Василија Острошког, док су неки од њих више пута стајали у ред, како би се више пута поклонили и целивали кивот са светитељевим моштима. Овакав однос произлази из различите количине моћи која се приписује моштима св. Василија Острошког и моштима свих светитеља чије су се мошти налазиле у Ждребаонику, а чији култови у Србији нису развијени колико култ Светог Василија Острошког.

¹⁸ Испитаник А.Ж. каже да је њему веома важан однос монаштва према поклоницима, јер „то је одраз домаћинског понашања“, а по њему су монаси/монахиње „домаћини“ у манастиру.

¹⁹ Један испитаник ми је на питање шта један манастир чини познатим одговорио да су то „људи који у њему живе“, а „не само историја и светитељи“ (Н.Р), док је друга испитаница, препричавајући негативно искуство са монашвом у једном манастиру изјавила да „они могу и да разочарају“ (М.Т.).

²⁰ Важност сваког од ових елемената може се поткрепити бројним примерима са терена, које овде, због ограничености простора, нисам у могућности да наведем.

основу анализе одговора поклоника на питања *шта прво приметите када уђу у манастир* и *чиме се руководе када се одлучују да посетите неки манастир*.²¹

Сваки од ових елемената може имати утицај на поклонике и независно од поклоничких путовања. Међутим, током поклоничког путовања један или више ових елемената се посебно наглашавају, чиме се промовише онај елемент за који организатори сматрају да ће оставити најснажнији утисак на поклонике. Поклонници у већини случајева мало знају о манастирима (њиховој историји, архитектури, уметности, ктиторима, реликвијама које се у њима налазе, фрескама итд.). Већина поклоника се пре путовања припрема духовно и телесно за неко поклоњење (пост или молитва, нпр.), тако да опширније информације у вези са неким манастиром обично нису у њиховом фокусу. Због тога је водичима на поклоничким путовањима остављен огроман простор да причом о манастиру допуне знање поклоника, али и да утичу на стварање представе о неком манастиру истичући одређене аспекте – које лично сматрају важним – у први план. Водичи, међутим, нису једини фактор који омогућава креирање знања и представа о манастиру, јер поред њих у том процесу учествује монаштво, али и други поклоници који такође репродукују представу о манастиру (Anđelković 2019).²² У том смислу, верски туризам омогућава да се или задржи постојећа представа о значају неког манастира чиме се „чува“ његова позиција у „хијерархији“, као што је случај са Хиландаром, Пећком патријаршијом, Острогом, Високим Дечанима, Студеницом, Жичом, Сопоћанима и још неким манастирима; или, да се тај поредак мења тако што се истичу значај и светост „нових“ манастира. У првом случају, ради се о старим, средњовековним манастирима. Они су вековима, у континуитету, сматрани великим светињама, првенствено због директне везе са својим ктиторима, односно са светитељима који су у њима живели (о стварању култа светитеља ових манастира у средњем веку видети: Popović 2006; Marjanović-Dušanić 2007; Popović 2018 и др.). У њих се одлазило на поклоњење и много пре него што су поклоничка путовања каква данас

²¹ На питање да ли мисле да постоји разлика између манастира у смислу да неки имају већи значај или да су важнији од других, сви испитаници су одговорили да „разлика не постоји“. Из даљег разговора се, међутим, може закључити да постоје манастири које чешће посећују него друге. Разлог за то може бити и тај што редовни поклоници, који организовано одлазе на поклоничка путовања, обично користе услуге неколико организатора чија се понуда из године у годину мало мења. То значи да ће се поклоници одлучити за неко од поклоничких путовања која су у понуди. Изузетно су ретки примери да неко од поклоника прво одлучи да посети неки манастир па тек онда тражи организатора. Таква пракса је много чешћа код индивидуалних и породичних путовања.

²² За разлику од индивидуалних и породичних путовања, поклоничка путовања омогућавају већу интеракцију и размену знања и искуства између различитих актера верског туризма. Такође, однос и пријем поклоника од стране неког братства или сестринства често је другачији када је у питању група поклоника у односу на индивидуалне посете. Приликом појединачних посета може се десити да чак и не сретнете никог од монаха/монахиња, док се у случају организованих група обично одреди неко ко је задужен да групу дочека и да је угости. У том смислу је и сам утисак који поклоник понесе из манастира комплетнији.

познајемо почела да се организују. Данашња верска путовања само одржавају представе о овим манастирима створене током претходних векова, повезујући их, по потреби, са националним и политичким дискурсима. Други случај, када манастири, слабо познати широј јавности, постану једна од траженијих поклоничких дестинација, јесте много захвалнији за разумевање улоге коју верски туризам има у креирању представе о неком манастиру и значају који му се придаје у односу на друге. Покушаћу то да поткрепим примерима манастира Бошњане и Тумане. Манастир Светог Луке у селу Бошњане код Варварина изграђен је почетком деведесетих година на месту где је, по предању, постојао средњовековни манастир који је подигао кнез Лазар. Од завршетка изградње 1996. године, манастир је био женски, познат углавном у локалним оквирима, да би 2002. године доласком оца Алексеја (Богићевића) постао мушки. Архимандрит Алексеј је 2012. године организовао поклоничко путовање на острво Евија, са кога је донео делић моштију и капу Светог Јована Руса у манастир. Овај догађај помињали су водичи током поклоничких путовања у друге манастире. Једна агенција је започела са пуштањем емисије о овом догађају на својим путовањима, тако да је велики број поклоника за кратко време добио информацију како о новом, до тада слабо познатом манастиру, тако и о светом Јовану Русу. За кратко време порасло је и интересовање за овај манастир, па су бројне поклоничке групе почеле да посећују манастир Светог Луке. Организатори поклоничких путовања су учинили овај манастир актуелним и атрактивним путем промоције самог манастира, највише за време других поклоничких путовања. Поклоници који су посетили овај манастир су такође говорили да је реч о великој светињи коју обавезно треба посетити, хвалили производе који се могу купити у манастирској продавници, причали о старцу Гаврилу, пророку који је предвидео рат и страдања на Косову током деведесетих година двадесетог века и износили утиске о игуману оцу Алексеју као великом духовнику.²³ У року од неколико година овај манастир је постао тражена поклоничка дестинација. Главна разлика између манастира Бошњане током деведесетих година, када се у манастир долазило махом индивидуално и породично из околних села, и данашњег периода јесте управо у значајној „промоцији“ коју је манастир добио током поклоничких путовања. Ту није реч само о физичком обиласку манастира током поклоничког путовања, већ и читавом низу наратива о светости самог манастира, њеног духовника и реликвија које се у њему налазе. Чешће истицање неког манастира у односу на друге оставља утисак да су манастир или реликвије у њему од већег значаја него неки други. „Промоција“ манастира која претходи самој посети, наративи и искуства (претходних) поклоника, сувенири које поклоници купују и поклањају другима шири моћ светилишта и одражава се на његов духовни магнетизам

²³ Током 2017. и 2018. године мошти Светог Јована Руса су гостовале и у Београду, у цркви Василија Острошког и Богородичиној цркви у Земуну. Верници су организовали дочек и испраћај тих моштију, а у међувремену су многи верници посећивали цркве како би се поклонили моштима. Игуман Алексеј је учествовао и на бројним духовним трибинама на којима је промовисао књиге, што је допринело његовој препознатљивости међу верницима.

(више о ширењу моћи светилишта путем нарације у: Velaj 2012, 38). Овај манастир је за кратко време постао познат захваљујући чињеници да поседује неколико елемената који повећавају његову светост – мошти светитеља који је познат и поштован; игуман манастира који је одличан говорник, непосредан и духовит, а који је пре свега добар „домаћин“; позитивно искуство поклоника који су задовољни гостопримством на које наилазе у овом манастиру; гроб старца Гаврила за кога се тврди да је био пророк. Сваки од ових елемената истиче посебност манастира Светог Луке.

Други пример је манастир Тумане који је захваљујући верском туризму такође постао најпосећенији манастир на простору Србије у последњих неколико година. Као и у претходном случају, реч је о манастиру који потиче из средњег века, који је дуго био познат као локална светиња. Доласком младог братства 2014. године у манастир који је раније био женски, урађено је неколико ствари због којих је овај манастир постао једна од омиљених дестинација поклоника Српске православне цркве. Овај пример изабрала сам због тога што се на њему лепо може сагледати значај који има начин на који се манастир промовише и како, захваљујући верском туризму, неки манастир може да се уздигне на „хијерархијској лествици“ тако што од локалне светиње постане један од најпосећенијих манастира СПЦ током године. Од 2016. године братство манастира је радило како на уређењу манастира и његове околине тако и на промоцији манастира,²⁴ да би 28. маја 2017. године у манастиру Тумане био организован један од највећих сабора Српске православне цркве.²⁵ Готово да није било организатора поклоничких путовања из Србије који тог дана није довео групу у овај манастир.²⁶ Водичи на поклоничким путовањима која су организована пре овог догађаја најављивали су овај догађај као нешто „што не би требало пропустити“.²⁷ Након овог окупљања, манастир Тумане је постао манастир који „треба посетити“, „Ћердапски Острог“ и „велика светиња“. Нарација о том „фантастичном и значајном догађају Српске православне цркве“ преносила се међу поклонцима и наредних месеци. Током тог периода растао је број оних који желе да посете овај манастир, па су многи организатори путовања у

²⁴ Овом догађају је претходила вишемесечна промоцији манастира на бројним духовним трибинама и у радио и тв емисијама од стране братства манастира, нарочито чуда Светог Зосима Туманског, синаита који се подвизавао у испосници недалеко од данашњег манастира.

²⁵ Тог дана је организован пренос моштију Светог Зосима Туманског из манастирске цркве до обновљене испоснице која се налази на петнаестак минута пешачења од манастира, затим пресвлачење његових моштију, као и канонизација Јакова Туманског који је био сахрањен у порти манастира, а чија је икона тог дана свечано унета у манастир.

²⁶ Неки организатори су долазили и са по двестотинак поклоника. На паркинзима у непосредној близини манастира било је возила са таблицама из готово свих градова у Србији.

²⁷ Пракса је да водичи у повратку са неког поклоничког путовања најављују путовања за наредни период. Они могу делити флајере или саопштавати усмено нове понуде, али у оба случаја су присутне препоруке које би манастире требало посетити.

Србији почели чешће да обилазе овај манастир. Интересовање поклоника за посету манастиру је у међувремену толико порасло да је наредне године (20. маја) дошао још већи број поклоника.²⁸ Један од водича са којим сам разговарала поменуо је како је и раније, још док је манастир био женски, доводио овде поклонике, али да сада влада толико интересовање за посету овом манастиру да би могао да скупи групу сваке недеље.

За оба манастира се на поклоничким путовањима посебно наглашава да су то „светиње из средњег века“, што нас враћа на елемент коме у претходном делу текста није посвећено довољно пажње – старост манастира. Она се посебно наглашава на свим поклоничким путовањима, чак и у случајевима када су манастири новијег датума, када старост манастира није поуздано утврђена, као и онда када готово извесно у прошлости није било манастира на неком месту. Старост манастира је јако важна, јер она оправдава веровање да су одређена места *моћнија* од других. Чињеница да је неки манастир стар вековима, говори да на том месту постоји сила у коју људи из генерације у генерацију верују.²⁹ Да би неко свето место почело да се перципира као такво потребно је или да се на том месту догоди неки битан/необичан догађај или да то место буде повезано са неком важном/светом личношћу. Смисао поклоничких путовања почива и на веровању да ће се можда неки чудесан догађај поновити.

Поред набројаних елемената који доприносе „духовном магнетизму“, постоји још један начин на који верски туризам – тачније водичи – индиректно утиче на перцепцију значаја појединих манастира. Реч је о дужини задржавања у самом манастиру. Током једног поклоничког путовања поклоници обично обиђу неколико манастира. Међутим, предвиђено време задржавања није подједнако и равномерно распоређено у свим манастирима који се посећују. То време је некада условљено практичним разлозима,³⁰ а некада је последица уверења водича да неки манастири завређују већу пажњу и време у односу на друге, те у складу са тим и одређују време задржавања. Осврнућу се на једно поклоничко путовање на коме је требало да током дводневног путовања обиђемо три манастира – манастир Покров Пресвете Богородице у Ђунису, манастир Свети Роман, који се налази неколико километара од њега, и манастир Светог Луке у Бошњану. Након поклоњења у

²⁸ Манастир Тумане је постао познат највише по чудима Светог Зосима Туманског. Непосредно пре него што је организован сабор 2017. године, уз дневни лист „Ало“, 20. маја 2017. године, изашла је бесплатна књижица о чудима Светог Зосима. Веровање у његова чуда и исцелитељске моћи, као и број поклоника које манастир данас привлачи, највише су допринели томе да овај манастир буде прозван „Бердапски Острог“.

²⁹ Ово важи и у случајевима када је манастир био порушен. На многим манастириштима народ је наставио да посећује место, да се моли и да захваљује Богу. Због такве праксе постоји укоренење веровање да је место на коме су молитве дуже приношене светије.

³⁰ Време задржавања неретко се одређује на основу договора водича са монасима/монахињама у зависности од њихових свакодневних обавеза. Некада је монаштво у могућности да угости групу и да јој посвети време, а некада није, и тада се групе краће задржавају у манастирима.

првом манастиру, где се по предању 1898. године девојчици из села указала Мајка Божја, кренули смо у други манастир. Током кратког путовања између ова два манастира добили смо најосновније информације о манастиру Свети Роман и замољени „да не одуговлачимо“, „да се не задржавамо превише“, „да целивамо кивот и узмемо воду са извора“ и „да би требало да пожуримо у манастир Светог Луке“. У манастиру Св.Роман задржали смо се мање од сат времена, тако да већина поклоника није успела ни да погледа шта се продаје у манастирској продавници, због гужве која се створила, а изашли смо усред литургије, што се иначе ретко дешава. Током кратког разговора са десетак поклоника, закључила сам да већина не зна много о манастиру Свети Роман, тако да нико није превише марио што се у овом манастиру тако кратко задржавамо.³¹ Са друге стране, манастир Светог Луке је оваквим гестом „добрио“ на значају и важности у односу на манастир Свети Роман. Овакви примери нису ретки, иако су у већини случајева знатно суптилнији.³² Водичи, свесно или не, својом причом и поступцима током верских путовања производе или доприносе представи о неком манастиру – онда када потенцирају чуда која су се ту догодила, када тврде да је вода у манастиру лековита за одређене болести или да је манастир „значајан за српски народ“ и др.³³

Верска путовања у „угрожене светиње“

Поклонници на верска путовања обично крећу са снажним емотивним набојем, који је на путовањима у манастире, који су на било који начин угрожени или се сматрају угроженим, још израженији. Таква су, на пример,

³¹ Манастир Свети Роман једна је од ретких богомоља изграђена у време пре Немањића. У њему се налази кивот са моштима Светог Романа Синаита, за које се такође верује да су исцелитељске. Веровање да су његове мошти исцелитељске, а молитве „делотворне“, врло је раширено међу локалним становништвом.

³² Манастир Свети Роман се обилази приликом сваког путовања манастира Покров Пресвете Богородице у Ђунису, али је задржавање у њему краће него у Ђунису. Иако је манастир Свети Роман неупоредиво старији и као светиња је био познат вековима пре него што је подигнут манастир Покров Пресвете Богородице, чак је развијено веровање да је молитва над моштима Св.Романа „делотворна“, *указање* Мајке Божје и предање о настанку манастира у Ђунису, подстакли су разлике у веровању у њихове моћи. Када се организују поклоничка путовања, водичи праве неупоредиву разлику у времену задржавања у ова два манастирима.

³³ Са друге стране, утисци, као и све оно што су поклонници сазнали или научили током путовања, преносе се путем наратива другима по повратку. На тај начин се манастири „приближавају“ онима који га нису посетили. Поред наратива, једна од пракси која помаже да се моћ манастира шири и стигне до оних који у манастирима никада нису били јесте даривање сувенира – предмета произведених или купљених у манастирским продавницама – бројаница, крстића, икона, меда, тинктура, чајева и др. (о бројаницама као сувенирима видети Stefanović-Banović 2012; 2017; о икони као „роби“ видети Blagojević 2011). На тај начин „моћ“ светилишта улази у живот оних који у њему никада нису били (Coleman & Elsner 1995; према Belaj 2012, 38).

путовања у манастире који се налазе на простору Босне и Херцеговине, Хрватске, Косова и Метохије.³⁴ Након ратова на овом простору, један број порушених или оштећених цркава и манастира СПЦ је обновљен и до њих се данас организују поклоничка путовања.³⁵ Приликом промовисања поклоничких путовања у ове манастире истиче се њихова посебност – а, то је *светост* за „српски народ“ и „за српску нацију“. Они представљају не само чуваре духовног простора нације, о коме је писао Иван Чоловић, већ представљају и „чуваре“ преосталих Срба који живе на том простору – тако што им помажу да „чувају веру и традицију“, а са њима и идентитет – док, са друге стране, чувају сећање на српске жртве које су страдале од Другог светског рата до данас (нпр. манастир Јасеновац).³⁶ Организована путовања омогућавају већем броју појединаца да посете ове манастире, које се не би усудили да посећују индивидуално, јер је код многих појединаца присутан страх да самостално путују у делове Косова и Метохије, Хрватске или Босне и Херцеговине у којима се налазе цркве и манастири СПЦ. Слична ситуација је и са обиласком светиња СПЦ на простору Санџака. Посета „угроженим светињама“ је више од поклоњења реликвијама. То је поклоњење историји, традицији, митовима и страдању (појединаца и нације). Водичи на овим путовањима, због специфичности ситуације у којој се налазе манастири на овим територијама и проблема са којима се монаштво сретало или се тренутно среће, подсећају на могућност да је то можда последња прилика да се те светиње посете. Тиме се поклоници подсећају на могућност да ови манастири поново буду девастирани, покрадени, спаљени. Са друге стране, истичу значај улоге поклоника на овим путовањима, јер сама њихова посета манастирима и монаштву, али и преосталим Србима на тим просторима, представља вид подршке и поруке да нису заборављени.³⁷

³⁴ Иван Чоловић (2008) је писао о *духовном простору нације* као територији обележеној траговима националне историје и културе (манастири, костурнице, гробови, остаци средњовековних градова, топоними...). Због тога је, како аутор наводи, током ратова на простору бивше Југославије „етничко чишћење територија подразумевало и уништавање историјских трагова њихове културе, односно њиховог симболичног присуства“ (Čolović 2008, 56).

³⁵ Обилазак ових манастира од стране поклоника представља посебну и комплексну тему којом се овде нећу опширније бавити, али сматрам да је треба поменути.

³⁶ Манастири који су више пута рушени и девастирани називају се још и „манастири мученици“. Перо Вишњић, аутор књиге *Саборник манастира српских* (2014), промовишући књигу на Студију Б, у емисији „Београде, добро јутро“, рекао је да „велики број манастира спада у ту категорију мученика, јер су више пута рушени. Рецимо, има манастира који су по девет пута рушени. Народ је био упоран. (...) Обилазећи српске манастире, људи могу упознати српске земље.“ (емисија доступна на <https://www.youtube.com/watch?v=6hAAw1Qhc-M>).

³⁷ Прошле године сам са групом поклоника чекала аутобус за поклоничко путовање у један манастир у Србији. У близини наше групе нашла се и једна група поклоника која је путовала на Косово и Метохију. Оба манастира у које су две групе путовале славе славу Покров Пресвете Богородице 14. октобра. Ми смо путовали у Ђуниш, а друга група у Пећку патријаршију. У једном тренутку, након што је чула где путује друга група, моја сапутница је прокоментарисала: „...Идете у већу светињу!“, након чега је део дарова које је спремила

Завршна разматрања

Етнографска истраживања ходочашћа спроведена током поклоничких путовања у манастире Српске православне цркве на територији Србије, Косова и Метохије и Црне Горе, показала су на који начин и у којој мери ова путовања доприносе обликовању представа о значају и светости манастира СПЦ и на који начин помажу да се одређени манастири истакну у односу на друге. Организатори и водичи на поклоничким путовањима показали су се као изузетно важан фактор који истицањем различитих аспеката у вези са манастирима и употребом различитих дискурса на овим путовањима репродукују и стварају „хијерархијски“ однос манастира Српске православне цркве. Показало се и да је категорија поклоника врло често пасивни прималац порука које добија од организатора и водича, који се најчешће некритички односи према информацијама које добија. Теза Јана Ридера да је подршка одређених структура и промоција оно што међусобно издваја света места, чак и ако се на њима догодио неки сличан догађај (Reader 2014, 24), може се потврдити на примеру манастира Српске православне цркве. Те „структуре“ су у већини случајева организатори и водичи поклоничких путовања, некада у већој мери него представници манастира.³⁸ Треба поменути да, упркос томе што је главни фокус рада стављен на поклоничка путовања, у њему се не умањује важност коју други актери и фактори, независно од поклоничких путовања – попут медија, на пример – могу имати у издвајању појединих манастира у односу на друге.

Развој верског туризма у Србији омогућио је поклоницима да лакше путују и да посете велики број манастира, да стекну искуство боравка у њима и да на основу тога одреде који манастир за њих лично има највећи значај. Међутим, верски туризам је са собом донео и „негативну“ страну, с обзиром на то да је омогућио поклоницима да буду у сталном трагању за новом „дестинацијом“ и још „светијим“, „моћнијим“ манастиром, у коме је „благодат већа“ него другде. Путовање поклоника у манастире на тај начин некада занемарују основну идеју ходочашћа као духовног путовања и претварају се у праксу тражења инстант решења за свакодневне животне или здравствене проблеме. Процес транзиције из традиционалног у доктринарно православље код верника СПЦ још увек траје, па се дешава да чак и редовни литургијски верници посећују манастире само због веровања у „чудотворне моћи“ реликвија или због тога што они представљају *националне светиње*. Организована поклоничка путовања, иако организована са циљем да промовишу православље, православне светиње и православне вредности,

за манастир у Ђунису, дала њиховом водичу да остави у Пећкој патријаршији. На мој коментар да и ми путујемо у велику светињу, рекла је: „Да, али су њихова искушења већа, па ће и благодат бити већа!“.

³⁸ Било би корисно у наредном периоду спровести додатна истраживања која би утврдила да ли се и у којој мери разликују начини презентације манастира од стране монаштва и организатора путовања.

често ненамерно, омогућавају да се духовно трагалаштво одвија између сујеверја и национализма.

Организатори и водичи поклоничких путовања доприносе посећености манастира СПЦ и због тога што свако од њих „фаворизује“ један број манастира у односу на друге. Разлози за то могу бити лична познанства, уверење да су неки манастири од већег верског или културног и националног значаја, то што је неком манастиру у датом тренутку потребна већа финансијска помоћ (због зидања конака, изградње звоника, куповине земље како би се започела пољопривредна производња, осликавања фресака и др.) или то што је братство/сестринство показало жељу организаторима путовања да се њихов манастир нађе на карти верског туризма.³⁹ Са друге стране, многим поклонцима верска путовања нуде оквир унутар кога размењују знања, представе и искуства о манастирима. Као и код обиласка класичних туристичких дестинација, размена искуства и личне препоруке помажу поклонцима да категорично манастире у зависности од својих потреба и интересовања.

Литература

- Andelković, Biljana. 2019. “Some Basic Factors of Pilgrimage in Contemporary Serbia.” In *Perspectives of Anthropological Research in South-East Europe*, eds. Marina Martynova and Ivana Bašić, 207–229. Belgrade – Moscow: The Institute for Ethnology “N. N. Mikluho-Maklaj” of the Russian Academy of Sciences – Institute of Ethnography of the Serbian Academy of Sciences and Arts.
- Albera, Dionigi & Maria Couroucli, eds. 2012. *Sharing Sacred Spaces in the Mediterranean: Christians, Muslims, and Jews at Shrines and Sanctuaries*. Bloomington: Indiana University Press.
- Aziz, Barbara Nimri. 1987. “Personal Dimensions of the Sacred Journey: What Pilgrims Say.” *Religious Studies* 23(2): 247–261.
- Badone, Ellen & Sharon R. Roseman, eds. 2004. *Intersecting Journeys: The Anthropology of Pilgrimage and Tourism*. Urbana – Chicago: University of Illinois Press.
- Belaj, Marijana. 2012. *Milijuni na putu. Antropologija hodočašća i svetlo tlo Međugorja*. Zagreb: Naklada Jasenski i Turk.
- Blagojević, Gordana. 2009. „Mesta hodočašća: srpska vojnička groblja u Grčkoj.” U *Spomen mesta – istorija – sećanja*, Zbornik Etnografskog instituta

³⁹ На ово потоње ми је указао игуман једног манастира у централној Србији који све до недавно није посетила ниједна организована поклоничка група (иначе је реч о средњовековном манастиру изузетне лепоте), јер, како сам каже, „он није у годинама када може да се бави маркетингом и промоцијом“.

- SANU 26, ur. Aleksandra Pavićević, 185–189. Beograd: Etnografski institut SANU.
- Blagojević, Gordana. 2011. „Ikona kao roba: jedna ilustracija pravoslavnog identiteta u Srbiji danas.” U *Antropologija, religije i alternativne religije – kultura identiteta*, ur. Danijel Sinani, 221–237. Beograd: Srpski genealoški centar.
- Coleman, Simon & John Eade, eds. 2004. *Reframing Pilgrimage. Cultures in Motion*. London–New York: Routledge.
- Coleman, Simon & John Eade, eds. 2018. *Pilgrimage and Political Economy: Translating the Sacred*. Berghahn books.
- Collins-Kreiner, Noga. 2010. “Researching Pilgrimage. Continuity and Transformations.” *Annals of Tourism Research* 37(2): 440–456.
- Čolović, Ivan. 2008. *Balkan – teror kulture. Ogledi o političkoj antropologiji 2*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Dubisch, Jill. 1995. *In a Different Place: Pilgrimage, Gender and Politics at a Greek Island Shrine*. Princeton – New York: Princeton University Press.
- Dujzings, Ger. 2005. *Religija i identitet na Kosovu*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Eade, John & Michael Sallnow. 2013 [1991]. “Introduction.” In *Contesting the Sacred. The anthropology of Christian Pilgrimage*, eds. John Eade and Michael Sallnow, 1–29. Eugene, Oregon: Wipf&Stock.
- Eade, John. 2013. “Identitarian pilgrimage and multicultural society.” In *Pilgrims and Pilgrimages as Peacemakers in Christianity, Judaism and Islam*, ed. Antón M. Pazos. Farnham, UK – Burlington, VT: Ashgate.
- Eade, John. 2014. “Crossing Boundaries: Hybridity, Migration and the Development of Pilgrimage in Multicultural England.” *Jaarboek voor liturgieonderzoek* 30 (2014): 25– 38.
- Eade, John & Mario Katić, eds. 2014. *Pilgrimage, Politics and Place-making in Eastern Europe. Crossing the Borders*. Surrey, England – Burlington, VT: Ashgate.
- Eade, John. 2016. “Parish and Pilgrimage in a Changing Europe.” In *Migration, transnationalism and Catholicism: Global Perspectives*, eds. Pasura, Dominic and Marta Bivand Erdal. Basingstoke: Palgrave – Macmillan.
- Flere, Sergej & Aleksandar Molnar. 1992. “Avtoritarizem, Etnocentrizem in Retrodicionalizacija.” *Družboslovne razprave* 9(13): 5–14.
- Jansen, Willy & Catrien Notermans, eds. 2012. *Gender, nation and religion in European pilgrimage*. Farnham – Burlington: Ashgate.
- Katić, Mario, Tomislav Klarin & Mike McDonald. 2014. “Pilgrimage and Tourism in Southeast Europe.” In *Pilgrimage and Sacred Places in Southeast*

Europe: History, Religious Tourism and Contemporary Trends, eds. Katić, Mario, Tomislav Klarin and Mike McDonald. Münster: Lit Verlag.

- Kormina, Jeanne. 2009. "Avtobusniki. Russian Orthodox Pilgrims' Longing for Authenticity." In *Eastern Christianity in Anthropological Perspective*, eds. Chris Hann and Hermann Goltz, 267–286. Berkeley: University of California Press.
- Kuzmanović, Bora. 1998. „Retradicionalizacija političke kulture: društvena kriza i raspad sistema kao pokretač retradicionalizacije.” U *Fragmenti iz političke kulture*, ur. Milan Podunavac, 257–284. Beograd: Institut društvenih nauka, Centar za politikološka istraživanja i javno mnjenje.
- Malešević, Miroslava. 2005. „Tradicija u tranziciji: U potrazi za ‘još starijim i lepšim’ identitetom.“ U *Etnologija i antropologija: Stanje i perspektive*, Zbornik EI SANU 21, ur. Ljiljana Gavrilović, 219–234. Beograd: Etnografski institut SANU.
- Malešević, Miroslava. 2006. „Pravoslavlje kao srž ‘nacionalnog bića’ postkomunističke Srbije.” U *Svakodnevna kultura u postsocijalističkom periodu u Srbiji i Bugarskoj - Balkanska transformacija i evropska integracija*, Zbornik Etnografskog instituta SANU 22, ur. Zorica Divac, 99–119. Beograd: Etnografski institut SANU.
- Margry, Peter Jan, ed. 2008. *Shrines and Pilgrimage in the Modern World. New Itineraries into the Sacred*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Markus, R. A. 1994. "How on Earth Could Places Become Holy? Origins of the Christian Idea of Holy Places." *Journal of Early Christian Studies* 2 (1994): 257–271.
- Marjanović-Dušanić, Smilja. 2007. *Sveti kralj: Kult Stefana Dečanskog*. Beograd: Balkanološki institut SANU.
- Morinis, Alan. 1984. *Pilgrimage in the Hindu Tradition: a Case Study of West Bengal*. Delhi: Oxford University Press.
- Naumović, Slobodan. 2009. *Upotreba tradicije u političkom i javnom životu Srbije na kraju dvadesetog i početkom dvadeset prvog veka*. Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju – Filip Višnjić.
- Nikolić, Vesna. 2010. *Verski turizam i Srpska Pravoslavna Crkva*. Doktorska disertacija, Fakultet za turistički i hotelijerski menadžment, Univerzitet Singidunum.
- Pavićević, Aleksandra. 2012. „Uloga religije u identitetu građana Srbije: Između ličnih izbora i kolektivnih predstava. Srbi Sjenice i Peštera.“ *Zbornik Matice srpske za društvene nauke* 139: 159-172.
- Pavićević, Aleksandra i Ivica Todorović. 2014. „Religija, identitet i kulturne promene. Srpsko društvo na početku trećeg milenijuma.“ U *Religija, religioznost i savremena kultura. Od mističnog do (i)racionalnog i vice*

⇐ Б. Анђелковић, Улога верског туризма у стварању 'хијерархије' манастира ... ⇨

versa, Zbornik Etnografskog instituta SANU 30, ur. Aleksandra Pavićević, 39–56. Beograd: Etnografski institut SANU.

Pfaffenberger, Bryan. 1979. "The Kataragama Pilgrimage: Hindu-Buddist Interaction and its Significance in Sri Lanka's Polyethnic Social System." *The Journal of Asian Studies* 38(2): 253–270.

Popović, Danica. 2006. *Pod okriljem svetosti. Kult svetih vladara i relikvija u srednjovekovnoj Srbiji*. Beograd: Balkanološki institut SANU.

Popović, Danica. 2018. *Riznica spasenja. Kult relikvija i srpskih svetih u srednjovekovnoj Srbiji*. Beograd – Novi Sad: Balkanološki institut SANU – Matica srpska.

Perica, Vjekoslav. 2006. *Balkanski idoli II*. Beograd: Biblioteka XX vek.

Pezos, Antón M., ed. 2016. *Pilgrims and Pilgrimages as Peacemakers in Christianity, Judaism and Islam*. New York: Routledge.

Preston, James. J. 1992. "Spiritual Magnetism: An Organizing Principle for the Study of Pilgrimage." In *Sacred Journeys. The Anthropology of Pilgrimage*, ed. Alan Morinis, 211–231. Westport, Connecticut – London: Greenwood Press.

Prošić-Dvornić, Mirjana. 1995. „Modeli ‘retradicionalizacije’: put u budućnost vraćanjem u prošlost.” *Glasnik Etnografskog instituta SANU* XLIV: 293–309.

Radisavljević-Ćiparizović, Dragana. 2011. „Hodočašća na početku trećeg milenijuma: verski i nacionalni identitet hodočasnika u Srbiji u dva empirijska istraživanja.” U *Religioznost u Srbiji 2010: istraživanja religioznosti građana Srbije i njihovog stava prema procesu evropskih integracija*, ur. Andrijana Mladenović, 73–93. Beograd: Hrišćanski kulturni centar – Centar za evropske integracije – Fondacija Konrad Adenauer.

Radisavljević-Ćiparizović, Dragana. 2012. „Religioznost hodočasnika u Srbiji: Studija slučaja tri svetilišta.” *Filozofija i društvo* XXIII(1): 53–68.

Radisavljević-Ćiparizović, Dragana. 2013. *Religija i hodočasnički turizam: studija tri svetilišta u Srbiji (Kalemegdanska Sv.Petka, Bogorodica Đuniska i Majka Božja Tekijska)*. Doktorska disertacija, Filozofski fakultet u Beogradu.

Radisavljević-Ćiparizović, Dragana. 2016. *Hodočašća u XXI veku: studije slučaja tri svetilišta u Srbiji*. Beograd: Filozofski fakultet.

Radulović, Lidija. 2010a. „Feminizacija hodočašća u kontekstu revitalizacije religije u Srbiji.” *Antropologija* 10 (3): 39–48.

Radulović, Lidija. 2010b. „Antropolog na hodočašću. O problemu razumijevanja i tumačenja iskustva.” *Etnološka tribina* 40(33): 27–31.

Radulović, Lidija. 2010c. "Gender Aspects of Pilgrimage in Serbia from the 1990s until Present." In *Pilgrimages, Cult Places and Religious Tourism*, ed.

- Dragana Radisavljević-Ćiparizović, 141–150. Niš: Yugoslav Society for the Scientific Study of religion.
- Radulović, Lidija. 2011. „Fabrikovanje čuda.” U *Hodočašće između svetog i svetovnog*, ur. Dragana Radisavljević-Ćiparizović i Dragan Todorović, 58–60.
- Radulović, Lidija. 2012. „(Hiper)produkcija čuda i čudesnih dela: značenja narodnih i crkvenih interpretacija i njihov značaj za proces desekularizacije u Srbiji.” *Etnoantropološki problemi* 7(4): 919–933.
- Raković, Slaviša. 2013. „Potreba za etnografskim istraživanjem svetova posvećenih vernika SPC.” *Antropologija* 13 (2): 103–119.
- Reader, Ian & Tony Walter, eds. 1993. *Pilgrimage in Popular Culture*. London: Macmillan.
- Reader, Ian. 2014. *Pilgrimage in the Marketplace*. New York: Routledge.
- Reader, Ian. 2015. *Pilgrimage: Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Sallnow, Michael J. 1981. “Communitas Reconsidered: The Sociology of Andean Pilgrimage.” *Man* 16 (2): 163–182.
- Sikimić, Biljana. 2014. „Sveta putovanja: Letnica na Kosovu.” *Glasnik Etnografskog instituta SANU* LXIV(1): 15–32.
- Stamenković, Igor. 2006. *Religiozni turizam i pravoslavlje*. Novi Sad: Prirodno-matematički fakultet, Department za geografiju, turizam i hotelijerstvo.
- Stefanović-Banović, Mileša. 2012. “Material Culture as a Source of Orthodox Christian Identity in Serbia at the End of the 20th and the Beginning of the 21st Century.” *Ethnologia Balkanica* 16: 209–224.
- Stefanović-Banović, Mileša. “Souvenirization of Religious Symbols: the Example of Knez Mihailova Street Zone.” *Etnološko-antropološke sveske* 28 (n.s.) 17 (2017): 77–88.
- Timothy, Dallen & Daniel Olsen, eds. 2006. *Tourism, Religion and Spiritual Journeys*. New York and Abingdon, UK: Routledge.
- Turner, Victor & Edith Turner. 1978. *Image and Pilgrimage in Christian culture*. New York: Columbia University Press.
- Višnjić, Pero. 2014. *Sabornik manastira srpskih*. Loznica: Fleš.
- Zlatanović, Sanja. 2008. „Letnica: Slika prevazilaženja religijskih granica i njeni ostaci.” U *Slike kulture nekad i sad*, Zbornik Etnografskog instituta SANU 24, ur. Zorica Divac, 189–191. Beograd: Etnografski institut SANU.

Извори

„Molitva među skelama“. 2011. *Novosti*, 4. novembar. Pristupljeno 15. decembra 2018. (<http://www.novosti.rs/vesti/naslovna/drustvo.395.html:352108-Molitva-među-skelama>)

Емисија „*Beograde, dobro jutro*“, Studio B, 4. avgust 2013. Pristupljeno 20. januara 2018. (<https://www.youtube.com/watch?v=6hAAw1Qhc-M>)

Sveti Zosim Tumanski: čudotvorac i iscelitelj, (elektronska verzija knjige dostupna na <https://www.docdroid.net/gmcsXzP/sveti-zosim-tumanski.pdf>)

Примљено / Received: 29. 1. 2019.

Прихваћено / Accepted: 20. 6. 2019.

Милан Томашевић

Етнографски институт САНУ, Београд
milan.tomasevic@ei.sanu.ac.rs

Између наде и страха. Антрополошка интерпретација *Откровења* *Светога Јована Богослова*¹

На основу структуралистичких интерпретација религијских наратива, текст нуди анализу порука садржаних у *Апокалипси*, одређену претеристичким приступом и проматрањем вредности тих порука за изворни контекст у коме је књига писана. Анализом текста који изговарају главни ликови наратива у структурно изузетно удаљеним епизодама, успоставља се парадигматска веза која разоткрива релевантно значење и смисао *Откровења*. Прво се проматрају Исусова Писма упућена младим хришћанским заједницама у римској Азији са почетка текста. Потом, анализира се говор Трећег анђела који се налази у средини књиге. Напокон, сагледава се обраћање самог Бога на крају текста. Анализом формулативних исказа и метафора, анализа *Апокалипсу* препознаје као посланицу упућену младом религијском покрету који се налази усред процеса успостављања идентитета, али и пред несумњиво теобним и турбулентним периодом пуним изазова за младу Цркву.

Кључне речи: друштвени притисак, идентитет, *communitas*, поруке, комуникација, теологија, гностицизам, култ императора, Сатана, теолошки подсетник

Between Hope and Fear: Anthropological Analysis of the *Revelation to John*

On the basis of structuralist interpretations of religious narratives, the text offers an analysis of the messages contained in the *Apocalypse*, determined by the preteristic approach and the value of those messages for the original context in which the book is written. By analyzing the text pronounced by the main characters of the narrative in structurally distant episodes, a paradigmatic connection is established that reveals the relevant meaning of *Revelation*. First, paper analysis Jesus' letters addressed to young Christian communities in Roman Asia, from the beginning of the text. Then, it is analyzed the Third Angel's speech from the middle of the book. Finally, the message of the very God at the end of the text is seen. Through the analysis of formulatory statements and metaphors, the *Apocalypse* is recognized as a epistle addressed to a young religious movement that is in the middle of the process of establishing

¹ Текст је резултат рада на пројекту „Културно наслеђе и идентитет“, број 177026, који финансира Министарство образовања, науке и технолошког развоја РС.

its identity, but also undoubtedly in a difficult and turbulent period full of challenges for the young Church.

Key words: social pressure, identity, *communitas*, messages, communication, theology, gnosticism, imperial cult, Satan, theological reminder

Увод

У светлу онога што знамо о *Апокалипси* и историјском периоду у коме се појављује, о њеној основној структури и појединим тумачењима (Томашевић 2016; Томашевић 2017), али и у жељи да направимо корак даље од суве дескрипције, пружимо једну анализу, односно могућу интерпретацију текста и његове основне поруке у контексту односа хришћанске заједнице са римским друштвом, као и конкурентским верским системима са којима је делила верско и културно наслеђе.²

Предмет анализе биће Писма упућена црквама у Азији, говор Трећег анђела у глави 14. који говори о следбеницима Звери и напослетку, обраћање самог Бога који Јовану говори о томе коме је место у Огњеном језеру, у претпоследњем поглављу *Апокалипсе*.

Како бисмо показали шта повезује ове одломке, истакли које је њихово значење и која је њихова функција, како унутар самог текста, тако и за хришћанске заједнице којима је *Откровење* упућено, ослонићемо се на идеје Виктора Тарнера, Едмунда Лича и Алана Ајкока, који су се бавили анализом библијских тема и мотива који нам могу бити од користи. Такође, треба напоменути да се ослањамо и на анализу основних карактеристика структуре наратива апокалиптичких текстова коју је понудио Џон Џозеф Колинс и Адела Јарбо Колинс (Collins 1998; Yarbo Collins 1996), односно разматрања хијастичких и других структура, којима су се бавили Елизабет Шулсер Фиоренца, Ранко Стефановић, Ричард Дејвидсон и Џон Полин.

Научни проблем који анализа обрађује јесте однос друштвено-политичких и културних околности проматране епохе и елемената текста који је кроз историју био интерпретиран на најразличитије начине. Допринос структуралне анализе и интерпретације *Апокалипсе* огледа се у разгртању слојева мистификација, који су наталожени кроз векове читавања многобројних значења у текст. Таква анализа омогућава промишљање и разматрање наратива без вишка претенциозних интерпретација. Она носи сопствена значења и дубоке поруке за сваку особу која се подухвати читања. Међутим, њено „истинско“ тумачење мора бити тражено искључиво у

² Текст је неопходно посматрати као завршни део културно-историјске контекстуализације *Апокалипсе* и треба га читати уз чланке: Milan Tomašević „Моћи otkrivenja: apokaliptička književnost i milenarizam.“ *Etnoantropološki problemi*. 11 (1): 175–192, односно Tomašević, Milan. 2017. „Patmos: ni tu ni tamo. Društveno-kulturni kontekst nastanka *Otkrivenja Svetoga Jovana Bogoslova*.“ *Glasnik Etnografskog instituta SANU* 65 (2): 457–474.

контексту доба у коме је настала. На тај начин сва особена, понекад и маштовита тумачења, бивају деконструисана и расклопљена, тако да исијавају наде, уверења и хтења сопствених тумача, а не аутора или писаца. Одабрана интерпретација показује витални карактер *Откровења* и нуди допринос његовог разумевања као вредне поруке за заједницу којој је био директно упућен.

Антрополошко тумачење *Апокалипсе* проматра однос норми и вредности, културног контекста и друштвених притисака у вези са идентитетом заједнице верника. Осветљавање културолошке димензије религијског текста попут *Откровења* доприноси њеном бољем позиционирању у контексту политике ранохришћанске заједнице, а не искључиво као телеолошког и есхатолошког миленаристичког наратива. Основни увид који анализа нуди није нарочито нов и пре се може сматрати потврдом или аргументом који иде у прилог схватању да *Апокалипсу* треба сматрати посланицом или писмом охрабрења конкретної заједници која се налази пред значајним изазовима опстанка. Анализа коју текст нуди тако осветљава идентитетску димензију религијског текста кога, пре свега, детерминишу његови есхатолошки и телеолошки елементи смештени у контекст историје спасења. Акцентовање тема идентитета, граница групе, система вредности и тако даље, доприноси дубљем вредновању наратива и сагледавања његовог значаја у аутентичном културно-историјском контексту.

Текст *Откровења Светога Јована Богослова*

Откровење Светога Јована Богослова започиње прологом у коме аутор објашњава да визије прима на острву Патам за време боравка „у духу у дан недељни“ (Отк 1:10). Јован тврди да његова сазнања долазе директно од Бога, а као медијум поруке појављује се нико други до Исус Христ. Такође, аутор описује спектакуларну визију Христа обасјаног светлошћу седам свећњака, док у рукама држи седам звезда, а из уста му извире двосекли мач.

У 2. и 3. глави текста Јован се обраћа црквама у Азији, односно преноси им похвале, покорне, охрабрења и обећања која им је упутио Исус Христ. Заправо, суштина разумевања читавог *Откровења* скрива се у врлинама које су у тим Писмима акцентоване, манама које су подвучене и проблемима који су наглашени, и њима ћемо се вратити касније.

Надаље, у наредна два поглавља *Откровења* Јован описује Божји престо, двадесет и четири мања трона на којима седе старешине, седам духова Божјих, Књигу „написану изнутра и споља“ (Отк. 5:1) запечаћену са седам Печата и заклано Јагње са седам рогова и седам очију, које је једино достојно да је отвори.

У 6. поглављу Књига печата почиње да се отвара, након чега Јован описује „велики дан гнева“ (Отк. 6:17), односно визије Страдања, које се појављују у формулативним циклусима од по седам Печата, Труба и Чаша

гнева, а враћа им се у главама 8, 9, 15 и 16. Невоље и Велика страдања започињу са Четири јахача Апокалипсе, који се појављују са отварањем Књиге, а кулминација тих недаћа догађа се са оживљавањем мртвих пред Божјим престолом и великим потресима, помрачењима Сунца и Месеца и падом самог неба након отварања шестог Печата.

У 7. глави Јован описује отварање седмог Печата, заправо „печата Бога живога“ (Отк. 7:2) који заклања од страдања своје верне слуге, односно сто четрдесет и четири хиљаде Израелаца.

Трубе и анђели појављују се у 8. глави, а свака Труба представља по један катастрофалан догађај који за собом односи бројне жртве. Са петом Трубом иду најезде необичних скакаваца предвођених Аполоном који прогањају људе без Божје ознаке, а шеста Труба покреће војску која се налази иза Еуфрата.

У 10. глави Јован описује анђела који са собом носи Нову књигу и који му забрањује да запише оно што чује. Анђео се заклиње да ће са седмом трубом време престати да постоји и да ће се испунити „тајна Божја“ (Отк. 10:7), а Јован добија задатак да поједе ту књигу, слатку у устима и горку у стомаку.

У глави 11. Јован описује Два сведока у „врећи“ (Отк. 11:3) који ће прорицати 1260 дана и имати готово сву божанску моћ да се заштите од невоља. Међутим, у истој глави анђео обавештава Јована да ће Два сведока након истека времена које им је поверено страдати од „звијери што излази из бездана“ (Отк. 11:7), али и да ће се вратити из мртвих. Напокон, са седмом Трубом наступиће „царство свијета Господа нашега и Христа његова“ (Отк. 11:15) које ће трајати „ва вијек вијека“ (Отк. 11:15).

Јован у 12. глави описује Жену обучену у сунце са месецом подно ногу и венцем од дванаест звезда на глави. Такође, у истом поглављу појављује се и велика Црвена Аждаја са седам крунисаних глава и десет рогова. Аждаја прогања Жену и њеног сина, а она се скрива 1260 дана у пустињи. Током боравка Жене у пустињи, Михајло и његови анђели побеђују Аждају и њене демоне на небу након чега Ђаво и Сатана бивају бачени на земљу. Свакако, тај пораз Сатане на небу значи катастрофу за оне на земљи. Сатана прогања Жену, али она успева да побегне што додатно разгнењује Ђавола који након тога прогони људе, нарочито оне који се држе Божјих заповести и верују у Исуса Христа.

У 13. глави појављује се Звер из мора са седам крунисаних глава на којима су „имена хулна“ (Отк. 13:1) и десет рогова. Та звер личи на риса, има ноге медведа, уста лава, а снагу је добила директно од Сатане. Јован сазнаје да је једна од тих глава била рањена, али се излечила, те су јој се људи поклонили, клањајући се заправо Змији. Звер хули на Бога, његову кућу и оне који живе на небу, а њој се клањају они чија имена нису записана у „животној књизи јагњета“ (Отк. 13:8). Друга звер излази из земље, има два рога и говори као Аждаја, а предаје се Звери из мора која је након сопственог исцељења

наредила стварање „иконе која говори“. Такође, Звер из земље наређује да буду побијени сви они који се не поклоне икони Звери из мора, док поклонцима иконе додељује Жиг на руци или челу уз који ће моћи да тргују нормално. Име и број Звери су 666 (Отк. 13:18).

У глави 14. Јован описује Јагње и 144 000 „откупљених са земље“ (Отк. 14:3). Такође, говори о анђелу који носи „вечно јеванђеље“ (Отк. 14:6), најављујући „час суда његова“ (Отк. 14:7). Други анђеоло објављује пад Вавилона. Трећи анђеоло објављује да ће они који се поклоне икони зверињој и самој Звери „пити од гњева Божјега“ и биће мучен огњем и сумпором пред Јагњетом и анђелима. Заправо, у говору Трећег анђела налази се веома важна порука која кореспондира са Писмима помесним црквама и њој ће касније бити посвећена пажња. У истој глави Јован описује Сина човечјег са златном круном на глави и оштрим српом у руци.

У 15. и 16. глави описује се седам последњих зала са којима се завршава Божји гнев. Срећемо се са онима који су се одупрели Икони, Жигу и самој Звери док певају химну Мојсију и Јагњету. Анђели носе седам златних Чаша пуних Божјег гнева и почињу да их проливају. Пети анђеоло просипа Чашу на престо саме Звери. Шести суши Еуфрат како би га прешли цареви са истока, а појављују се три нечиста духа који чине чуда, припремајући армију за битку на Армагедону, којом би требало да кулминира сукоб Бога и Ђавола. Са изливањем седме Чаше долази до огромног потреса који означава крај и пад незнабожачких градова, односно Сатанин пораз.

Суђење и пропаст Вавилонске курве која „седи на звијери црвеној“ (Отк. 17:3), односно Звери из мора или Аждаји, одвија се у главама 17 и 18. Вавилонска курва огрнута је порфиријом и скерлетом и окићена златом, драгим камењем и бисерима. На челу јој пише „тајна“, односно „Вавилон велики, мати курвама и мрзостима земаљским“ (Отк. 17:5). Она је пијана од крви светих и сведока Исусових. Јован добија појашњење да седам глава Курве представља седам брда, а сазнаје и да је од Седам царева пет већ било, један јесте, а последњи ће доћи и задржаће се мало. Такође, дознаје да је сама Звер Осми цар, који је био и није, а напослетку сазнаје и да рогови Курве представљају Десет царева који још нису примили царства. У 18. глави позивају се људи да дају дупло онолико колико су добили од града: „платите јој као што и она плати вама“ (Отк. 18:6).

Глава 19. описује још један пораз Сатане, Лажног пророка и њихових следбеника. Након Химне Богу, коју певају старешине, Јован описује свадбу Јагњета и његове Жене. У истој глави описује се још једна битка у којој снаге Добра на белом коњу предводи „веран и истинит“ (Отк. 19:11) са натписом имена које једино он зна. Он на себи има црвену хаљину од крви, име му је Реч Божја, из уста му излази мач којим убија незнабошце. Цар над царевима и господар над господарима поражава војску Звери и Лажног пророка, који бивају ухваћени и бачени у Огњено језеро.

Глава 20. описује везивање Сатане на хиљаду година и његово бацање у бездан, након чега ће ипак бити „одријешена на мало времена“ (Отк. 20:3). Описан је и Суд на коме суде они који су страдали у име Исуса и за реч Божју, који се нису поклонили Икони зверињој и нису примили Жиг. Они су оживели и цареваће хиљаду година са Христом, док Сатана буде био везан. Јован сазнаје да то представља Прво васкрсење и да остали мртваци неће оживети када и Исусови следбеници који ће бити свештници Богу и Христу. Међутим, после хиљаду година Сатана ће изаћи напоље из бездана да би окупио војску Гога и Магога како би опколили град Божји. Ђаво, који је обмануо војску, биће заточен на исто место као и Звер и Лажни пророк и биће мучени заувек. Након тога, коначно почиње Страшни суд и отвара се Књига живота. Смрт и Пакао биће бачени у Огњено језеро и то је Друга смрт. Они који се нису нашли у Књизи живота биће на истом месту као и Сатана, Звер, Лажни пророк, Пакао и Смрт.

Напокон, у два завршна поглавља Јован описује Божји град, односно Нови Јерусалим, Ново небо и Нову земљу. Такође, директно од Бога сазнаје да страшљиви, неверни, погани, крвници, курвари, врачари и идолопоклоници завршавају у језеру које гори огњем и сумпором, а то је обраћање од значајне важности за нашу анализу. Јерусалим, који је као драги камен, силази са неба и представља Невесту Исусову. Опточен је драгуљима, бисерима и златом, а кроз њега тече Река живота која извире из Божјег и престола Јагњета. Стабла Дрвета Живота налазе се на обали реке, а Јовану је потврђено да је време близу: „да, доћи ћу скоро!“ (Отк. 22:20).

Анализа Откровења Светога Јована Богослова – порука, идентитет и нада

Зашто су редактори светих текстова поступили онако како су поступили? Питање које Едмунд Лич поставља самом себи, једнако је важно за сваки рад који настоји да одгонетне поруке ма ког текста, а нарочито једног религијског који у себи садржи читав сплет порука упућених човечанству. Структурална антропологија учи нас да митови, па тако и религијски свети наративи, у себи садрже кодиране поруке другачије од оних које нам открива њихов непосредно разлучив смисао, говорећи нам да је и њих могуће декодирати (Leach & Аусоок 1988, 8).

Свакако, намера ове анализе није да додатно мистификује *Апокалипсу* нудећи некакво „тајно“ значење. Намера рада је да потврди оно што највећи број савремених аутора већ говори о *Откровењу* показујући „једноставност“ поруке која се налази у тексту. Поруке на коју се неретко заборавља, која се игнорише у жељи да се текст представи другачијим, мистичнијим, интригантнијим, можда значајнијим у његовој метафизичкој важности. Оправдано је претпоставити да управо та порука чини изворну интенцију редактора, који су текст саставили у специфичном културно-историјском и друштвено-политичком тренутку. Та порука се директно тиче живота

заједнице, *communitas*-а, њеног идентитета и опстанка, а не толико краја времена, свеопштег постојања и есхатологије.

Ослањајући се на схватање религије као важне друштвене институције која има задатак да заједници пренесе, а потом и одржи одређене друштвене вредности (Leach & Aycock 1988, 92) и идентитет, Лич нас упућује на основну поруку *Апокалипсе*:

„Осећај за *communitas* неодвојив је од пријелазна стања бивања ни ту, ни тамо, ни у овом, ни у неком другом свијету. То је мистично стање за које не вриједе правила строге логике“ (Leach & Aycock 1988, 38).

Посматрано у том контексту, чини се сасвим јасним због чега је аутору *Откровења* било неопходно изгнанство на Патмос, односно због чега му је био потребан боравак пред самим Божјим троном где је примио сазнања која је пренео верницима у Азији. Боравећи на чак два места која су „ни ту, ни тамо“, односно изван свакодневне реалности (Daglas 2001, 130–131), аутор *Апокалипсе* својим директним двоструко екстатичко-религијским искуством заогрће текст неопходним ауторитетом који је немогуће „пореметити“ и пружа му неопходни легитимитет (Turner 1969, 94–130). Боравак у заточеништву и присуство међу свецима, анђелима, Исусом Христом и самим Богом, носи са собом далеко већу тежину и има посебно значење унутар заједнице која верује да је до недавно сам Бог живео на Земљи. Слободно можемо претпоставити да би судбина *Откровења* била далеко другачија да је текст, свитак или књига пронађена случајно, скривена у некој пећини.

Уз истицање есенцијалне важности заједнице као примаоца поруке светих наратива и важности „оностране“ легитимизације тих тврдњи, Лич нас упућује на још једну важну димензију приступа анализи таквих текстова. Као најкориснији приступ у потрази за изворном интенцијом редактора или аутора, односно правим значењима порука које свети текстови преносе, Лич нас упућује на један претеристички (Stefanovic 2002) приступ:

„Желимо ли допрети до скривенога, религиозног значења библијских прича, чврсто држим да их тада требамо разматрати синхронизички, без обзира на њихов редослед. Оне су заступљене у Библији какву данас имамо, јер су састављачи схватили њихов смисао... Схватили су, захваљујући танкоћутности, и уску повезаност гријеха и спасења, чистоће и погибли. Религиозно стање *communitas* успоставља се точно на граници допуштенога и недопуштенога. А то је оно о чему све те приче, узете заједно, заправо и говоре“ (Leach & Aycock 1988, 43–44).

У складу са сазнањем које нам нуди структурална антропологија да је „крај садржан у почетку“, покушаћемо да, анализирајући почетак и крај *Апокалипсе*, подсетимо на њену основну поруку која је нарочито сликовито и јасно истакнута при њеној средини. На самом почетку, као и на средини, налази се заправо веома јасан списак онога што је забрањено, недопуштено,

али и очекивано и охрабривано, док је на самом крају текста тај списак нарочито апострофиран речима које изговара нико други до сам Бог.

Као главни критеријум по коме су одабране сцене на које овде стављамо нагласак, послужио је редакторски одабир комуникацијског канала, односно пошљалаца порука које Јован прима. Наиме, Исус Христ, Трећи анђео који може бити Свети дух, а на крају и сам Бог, шаљу поруке које су у тесној међусобној вези када се ставе у контекст односа хришћанских заједница и њиховог друштвеног окружења са којим живе у константном односу „високе напетости“ (Stark & Bainbridge 1981, 138–139; Turner 1969, 111–112; Bromley 1997; Wilson 1979; McMinn 2001; Cohn 1970). Свакако, одабир таквог критеријума може изгледати крајње арбитарно, али чини се да је такво структурно распоређивање пошљалаца порука заиста било важно редакторима *Апокалипсе* (Stefanovic 2002; Paulien 1986; Strand 1976; Davidson 1992; Schussler Fiorenza 1998; Tavo 2005).

Писма

Писма црквама у Азији, а нарочито црквама у Ефесу, Пергаму, Тијатиру и Лаодикији, градовима који су посебно апострофирани као места у којима подршку имају поједине гностичке групе и учитељи, представљају својеврсне подсетнике читавом Хришћанству „шта треба, а шта не сме“, односно пружају преглед допуштених и недопуштених облика понашања, али и веровања. Такође, у Писмима свим црквама налазе се својеврсни „подсетници“ који на првом месту пружају обећања вернима и истрајнима, али једнако тако граде и својеврсну теолошку представу Исуса Христа различитим химнама и формулативним изрекама.

Читање и анализа Писама која Јован преноси азијским заједницама подсећа нас да је хришћанска Црква започела као читав низ миленаристичких култова, а не као монолитна институција која поседује јасне теолошке догме и доктрине, чврсту структуру и јасну хијерархију. Са друге стране, данашње знање подсећа нас да је било неопходно створити једну „самосвесну заједницу“ (Leach & Auscock 1988, 94), која ће успети да дефинише сопствени идентитет и касније га унапреди, а заправо то представља синхронијски контекст Писама и читаве *Апокалипсе* који овде желимо да представимо.

Говорећи Јовану шта да каже црквеној заједници у Ефесу, Исус Христ нарочито подвлачи оно што му смета, али и истиче оно што му нарочито одговара:

„Анђелу Ефеске цркве напиши: тако говори онај што држи седам звијезда у десници својој, и што ходи посред седам свијетњака златнијех: Знам твоја дјела, и труд твој, и трпљење твоје, и да не можеш сносити злијех, и *искушао си оне који говоре да су апостоли а нијесу, и нашао си их лажне;* (под. аут.) И поднио си много, и трпљење имаш, и за име моје трудио си се, и нијеси сустао. Но имам на тебе, што си љубав своју прву оставио. Опомени се дакле откуда си спао, и покај се, и прва дјела чини;

ако ли не, доћи ћу ти скоро, и дигнућу свијетњак твој с мјеста његова, ако се не покајеш. *Но ово имаш што мрзиш на дјела Николинаца, на која и ја мрзим*“ (под. аут.) (Отк. 2:1–6).

Писмо цркви у Пергаму са собом носи сличне замерке, односно директно је посвећено конкурентској верској заједници:

„И анђелу пергамске цркве напиши: тако говори онај што има мач оштар с обје стране: Знам дјела твоја, и гдје живиш, гдје је пријесто сотонин; и држиш име моје, и нијеси се одрекао вјере моје и у оне дане у које је Антипа, вјерни свједок мој, убијен код вас, гдје живи сотона. *Но имам на тебе мало, што имаш ту који држе науку Валаама, који учаше Валака да положи саблазан пред синовима Израилевијем, да једу жртве идолске, и да се курвају. Тако имаш и ти који држе науку Николинаца, на коју ја мрзим*“ (под. аут.) (Отк. 2:12–15).

Преносећи оно „што смета“ Исусу Христу, аутор *Откровења* заправо конструира један „негативни идентитет“, повлачећи граница између категорија правоверних и јеретика и формулишући дихотомију Ми : Они.

Лажни апостоли, Николинци или Николаити, заправо су вероватно гностици, по предању следбеници ђакона Николе, који су прихватили захтеве Рима, учествовали у култу императора, практиковали одређене оргијастичке ритуале, али и одбијали да прихвате неке друштвене и религијске одредбе доминантне хришћанске заједнице у Ефесу и другим градовима Азије. Такође, само помињање Валама, познатог пророка и, заправо, мага из Бројева „који зна знање о вишњем“, ³ прилично јасно упућује на мистички, можда и окултни карактер заједница о којима се говори, а који јесте својствен значајном броју гностичких система.

Са друге стране, одређене етимолошке анализе имена Никола (грч.) и Валам (хеб.) упућује на господарење или освајање људи, врачање, па и варање, смештајући их у најнегативнији контекст. Нема сумње да је аутор *Откровења* имао намеру да осудом која долази од Исуса Христа својим следбеницима прецизно истакне „шта треба, а шта не сме“. Осуда је усмерена директно против конкурентске заједнице која има сопствене следбенике у граду.

Такође, присуство гностичких учитеља у Тијатиру није остало без одређене покре:

„И анђелу Тијатирске цркве напиши: тако говори син Божиј, који има очи своје као пламен огњени, и ноге његове као мјед; Знам твоја дјела, и љубав, и службу, и вјеру, и трпљење твоје, и дјела твоја, и да пошљедњијех има више од првијех; *Но имам на тебе мало, што допушташ жени Језавели, која говори да је пророчица, да учи и да вара слуге моје да чине прелубу и да једу*

³ Бр 24:16. Сви одломци из Старог завета наведени су према преводу Ђуре Даничића.

жртву идолску. (под. аут.) И дадох јој вријеме да се покаје од курварства својега, и не покаја се. Ево је ја међем на одар и оне који чине прељубу с њом у невољу велику, ако се не покају од својих дјела. И дјецу њезину побићу на мјесто; и познаће све цркве да сам ја који испитујем срца и бубреге, и даћу вам свакоме по дијелима вашим“ (Отк. 2:18–23).

Јести жртву принету идолу, односно учествовати у процесима империјалног култа и тако вршити једну религијску превару коју допуштају лидери покрета попут Језавеле,⁴ представља кршење друштвено прихватљивог понашања и установљених норми које је немогуће заобићи. Ликови одметнутог ђакона Николе, као и старозаветних личности – превртљивог Валама и смртоносне Језавеље, представљали су довољно моћне симболе који су могли да стоје као сасвим јасна опомена или путоказ којим путем не треба ићи.

Захтев за високом посвећеношћу, за улагањем значајних културних, духовних, али и финансијских напора добро је позната карактеристика нових религијских покрета, а хришћанство не представља никакав изузетак. Бити „ни хладан, ни врућ“ недопустив је луксуз у моменту када се читав покрет налази на тешком испиту који захтева значајне жртве. Писма „несталним“ црквама, односно заједницама чији су чланови највероватније кокетирали како са конкурентским верским системима, тако и са римском државом у поређењу са „чврстим“ црквама, односно заједницама у Смирни, Сарду и Филаделфији које се „нису одрекле речи Исусове“ (Отк 3:8) имају за јасан циљ успостављање идентитета конструкцијом представе Другог, односно истицања „нечистих“ особина, мишљења и понашања.

Говор анђела

Другу структурну секвенцу која представља део парадигматске везе основне поруке чини говор Трећег анђела у средишњем делу *Апокалипсе*, чију су важност већ истакли Елизабет Шуслер Фиоренца, Ранко Стефановић, Дејвидсон и Полин, разматрајући различите аспекте централних представа текста (Томашевић 2016; Томашевић 2017). Говор Трећег анђела у глави 14 следи након веома сликовитих описа, најпре Жене и детета, али и Аждаје у глави 12, односно описа Звери из мора и Звери из земље у глави 13. Постављена сцена директног сукоба Цркве, Римског царства и култа императора које представљају описани ликови у претходним поглављима, кулминира проглашавањем „пада Вавилонa“ и говором Трећег анђела:

„И говораше великијем гласом: бојте се Бога, и подајте му славу, јер дође час суда његова; и поклоните се ономе који је створио небо и земљу и море и изворе водене. И други анђеоски за њим иде говорећи: паде, паде Вавилон град велики; јер отровнијем вином курварства својега напоји све народе. И трећи анђеоски за њим иде

⁴ 1Цар. 18:4 Језивеља „која убијаше пророке Господње“.

говорећи гласом великијем: ко се год поклони звијери и икони њезиној, и прими жиг на чело своје или на руку своју, И он ће пити од вина гњева Божјега, које је непромијешано уточено у чашу гњева његова, и биће мучен огњем и сумпором пред анђелима светима и пред јагњетом. И дим мучења њихова излазиће ва вијек вијека; и не ће имати мира дан и ноћ који се поклањају звијери и икони њезиној, и који примају жиг имена њезина. (под. аут.) Овдје је трпљење светијех, који држе заповести божје и вјеру Исусову“ (Отк. 14:7–12).

За разлику од гностичких лидера осуђених у Писмима, Трећи анђео дефинише као потпуно неприхватљив однос хришћанских црквених заједница према римској држави и култу императора, као облику грађанске религије царства,. Тешко да је могуће боље описати казну неверних од речи које је употребио сам аутор текста. Неверни ће завршити у Паклу, односно у Огњеном језеру и то је крај приче, да потпуно упростимо поенту поруке из говора Трећег анђела. Дефинисање лојалности и трпљења које она захтева, припрема заједницу за један статус „структуралне лиминалности“, нарочито ако се узме у обзир то да се стварни прогони Хришћана тек припремају и да ће своју кулминацију имати током II и III века.

Учествовање у римским процесима представља партиципацију у друштвеном систему и повиновање институцијама, односно прихватање Жига звери. Другим речима, Трећи анђео осуђује издају ране Цркве и проклиње људе слабог карактера спремне на компромисе са Римом.

Говор Бога

У завршном делу низа поруке *Апокалипсе* јасно је подвучен идентитет оних којима је место у Огњеном језеру. Истакнуте су особине које осуђених на вечну патњу у Паклу. Коначну потврду онога што је хришћанима недопустиво, Јовану преноси сам Бог, говорећи да ће заувек проклетити бити страшљиви, неверни, погани, крвници, курвари, врачари и, напосокон, идолопоклоници:

„И видјех небо ново и земљу нову; јер прво небо и прва земља прођоше, и мора више нема. И ја Јован видјех град свети, Јерусалим нов, гдје силази од Бога с неба, приправљен као невјеста украшена мужу својему. И чух глас велики с неба гдје говори: ево скиније Божје међу људима, и живљеће с њима, и они ће бити народ његов, и сам Бог биће с њима Бог њихов. И бог ће отрти сваку сузу од очију њиховијех, и смрти не ће бити више, ни плача, ни вике, ни болести не ће бити више; јер прво прође. *И рече онај што сјеђаше на пријестолу: ево све ново творим. И рече ми: напиши, јер су ове ријечи истините и вјерне. И рече ми: сврши се. Ја сам алфа и омега, почетак и свршетак. Ја ћу жедноме дати из извора воде живе за бадава. Који побједи, добиће све, и бићу му бог, и он ће бити мој син. А страшљивима*

и невјернима и поганима и крвницима, и курварима, и врачарима, и идолопоклоницима, и свима лажима, њима је дијел у језеру што гори огњем и сумпором; које је смрт друга“ (под. аут.) (Отк. 21:1–8).

Знајући ко ће бити проклет, хришћанима мора бити јасно какав се сет вредности, начин понашања, али и систем веровања очекује од њих. Претња боравком у Огњеном језеру онима који се не повинују божјој речи и вољи, требало би да буде довољан мотив да се истраје у вери и одупре искушењима. Посвећеним верницима Бог пружа воду живота напајајући их свим добрима, док страшљивим и неверним нуди само сумпор друге смрти.

Када се узме у обзир „консензус“ који чине Исус Христ из Писама, Свети дух (поруке Трећег анђела) и потврда њихових тврдњи од самог Бога, немогуће је сумњати и у Јованову поруку: верујте, будите верни и бићете спасени.

Комуникацијски канали и поруке

Структурним распоредом пошиљалаца основне поруке трансформише се и њена општост, односно ширина њених прималаца одабиром специфичних противника, у односу на које се гради идентитет заједнице. Говорећи против гностика и конкурентских верских система и заједница у Писмима, сам Исус Христ обраћа се Цркви обележавајући доминантне напетости које владају унутар самог ранохришћанског покрета. Говор Трећег анђела, у чијем је фокусу Римско царство и култ императора, прималаца поруке помера у један шири домен, а порука бива упућена целом друштву, које се може сматрати погођеним односом државе и новонасталих намета у оквиру грађанске религије царства. Божје уверавање сопственог медијума, односно Јована, да ће на земљу сићи Нови Јерусалим након коначне победе над Сатаном, односно Злом, усмерено је, заправо, према читавом човечанству. Приказ такве интерпретације могао би да се изведе на следећи начин:

Пошиљалац поруке: Исус Христ, Трећи анђео, Бог.

Одабрани противник: гностицизам, Рим и култ императора, Сатана.

Прималац поруке: Црква, друштво Римског царства, човечанство.

Комуникацијски ланац и трансформација ликова пошиљалаца и прималаца поруке упућују нас на стварни карактер *Апокалипсе*, односно на то да би њу најисправније било сматрати посланицом. Свакако, реципијент те посланице могле би да буду бројне заједнице, од Ефеса и Лаодикије, пре свега, до самог Рима и читавог човечанства.

Апокалипса као теолошки подсетник на природу Исуса Христа

Када је у неколико наврата поменуто да *Апокалипса* представља одређени „теолошки подсетник“ на уму смо имали пре свега Писма која у

себи садрже и описе самог Исуса Христа. Овде их представљамо истргнуте из контекста како бисмо истакли њихову вредност као теолошког сублимата укупног хришћанског учења:

„(...) тако говори онај што држи седам звијезда у десници својој, и што ходи посред седам свијетњака златнијех (Отк. 2:1) (...) тако говори први и пошљедњи, који бјеше мртав, и ево је жив (Отк. 2:8) (...) тако говори онај што има мач оштар с обје стране (Отк. 2:12) (...) тако говори син Божиј, који има очи своје као пламен огњени, и ноге његове као мјед (Отк. 2:18)... тако говори онај што има седам Духова Божјих, и седам звијезда (Отк. 3:1) (...) тако говори свети истинити, који има кључ Давидов, који отвори и нико не затвори, који затвори и нико не отвори (Отк. 3:7) (...) тако говори Амин, свједок вјерни и истинити, почетак створења Божјега“ (Отк. 3:14).

Сусревши се са описима Исуса Христа, верник не може да се затекне у проблему да „није баш сигуран у кога верује“. Формулативни искази служе као својеврстан теолошки подсетник, јасан и прецизан приказ онога што се иначе налази у теологији новозаветних Посланица које су прве написане.

Са друге стране, Писма садрже и обећање награда којима ће бити награђени верни и посвећени, они који се одупру пре свега конкурентским верским учењима Николаита, Валамоваца и следбеницима Језавеље. Такође, биће награђени и они који успеју да се одупру напорима државе и култа императора, као и заправо сви који устрају у супротстављању Сатани, односно Злу. Свакако, те награде се касније појављују кроз читав текст *Апокалипсе* као саставни део сцена које започињу прогонима праведних, настављају се кажњавањем прогонитеља и, напokon, завршавају спасењем прогоњених. Јован преноси Христова обећања свим црквеним заједницама, пружајући им подршку у посвећености и упорности и уверавајући их да је тај напор заиста вредан пожртвовања:

„Ко има ухо да чује нека чује шта говори Дух црквама: који побиједи даћу му да једе од дрвета животнога које је насред раја Божјега (Отк. 2:7) (...) који побједи не ће му наудити друга смрт (Отк. 2:11) (...) који побједи даћу му да једе од мане скривене, и даћу му камен бијел, и на камену ново име написано, којега нико не зна осим онога који прими (Отк. 2:17) (...) И који побиједи и одржи дјела моја до краја, даћу му власт над незнабошцима (Отк. 2:26) (...) Који побиједи он ће се обући у хаљине бијеле, и не ћу избрисати имена његова из књиге живота, и признаћу име његово пред оцем својим и пред анђелима његовима (Отк. 3:5) (...) Који побиједи учинићу га стуб у цркви Бога својега, и више не ће изићи на поље; и написаћу на њему име Бога својега, и име новог Јерусалима, града Бога мојега, који силази с неба од Бога мојега, и име моје ново (Отк. 3:12)... Који побиједи даћу му да сједе са мношвом на пријестолу мојему, као и ја што побиједих и сједох с оцем својим на престолу његову“ (Отк. 3:21).

У повлачењу културних граница, аутор текста користи се конструкцијом представе негативног Другог како би истакао вредности, односно систем веровања и понашања који се очекује од хришћана, формулишући основе његовог идентитета. Формирањем представе Христа, односно њеним понављањем, аутор *Апокалипсе* храбри хришћанску заједницу есхатолошким обећањима бесмртности и благостања до којих ће доћи уколико буде верна следбеница Исуса и Бога.

Откровење у исто време служи као утеха потлачених, ускоро сасвим сигурно оштро прогањаних хришћанских заједница, али једнако тако и као позив на побуну против Рима (Da Silva 1992, 381), пре свега јачањем сопственог идентитета, а потом и одбијањем партиципације у процесијама култа императора, односно читавог система. Употреба снажних симболичких представа и ликова, који још увек подгревају машту читалаца, послужила је као тачке кристализације вредности заједнице употребом одређене „античке кампање моралне панике“ која се ширила азијском провинцијом у процесу делегитимизације доминантног друштвеног поретка и дефиниција стварности које је он заступао.

Можемо се сложити са оценом да је једна од доминантних улога *Апокалипсе* заправо у њеном настојању да Хришћане увери да има смисла одупрети се културно-политичкој идеологији провинцијских елита (Adela Yarbo Collins 2006, 398; Bromley 1997), односно пирамидалној прерасподели моћи у друштву, симболизованој представама Звери из мора и Звери из земље. Најпростије речено, *Апокалипса* легитимише хришћанство делегитимишући гностичке и друге верске системе, односно култ императора. Оспоравајући ауторитет Рима, *Апокалипса* легитимише и прославља Нови Јерусалим. Свакако, функције и поруке *Откровења* тиме се не исцрпљују, а чини се да ми нисмо загревали ни по његовој површини.

Одговарајући на питање ко смо, али и на питање какви требамо бити, *Апокалипса* испуњава своју основну функцију, уверавајући нас да смо Људи и да би требало а будемо као Бог. Такође, једнако важна порука тог текста говори да има смисла живети праведно у једном неправедном друштву, да има смисла устрајавати у Добру, пошто су награде за таква дела неописиве. Црква, друштво и Човечанство које би заиста успело да се одупре Злу, створили би цивилизацију Новог Јерусалима одавно, међутим чини се да то никада неће успети.

Закључак

Апокалиптицизам, као идеолошки оквир који свој ауторитет проналази у тврдњи да сазнања којима располаже долазе директно од Бога, представља необично силовито оружје у рукама како обесправљених и заједница у кризи, тако и било кога другог ко је у ситуацији да се обрати некоме ко му верује. У том контексту *Откровење Светога Јована Богослова* представља снажан културно-политички манифест ране Цркве, која је одбила

да се повинује намерама једног императора, верујући да Бог сада води рачуна искључиво о њој као Новом Израелу. *Апокалипса* поставља норме друштвеног понашања, морала, али и самог мишљења, обликујући правоверје непрестаним формулативним исказима који су utkани у њу. Она исцртава обресе хришћанског идентитета повлачећи границе у односу на неприхватљиве, негативне и вечно проклето Друге, који ће горети у Огњеном језеру, месту на које је осуђен и сам Пакао.

Са друге стране, *Апокалипса* формира ранохришћанску онтологију дефинишући прошлост, садашњост и будућност искључиво у односу на божанске намере и план који укључује спасење праведних и верних. Она обликује стварност кроз однос Добра и Зла, дајући јој смисао, јасно, чисто и прецизно значење уз које нема недоумица, тумарања и нејасноћа. Исус Христ, Свети дух и Бог победиће Лажног пророка, Звер и Сатану, а све остало су само „специјални ефекти“ историје. Телеологија *Откровења* и њена филозофија историје, стварност остављају „прозирном“ и врло једноставном, јер она добија другачији смисао када се смести између поларитета Добра и Зла.

Треба напоменути да се намерно нисмо бавили значајем *Откровења* за филозофију историје пошто би нас то одвело на странпутице различитих конструкционизама. Међутим, чини се да, напослетку, остаје ствар личног уверења одговор на питање да ли *Апокалипса* и апокалиптичка књижевност представљају почетак линеарног поимања времена, као што тврди Елијаде, или они заправо јесу бисер цикличних представа, као што тврди Лич. *Апокалипса* је из једног разлога писана и чини се да смо барем делимично успели да представимо због чега је настала, акцентујући процес формирања хришћанског идентитета. Међутим, она се из сасвим другог разлога нашла у *Библији*, односно на њеном самом крају. Држећи се основног принципа да је „крај садржан на почетку“ чини се јасним да је *Откровење* у *Библији* искључиво због тога што се у њој налази и *Постање*. Чини се да су се редактори библијског канона напослетку повели једним „ултимативним хијазмом“, схватајући да је *Постање* недоречено уколико нема свој есхатолошки пандан.

Треба још једном подсетити на забуну која доминира популарном културом у схватању саме речи *апокалипса* и онога што она обележава. Данас се читава *Апокалипса* углавном поистовећује са Армагедоном и Великим страдањем, као најавом епидемија, земљотреса, удара комета, ерупција супер-вулкана, цунамија и других природних непогода, али и производима људске делатности попут ратова, индустријских хаварија и најразличитијих катастрофа. Свакако да су те заблуде производ сликовитог имагинаријума проистеклог из формулативних серија „седмица *Откровења*“, као што је и плод вишевековних представа које је охрабривала сама Црква. Међутим, то нас не оправдава пред чињеницом да је акценат апокалиптичке књижевности одувек био на знању, а не на разарању. Иако су нам популарна култура, крњава ерудиција или лична индолентност заклонили поглед на свет

апокалиптичке књижевности, коју смо заправо сви читали у сенци неких других есхатолошких представа, није наодмет повремено се подсетити да неких ствари у *Апокалипси* заиста нема, попут изненадног Вазнесења, Антихриста, Луцифера и других митолошких бића која нас маме у биоскопске дворане, између корица књига и држе нас на опрезу док улазимо у мрак.

Са друге стране, треба подсетити да је *Откровење*, поред тога што је прича о идентитету, теологији, есхатологији, телеологији, заправо књига о нади. Иако та нада изгледа тешко одрживом пред Великим страдањем које не престаје, као неки лош блокбастер у бескрајним наставцима, обећање Новог Јерусалима, владавине верних и праведних, као и прилика да заправо све почнемо из почетка, могла би да разгали машту и најупорнијих песимиста.

На крају крајева, можемо поверовати да је суштина апокалиптичке књижевности и погледа на свет који из ње проистиче у стварању једне смислене слике света и онога што се у њему дешава. Апокалиптичка књижевност помаже својим читаоцима да оплемене сопствене животе смислом који се ослања директно да божанску промисао, а схватањем сопствене комуникације са Богом, читаоци *Апокалипсе* сасвим сигурно могу поверовати да и њихови животи поседују значајну важност у вечном сукобу Добра и Зла. Онтолошка и телеолошка улога *Апокалипсе* можда и представљају њене кључне функције, које већ две хиљаде година текст одржавају актуелним и изазовним, како за теологе и вернике, тако и научнике који анализирајући апокалиптичку књижевност, повремено заборављају да је неопходно прво разумети људе.

Литература

- Biblija*. 1912. Beograd: Izdanje britanskoga i inostranoga biblijskoga društva.
- Bromley, David G. 1997. „Constructing Apocalypticism: Social and Cultural Elements of Radical Organization.” In *Millennium, Messiahs, and Mayhem: Contemporary Apocalyptic Movements*, eds. Thomas Robbins and Susan J. Palmer, 31–46. New York: Routledge.
- Cohn, Norman. 1970. *The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages*. Oxford: Oxford University Press.
- Collins, Adela Yarbo. 1996. *Cosmology and Eschatology in Jewish and Christian Apocalypticism*. New York – Koln: E.J. Brill Leiden.
- Collins, Adela Yarbo 2006. „The Book of Revelation.” In *The Encyclopedia of Apocalypticism*, ed. John J. Collins, 384–414. New York: The Continuum Publishing Company.
- Collins, John Joseph. 1998. *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.

- Daglas, Meri. 2001. *Čisto i opasno – Analiza pojmova prljavštine i tabua*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Davidson, Richard M. 1992. „Sanctuary Typology“. In *Symposium on Revelation – Introductory and Exegetical Studies Book 1*, ed. Frank B. Holbrook, 99–130. Silver Spring: Biblical Research Institute General Conference of Seventh-day Adventists.
- De Silva, David A. 1992. „The Revelation to John: A Case Study in Apocalyptic Propaganda and the Maintenance of Sectarian Identity.“ *Sociological Analysis* 53 (4): 375–395.
- Leach, Edmund & Alan D. Aycok. 1988. *Strukturalističke interpretacije biblijskog mita*. Zagreb: August Cesarec.
- McMinn, Lisa. 2001. „Y2K: The Apocalypse, and Evangelical Christianity: The Role of Eschatological Belief in Church Responses.“ *Sociology of Religion* 62 (2): 205–220.
- Robbins, Thomas & Susan J. Palmer, eds. 1997. *Millennium, Messiahs, and Mayhem: Contemporary Apocalyptic Movements*. New York: Routledge.
- Paulien, Jon. 1986. „Interpreting the Seven Trumpets.“ Berien Springs: *A Paper Prepared for the Daniel and Revelation Comittee of the General Conference of SDAs*.
- Smith, Marian W. 1950. „The Apocalypse of John.“ *College Art Journal*, 9 (3): 295–307.
- Stark, Rodney & William Sims Bainbridge. 1981. „American-Born Sects: Initial Findings.“ *Journal for the Scientific Study of Religion*. 20 (2): 130–149.
- Stefanovic, Ranko. 2002. „Finding Meaning in the Literary Patterns of Revelation.“ *Journal of the Adventist Theological Society* 13 (1): 27–43.
- Strand, Kenneth Albert. 1976. *Interpreting the Book of Revelation: Hermeneutical guidelines, with brief introduction to literary analysis*. Belford: Ann Arbor Publishers.
- Schussler Fiorenza, Elizabeth. 1998. *The Book of Revelation – Justice and Judgment*. Mineapolis: Augsburg Fortress.
- Tavo, Felise. 2005. „The Structure of the Apocalypse: Re-Examining a Perennial Problem.“ *Novum Testamentum* 47 (1): 47–68.
- Tomašević, Milan. 2016. „Moći otkrivenja: apokaliptička književnost i milenarizam.“ *Etnoantropološki problemi*. 11 (1): 175–192.
- Tomašević, Milan. 2017. „Patmos: ni tu ni tamo. Društveno-kulturni kontekst nastanka *Otkrivenja Svetoga Jovana Bogoslova*.“ *Glasnik Etnografskog instituta SANU* 65 (2): 457–474.

Collins, John J., ed. 2006. *The Encyclopedia of Apocalypticism*. New York: The Continuum Publishing Company.

Turner, Victor W. 1969. *The ritual process: structure and anti-structure*. London: Routledge & K. Paul.

Wilson, Bryan R. 1979. „The New Religions: Some Preliminary Considerations.“ *Japanese Journal of Religious Studies*: 611–620.

Примљено / Received: 29. 1. 2019.

Прихваћено / Accepted: 20. 6. 2019.

Иван Ђорђевић

Етнографски институт САНУ, Београд
ivan.djordjevic@ei.sanu.ac.rs

„Хулиган“ – „народни непријатељ“ или „патриотски јунак“. Медијска конструкција фудбалских навијача у Србији

У овом раду настојаћу да покажем на који начин се у савременој Србији конструише медијска слика о фудбалским навијачима као хулиганима, чије деловање производи изразито негативне последице по ширу друштвену заједницу. Основна претпоставка од које полазим јесте постојање термилошког неспоразума у локалним медијима и међу креаторима јавних политика око дефинисања појма фудбалског навијача. Са једне стране, присутно насиље на фудбалским утакмицама, како вербално тако и конкретно, често се пренебрегава у медијском извештавању. Са друге, о особама из криминалног миљеа, које се често представљају као вође навијача, говори се у сензационалистичким терминима, истовремено их поистовећујући са целим навијачким покретом. Из оваквог парадокса проистиче пре свега креирање таквог дискурса у коме се обрачуни криминалних група поистовећују са насиљем навијача-хулигана. Тако креирани дискурс се из јавности прелива и на поље јавних политика, где се решавање проблема насиља на спортским примедбама суштински перципира као безбедносни проблем који државне институције нису у стању да реше.

Кључне речи: фудбал, Србија, навијачи, медији, јавне политике

"Hooligan" – "Enemy of the People" or "Patriotic Hero". The Media Construction of Football Fans in Serbia

This paper aims to present the ways in which the image of football fans as hooligans is constructed in contemporary Serbian media; as an image of actors whose actions produce damaging effect for the society. I focus on the existence of terminological misunderstanding surrounding the definition of a football fan occurring between the local media and the official policymakers. From one side, the omni-present violence, both verbal and actual one, is very often overlooked in media reporting. From the other side, the individuals, often with a criminal record, are titled as fan-leaders and are being sensationalized and placed as the signifiers of the entire group. The latter creates an image of criminal activity as an act of fan-based, hooligan action. When constructed in this way the made discourse is translated from public perception to the realms of policy making; marking the violent acts at sporting events as a security issue the state institutions are not capable to handle.

Key words: football, Serbia, fans, media, public policies

„Питање борбе против хулигана је веома тешко. Немамо довољно снаге да се обрачунамо са хулиганима, за то је потребан друштвени консензус око неких ствари“, изјавио је тадашњи премијер Србије Александар Вучић у мају 2016. године*. Ова изјава једног високог државног званичника указала је на интересантан феномен да су фудбалски навијачи у Србији перципирани као друштвена формација која је „изнад закона“, чије активности држава није у стању да контролише и чије постојање очигледно представља веома озбиљну претњу за друштво.

Питање тзв. хулиганизма и насиља повезаног са фудбалским навијачима у Србији је актуелно већ три деценије. Још од краја осамдесетих година прошлог века, навијачко насиље постало је неизоставни део наратива о фудбалу. Њихов ангажман био је специфичан превасходно због улоге у политичкој арени пре и током распада бивше Југославије, о чему је написан значајан број књига и научних радова (Andelić 2014; Brentin 2013; Čolović 2000; Foer 2004; Mills 2009; Mills 2016; Nielsen 2010; Vrcan 2003; Wilson 2006). Њихов допринос свеприсутном ширењу идеологије национализма на простору бивше Југославије, допринео је томе да су навијачи током деведесетих година стекли значајан „патриотски капитал“, који их је учинио битним политичким актером у турбулентној ратној деценији. Њихова улога, иако често прецењивана, била је веома значајна у преломним политичким догађајима у Србији, као што је била смена ауторитарне власти Слободана Милошевића 5. октобра 2000. године (Ђорђевић 2015, 116-117). Ако је аура „хероја револуције“, коју су захваљујући свом ангажману стекли навијачи, требало да од њих створи савезнике у изградњи „новог“, „демократског“ друштва, насиље које је избило на тзв. „вечитом дербију“ између београдских клубова Партизана и Црвене звезде непуних десет дана након октобарске „револуције“, показало је да ће фудбалски стадиони и у будућности представљати неуралгичну тачку српског друштва. Политички ангажман фудбалских навијача није се смањило ни у годинама које су уследиле. Поруке које су се могле прочитати на трибинама углавном су припадале репертоару политичке екстремне деснице, са идеологијом национализма као основном агендом (Ђорђевић & Пекић 2018). Та врста ангажмана, углавном повезана са супротстављањем независности Косова и чланству у Европској унији, праћена паролама усмереним против суседних народа или мањинских група попут ЛГБТ популације, прихваћена је и подразумевана као корпус „онога што навијачи иначе раде“. Тапија на патриотизам, односно, из деведесетих година наслеђена аура супериорних арбитра у питањима „опстанка нације“, омогућила је да фудбалски стадиони у Србији остану бастиони толерисаног

* Овај рад је резултат истраживања на пројекту бр. 177026: Културно наслеђе и идентитет, који у целости финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије. Овим путем се захваљујем анонимним рецензентима који су значајно допринели квалитету овог рада.

национализма, који је често прелазео границе, било у виду насилних инцидената, било говора мржње.

Веома илустративан случај таквог ангажмана фудбалских навијача догодио се у октобру 2010. године, приликом одржавања тзв. Параде поноса, односно манифестације која промовише и афирмише сексуалне различитости. Тада је на улицама Београда дошло до великих сукоба између припадника екстремно десних групација, које су предводили фудбалски навијачи, и полиције, која је штитила учеснике „Прајда“.¹ Насиље које је избило на београдским улицама у јавности је дочекано на амбивалентан начин, где се један део афирмативно односио према „нашој деци“ која су устала против промоције „болесних идеја“, док је други део осуђивао навијаче-хулигане и њихове насилне испаде. Очигледна политичка агенда која је стајала иза овог инцидента у оба се случаја подразумевала, док се прећутно прихватала и афирмисала политичка релевантност фудбалских навијача. Управо тај аспект спреге једне фудбалске субкултуре, „навијачког света“, и високо профилисане политичке агенности, представља кључни парадокс када је у питању дефинисање навијача и навијачког насиља у Србији.

Ко су хулигани у Србији?

Прецизна дефиниција фудбалског хулиганизма не постоји, нити је као таква препозната у правном систему Србије, као ни других европских држава. Под овим називом подразумевају се веома различити облици понашања који су на било који начин повезани са фудбалским контекстом (Spaaij 2006, 10; Armstrong & Rosbrook-Thompson 2016). Како наводи Данинг (Dunning 2000), овај термин представља више медијски и политички конструкт, него што је реч о оперативном појму у контексту научног истраживања (в. Hodges 2016, 412). Са друге стране, свеprisутност речи „хулигани“ у медијском и свакодневном означавању фудбалских навијача у Србији и интерпретирању њиховог понашања, указује да се овај термин, да парафразирам Брубекера (Brubaker 2004, 31), мора узети у обзир као категорија праксе.

Док се било какав облик насиља, чак и најлабавије везаног за „навијаче“ у јавном дискурсу означава хулиганизмом, законодавна решења усмерена на проблем навијачког насиља која постоје у Србији садржана су у Закону о спречавању насиља и недоличног понашања на спортским приредбама. Овај закон први пут је донесен 2003. године, а последњи пут допуњен 2018. године². Као правни оквир посвећен насиљу у спорту, овај акт дефинише облике понашања на, између осталог, фудбалским утакмицама, које

¹ Детаљна анализа догађаја током ове „Параде поноса“, као и општи контекст у коме је ова манифестација функционисала у Србији, може се наћи у: Pavasovic Trost & Kovacevic 2013; Nielsen 2013; Mikus 2011; Kahlina 2013; Ђорђевић 2015b.

² Текст закона је доступан на https://www.paragraf.rs/propisi/zakon_o_sprecanju_nasilja_i_nedolicnog_ponasanja_na_sportskim_priredbama.html, приступљено 16. 02. 2019.

законодавац сматра неприкладним и, консеквентно, подложним прекршајном или кривичном гоњењу. Према решењима садржаним у закону, за време трајања спортских приредби забрањен је низ поступака, попут физичког напада на било које лице, бацања предмета на терен, коришћења пиротехнике или конзумације опојних средстава и алкохола. Суштински, овај акт дефинише недолично понашање публице *директно* у контексту одигравања спортског догађаја. У медијском и јавном дискурсу, међутим, насиље повезано са навијачима схвата се много шире, и везано је, као што ће показати примери у даљем тексту, за контексте који са самим спортским догађајима немају много везе, од међусобних обрачуна по београдским ноћним клубовима, па све до убистава „виђенијих“ припадника навијачких група.

Теоријско-методолошки оквир

У овом раду настојаћу да покажем јасан диспарат који постоји између законских решења, дефинисаних јавних политика које се тичу навијачког насиља, и друштвеног и политичког контекста у коме се „навијачи – хулигани“ појављују као актери у знатно ширем пољу, уско повезаном са политиком и криминалом. Са једне стране, правни прописи генерално се ослањају на тзв. „британски модел“ решавања „хулиганског“ проблема (Goldblatt 2008; Poulton 2005), имплицитно третирајући насиље повезано са фудбалом као „британску болест“ која се излила преко канала и заразила остатак Европе, али и подразумевајући да је „лек“ који је тамо пронађен генерално применљив у борби против „хулиганизма“. У овом раду превасходно полазим од примедбе Рамона Спаја да се мора водити рачуна о томе да проблем навијачког насиља није универзалан, већ у огромној мери зависи од локалног контекста (Spraaj 2007: 414). Полазећи од специфичности „навијачког света“ у Србији, посебно у контексту повезаности са политиком и државним структурама, покушаћу да укажем да законска решења заснована на „британском моделу“, примењивана у другачијем социјалном и политичком окружењу, производе конфузију не само у дефинисању проблема, већ воде ка процесу „интраоријентализације“ фудбалских навијача (Hodges 2016), односно, они се перципирају као својеврстан „унутрашњи Други“. Анализирајући примере из медија у Србији, показашу како се у њиховом дискурсу навијачи дефинишу као „народни непријатељи“, претња прогресу, метонимијски повезујући уобичајене активности на спортским догађајима са деловањем појединих припадника навијачких група у активностима директно повезаним са криминалом. Оваква врста конфузије производи не само стигматизацију „навијачког света“, већ њихове „стадионске“ активности у потпуности поистовећује са деловањем појединаца у сферама далеко од спорта, и тиме „проблем хулиганизма“ подиже на ниво апсолутног државног приоритета.

У овом раду превасходно се ослањам на Фукоову анализу конститутивне природе дискурса (Foucault 1980). У том контексту, полазим од његове идеје да није могуће говорити о истини, већ о различитим режимима

истине, који се формирају у односу на регулисани начин говора о одређеним стварима. (Ђорђевић 2009, 111–112). Тај регулисани начин говора односи се на појам дискурса, најшире схваћеног као заједничко деловање језика и праксе, односно, начин на који се регулише говор о субјекту посредством кога објекти и праксе добијају значења (Barker 2004, 54).

У том смислу, полазећи од анализе конститутивне природе дискурса, као основни методолошки оквира користим критичку анализу дискурса. Овај приступ, развијен у радовима Нормана Ферклафа, Рут Водак и Теуна ван Дајка, усмерен је на критичко промишљање у испитивању релација између моћи, језика и неједнакости (Fairclough 1992, 1995; van Dijk 1998; Fairclough & Wodak 1997). Како истичу Ферклаф и Водак, „дискурзивни догађај увек је обликован ситуацијама, институцијама, социјалним структурама, али их он такође и обликује“ (Fairclough & Wodak 1997, 258). Другим речима, дискурс је истовремено социјално конституисан, али и социјално конституише стварност. Социјална конституивност дискурса заправо значи да се друштвена реалност артикулише и формира помоћу њега, обликујући људско знање и разумевање социјалних ситуација, њихових идентитета итд. (Bishop & Jaworski 2003, 246).

Полазећи од ових теоријских претпоставки, у овом раду ћу анализирати медијску грађу са циљем да укажем на начин на који се дискурзивно производи представа о томе ко су фудбалски навијачи у Србији. Настојаћу да издвојим доминантне медијске наративе који креирају слику о њима, као и да укажем на начине на које ови наративи постају институционализовани када је реч о креирању јавних политика.

Такође, фокусираћу се на веома важно својство критичке анализе дискурса које се огледа у инсистирању на чињеници да се управо посредством дискурса формирају, оснажују и репродукују идеологије, схваћене као систем веровања, категорија и репрезентација који људима чине свет разумљивим, природним и непроблематичним. Идеолошки дискурси, у алтисеровској терминологији, заправо конституишу позиције субјеката, односно она места са којих се субјектима свет чини смисленим. Дакле, идеологија интерпелира конкретне индивидуе у конкретне субјекте, и то путем онога што Алтисер назива *Идеолошким апаратима државе*, који подразумевају низ различитих институција попут породице, образовног система, цркве или медија. (Barker 2000, 56–57). У том смислу, у анализи презентираних грађа настојаћу да укажем на деловање идеологије национализма, као доминантног дискурса крајем осамдесетих и почетком деведесетих година, која се, када су у питању фудбалски навијачи, репродукује и данас, нормализацијом навијачког „патриотског капитала“, њиховог саморазумљивог историјски контекстуализованог својства.

Грађа коју ћу анализирати у овом раду одабрана је као илустрација тога на који начин медији у Србији приступају темама везаним за насиље које је макар и лабаво повезано са фудбалом. У питању су два догађаја која су наишла на широки медијски одјек; један је био убиство једног од вођа

навијача Партизана Александра Станковића познатог под именом Сале Мутави, док је други повезан са инцидентом на стадиону Партизана када је група особа, касније ће се сазнати, из Хрватске, покушала да преузме вођство на јужној трибини, где се окупљају најпосвећенији навијачи овог клуба – Гробари. Трећи пример који ћу обрадити у вези је са медијским реакцијама на доношење допуна Закона о спречавању насиља и недоличног понашања на спортским примедбама, као још једног у низу правних решења помоћу којих државни апарат настоји да сузбије „непожељне појаве“ на фудбалским стадионима. Ови разнородни примери одабрани су са циљем да покажу на који начин се у локалним медијима дискурзивно производи представа о „навијачу-хулигану“, амбивалентном лику који истовремено изазива страх и згражавање, али са собом носи и романтичну ауру „жестоког момка“, проблематичног али храброг патриоте (v. Čolović 2014, 129– 130), генеришући петрификовану слику „навијача“ као ванвременске и ванпросторне категорије, невезане за специфичан контекст у коме се поједини догађаји одвијају.

Смрт Салета „Мутавог“

Многобројни медији у Србији су 13. октобра 2016. године као најважнију вест тога дана објавили да је у Београду из заседе, ватреним оружјем, убијен, како је описано, вођа навијача фудбалског клуба Партизан Александар Станковић, познат под надимком „Мутави“. Било је то једно у низу убистава повезаних са наводним или стварним вођама различитих навијачких група. Убијени младић у том тренутку припадао је групи која је, како се то обично наводи, „контролисала“ дешавања на југу Партизановог стадиона, предводећи групу „Јањичари“. Ова навијачка подгрупа постала је позната у периоду дубоке кризе међу „Гробарима“ у годинама након смрти Бриса Татона (v. Spasić 2011). Њени припадници били су састављени од чланова других навијачких група, а сам Станковић је пре доласка на „југ“ био познат као један од вођа навијача Црвене звезде³. Јавност је „Мутавог“ ближе упознала приликом инцидента који се догодио неколико месеци раније, када су он и његова пратња напали једног од чланова управе ФК Партизан и том приликом повредили члана његовог обезбеђења. Станковић је 2013. године, такође, био правноснажно осуђен на вишегодишњу затворску казну због поседовања оружја и умешаности у трговину дрогом, коју никада није одслужио, користећи се медицинском потврдом која му је омогућила да избегне одлазак у казнену установу⁴.

³ Ривалитет који постоји између навијача Црвене звезде и Партизана овакву врсту прелаза са једне на другу трибину све до пре неколико година чинио је практично немогућом. Одсуство јавних реакција из „навијачког света“ на „пребеге“ попут овог у великој мери објашњава изузетно комплексне процесе који су се дешавали и дешавају се међу навијачким групама, а који указују на то да „контрола трибине“ далеко превазилази значај обичног фудбалског контекста.

⁴ „Potreban je samo 'pravi' lekar. Kako je Sale Mutavi tri i po godine odlagao odlazak na robiju“, <https://www.blic.rs/vesti/hronika/potreban-je-samo-pravi-lekar-kako-je-sale-mutavi-tri-i-po->

Већина медија и портала вест о убиству Станковића пренела је на сличан начин: „У пуцњави у Београду убијен Александар Станковић, вођа навијача Партизана“ (Политика, 13.10.2016); „Крвави обрачун: Изрешетан вођа навијача Партизана“ (Хот Спорт, 13.10.2016); „У пуцњави код Централног затвора убијен Сале Мутави, вођа навијача Партизана“ (Спортски журнал, 13.10.2016); „Убијен један од навијача Партизана Сале Мутави!“ (Ало, 13.10.2016). У текстовима се детаљно описује начин на који је Станковић убијен, са очигледним акцентом на његов ангажман као „вође навијача“. Метод извршења убиства се узгредно описује као догађај „мафијашког карактера“ (Вечерње новости, 13.10.2016), уз подсећање на улогу Салета Мутавог у нападу на званичника Партизана раније те године. У чланку у дневном листу Политика наведено је да је Станковић „често на утакмицама седео у ложи са високим званичницима 'Партизана', а дешавало се и да присуствује састанцима управе клуба“ (Политика, 13.10.2016), истичући његову очигледно важну улогу у функционисању ФК Партизан.

У данима након убиства, медији су настојали да осветле „лик и дело“ Станковића. У тексту под насловом „Рођен на Северу, убијен као вођа Југа: Ко је био Сале Мутави, страх и трепет многих навијача?“ Станковић је описан на следећи начин: „Са завидним стажом у хулиганским водама, момак са Врачара је пре 5 година свој стаж са северне трибине Звездиног стадиона заменио позицијом у врху Југа Партизановог стадиона (...) Са страхопоштовањем се изговарало његово име на стадиону у Хумској, а као што је познато био је саслушаван после летошњег напада неколицине навијача Партизана (у његовом присуству) на обезбеђење директора клуба Милоша Вазуре“ (Телеграф, 13.10.2016). У другом чланку, објављеном у Вечерњим новостима, Станковић је описан као „један од навијача са најјачим рејтингом међу присталицама београдских клубова“, уз напомену да је „био познат полицији и судовима због послова са дрогом“ (Вечерње новости, 14.10.2016). Такође, медији су подсећали на сличне случајеве у којима су главни актери били припадници навијачких група⁵. У тексту под насловом „Црна година за Гробаре: Сале Мутави је трећи 'важан лик' трибине који је убијен!“, дневник Телеграф наводи да је у питању „треће убиство у само годину дана људи са јужне трибине, људи који су били јако важни у организацији, али и историји навијања Гробара“ (Телеграф, 14.10.2016).

Медијима није промакла ни „људска страна“ личности покојног Станковића, па се у појединим новинама могло прочитати да је он „требало за две недеље да се венча с девојком с којом је био у вези 11 година“, уз навођење речи оца његове веренице да је покојник „био добар дечко, који је радио као обезбеђење у теретани“ (Курир, 14.10.2016). Опширно је писано и о умрлицама објављеним као почаст Станковићу. Тако је дневник Блиц објавио

godine-odlagao-odlazak-na/tqjr79z, посећено 23. 02. 2019.

⁵ Наводи се да су само у последњих годину дана животе изгубили навијачи Партизана Александар Јоксић, један од лидера групе Јанг бојс, због „нерашчишћених рачуна“, као и Ален Костић, „један од хулигана који је утеривао страх у кости“ (Телеграф, 14. 10. 2016).

чланак под насловом „Четрнаест страна читуља убијеном вођи навијача“, у коме се наводи да је, поред осталих, последњи поздрав навијачу упућен и од стране ФК Партизан. Портал Србија данас је у тексту под насловом „Читуље да заплаче стена“ детаљно известио о садржају читуља који је Салету Мутавом упутила његова вереница: „Ти ниси био створен за овај прљави свет. Никад се неће заборавити ко си био, какав си био и колико ти је душа чиста“ (Србија данас, 17.10.2016). У дневном листу Телеграф пак пажња је посвећена сахрани убијеног навијача, са насловом чланка који дочарава атмосферу: „Пусти нас да се исплачемо данас, а од сутра дижемо главу! Емотиван говор за Салета Мутавог праћен јецајима!“ „Потресне сцене виђене су на гробљу, сузе, јецаји, а од Станковића се емотивним речима опростио и један од вођа навијача у име свих Гробара. Одржао је емотиван говор због којег су многи заплакали. 'Колико нам недостајеш то се не може описати. Није ме срамота да кажем да сам плакао, јер није срамота плакати за јунаком“ (Телеграф, 18.10.2016), наведено је у чланку.

Са друге стране, поједини медијски написи у критичном тону говоре о томе да је, на инсистирање навијача, комплетан фудбалски и кошаркашки тим Партизана, на утакмицама које су уследиле након убиства, носио мајице са ликом Салета Мутавог и познатом навијачком поруком „Добро памтим све“. Нико од званичних лица клуба или играча није се децидирано изјаснио од кога је потекла ова иницијатива. Поједини медији су, међутим, овај догађај експлицитно оценили као скандалозан. Портал Србија данас експлицитно је оптужио управу Партизана, запитавши се „ко је одговоран за то што су фудбалери изашли на меч са мајицама човека правоснажно осуђеног на затворску казну“ (Србија данас, 16.10.2016). У дневном листу Политика је о истој теми објављен текст под насловом „Ћутање и страх“, у коме је наглашено: „Није, дакле, Станковић био доброћудни навијач који грицка семенке, већ је припадао мистериозној и недодирљивој кисти хулиганских шефова, који управљају како клубовима, тако и судбинама, далеко ван стадиона“ (Политика, 17.10.2016). И у дневнику Ало, у чланку насловљеном „Не правите се МУТАВИ“, изнет је оштар закључак: „Срам да вас буде, све вас који се налазите у фотељама ова два клуба. Ни децу на утакмице не можемо да доводимо због ваших потеза“ (Ало, 17.10.2016).

Из наведених медијских написа превасходно се може закључити да је смрт Александра Станковића био догађај од велике важности. У практично свим насловима који су описивали ово убиство, на Станковића је реферисано надимком Сале Мутави, а описиван је искључиво као вођа навијача Партизана. Иако је у текстовима јасно назначено да је покојник био умешан у криминалне послове, доминантна представа која се о њему може стећи јесте његова припадност навијачком свету. Исто тако, у описивању његовог „навијачког ангажмана“, наводе се искључиво чињенице везане за његов успон на јужној трибини међу „Гробарима“, након „прелета“ са Звездиног севера. Оно што се не може прочитати јесте објашњење околности под којима се тај, с обзиром на велики ривалитет Партизана и Црвене звезде, у најмању руку неуобичајени потез уопште догодио. Такође, видљиво је одсуство

објашњења да ли се ово убиство догодило због криминалних или пак фудбалских активности Салета Мутавог. Такво одсуство било какве контекстуализације, „гласна тишина“ (в. Ђегић 2007), на дискурзивном нивоу производи успостављање директне везе између једног убиства мафијашког карактера и фудбалског навијања. Са друге стране, присутна је романтизација смрти овог „жестоког момка“, где се, како од стране његових најближих, тако и сабораца са трибине, у први план истичу његове витешке особине. У питању је манир који је свој процват доживео деведесетих година двадесетог века (Џоловић 2000, 181–202). Приказ сахране Салета Мутавог не само да је указивао на људску величину покојника, већ је репродуковао стереотип о навијачима као „опасним момцима“, али истовремено и витешки настројеним и душевним особама који се не либе чак ни да заплачу у моменту погибије њиховог вође и јунака. Поново, емотивним и помало патетичним приказима патње за убијеним „колегом“, конструише се слика фудбалских навијача као мистичне групе у којој вреде посебна правила недоступна обичним смртницима. Исто тако, истицање ожалошћених навијача у први план додатно учвршћује везу између криминалног и навијачког контекста, у коме се успоставља метонимијски однос хулиган – криминалац. На тај начин се у потпуности замагљује раздвајање појмова навијачког насиља и насиља повезаног са неким другим друштвеним сферама, а навијачи се претварају у аморфну масу која колективно жали за убијеним вођом. Недостатак разјашњења контекста у коме су се сви наведени догађаји одвијали утиче не само на конструисање одређене представе о фудбалским навијачима, већ и многе од њих, у складу са конститутивном природом дискурса, потенцијално наводи ка таквом самодефинисању, где се, у суштини, затвара круг „интраоријентализације“ (Hodges 2016).

У прилог томе, критика која се може прочитати из медијских написа, усмерена пре свега на чињеницу да су фудбалски и кошаркашки тим Партизана носили мајице са ликом убијеног Станковића, указује на репродуковање наведеног процеса. Иако је садржај анализираних текстова недвосмислено осуђујући, актери који су предмет стигме поново остају мистификовани, „хулигански шефови“, чија моћ се констатује али не и преиспитује. Насупрот њих стоје „доброћудни навијачи који грицкају семенке“ и „наша деца која због таквих не могу на стадионе“, креирајући бинарну, црно-белу слику у којој постоји имагинарни и истовремено идеални лик навијача који би, претпостављено, требало да замени садашњег, „злог хулигана“.

„Сплићани“ долазе

13. децембра 2017. године у Београду се играо тзв. „вечити дерби“, сусрет између Црвене звезде и Партизана. „Највећа утакмица“ српског фудбала, као и обично, привукла је велику пажњу медија. Међутим, као и у многим ранијим случајевима, ни овога пута фудбал није био у првом плану. Утакмицу су обележили инциденти на трибинама, односно масовна туча која

се догодила на јужној трибини Партизановог стадиона, где се окупљају Гробари. У питању је био обрачун између фракција које су се бориле за контролу над трибином, у вакууму који је настао погибијом у претходном тексту помињаног Салета Мутавог. Сцене насиља, које нису неуобичајена слика на дербијима, овога пута су имале „спектакуларни“ епilog. Неки од актера туче на „југу“ су, након што су пребијени, потпуно голи избачени на атлетску стазу где их је чекала полиција, која их је ухапсила а затим превезла у болницу да би санирала повреде. Слика дезоријентисаних, голих и пребијених људи, логично, амблематично је представила читаву утакмицу, и поново отворила „вечито“ питање насиља везаног за фудбал у Србији. И медији су, у складу са тиме, више писали о „пребијеним хулиганима“, него о збивањима на терену. Наслови који су илустровали збивања на утакмици указивали су на драматичност сцена: „Брутално, туча, хаос, ужас и неред“ (Блиц, 13.12.2017); „Ужасне слике дербија, крвави и голи хулигани“ (Б92, 13.12.2017); „Рат на трибинама обележио 156. Вечити дерби“ (Курир, 13.12.2017).

Опширно се писало и о одјеку насиља на утакмици у светским, а посебно британским медијима. Портал Б92, у чланку под насловом „Дерби у свету: 'Крвава битка', 'Ерупција насиља', 'Најхаотичнији дерби'“ забележио је реакције различитих медијских кућа из иностранства, констатујући у уводу да „нас хулигани брукају и шаљу у свет најгору могућу слику“ (Б92, 13.12.2017) И портал Радио-телевизије Србије (РТС) у тексту „Дерби из угла иностраних медија: Крвава битка у Београду“ констатује како су „светски медији апострофирали сцене навијачког насиља и подсетили да су проблеми на трибинама редовна појава још из времена распада некадашње Југославије“ (РТС, 14.12.2017).

Дан после утакмице, међутим, догодио се обрт који је у потпуности променио контекст инцидента. Наиме, у првом тренутку након туче није било познато ко су били њени актери, а у медијима се могло прочитати да је у питању међусобни обрачун навијача Црвене звезде и Партизана, и, чешће, да су по среди биле размирице унутар самих „Гробара“. Ипак, на једном од снимака објављених на интернету, који је приказивао привођење пребијених навијача, чуо се разговор једног од њих и полицајца, где је на питање одакле је, навијач одговорио да је из Сплита. При томе, читаоци хрватских портала, гледајући снимке са утакмице, препознали су неке од учесника у инциденту⁶. Медијски фокус моментално се пренео на „Сплићане“, у потпуности потискујући све друге аспекте нереди који су се догодили. Дневник Курир објавио је чланак под насловом „Крвави рат плаћеника Бугара и Хрвата на стадиону: Откривамо позадину обрачуна за југ, Гробари довели батинаше из региона!“, преносећи „ексклузивно сазнање“ да су „обе зараћене навијачке групе ангажовале хулигане да се сукоб са трибина не би пренео на улице

⁶ „Splićani u beogradskom kaosu“, <https://www.index.hr/sport/clanak/detalji-kaosa-u-beogradu-izjave-i-fotografije-otkrivaju-spliscani-pomagali-fraciji-grobara-u-napadu/1013648.aspx>, посећено 25. 02. 2019.

Београда и да се вође зараћених навијачких група Партизана не би директно сукобиле на стадиону“ (Куир, 14.12.2017). Портал РТС-а о истој теми писао је истичући да су „Сплићани плаћени да би изазвали nerede на дербију“, преносећи речи председника Партизана Милорада Вучелића „да је план био да се, кад се освоји трибина, продре у просторије Партизана.“ (РТС, 15.12.2017). Још даље у откривању „правих намера“ улеза из Хрватске отишао је дневни лист Информер у чланку под насловом „Хрвати изазвали рат на дербију! Стране службе хтеле немире на улицама Београда – циљ рушење Вучића!“. У тексту се даље наводи: „Крваву тучу на јужној трибини Партизановог стадиона током 156. вечитог дербија у среду увече изазвала је група хрватских хулигана из Сплита, и то по директним инструкцијама страних служби. Њихов циљ био је преливање сукоба на улице и изазивање nerede у Београду“, тврде за Информер одлично обавештени саговорници из врха безбедносних служби.“ (Информер, 15.12.2017). У наредном периоду медији су пажљиво пратили „случај Сплићани“, детаљно извештавајући о току поступка и казнама које су изречене „хрватским хулиганима“. Епилог свега био је да је тужилаштво постигло нагодбу са њима, осудивши их, на основу Закона о спречавању насиља и недоличног понашања на спортским приредбама, на вишемесечне казне затвора уз меру петогодишње забране уласка у Србију.⁷

Фокус медија на случај учешћа „Сплићана“ у инцидентима на стадиону Партизана указао је на то да се о позадини навијачког насиља извештавало искључиво у контексту уплива „некога са стране“. О сукобима различитих фракција на Партизановом југу није било спомена, све док се није умешао „страни фактор“ у виду „хрватских хулигана“. Исто тако, посвећеност у праћењу поступка против њих, као и експресна реакција полиције и правосуђа у процесуирању случаја, показали су да је спровођење постојеће законске регулативе могуће, али очигледно у случајевима када су прекршиоци закона особе које не припадају миљеу „етаблираних“ домаћих навијача. Такође, у медијским написима приметно је одсуство извештавања о одговорности оних актера туче који су „бранили југ“ и физички злостављали „Сплићане“. Ако је ико од њих и процесуиран, то није било могуће сазнати из локалних медија. Такође, објашњења која су се могла прочитати о разлозима избијања инцидента, лаконски помињу сукобе између фракција на трибинама, без било каквог дубљег контекстуализовања мотива за превласт на „југу“. Са друге стране, на основу тумачења позадине nerede на стадиону, јасно је да медији том догађају придају веома велику важност у ширем политичком смислу, јер као главне циљеве навијачког обрачуна наводе nerede на улицама, па чак и рушење председника државе. Такав приступ поново указује да се навијачи препознају и третирају као врло важан политички фактор, али у потпуности изостаје објашњење због чега је то тако, и на који начин се међу навијачким групама генерише очигледна политичка моћ.

⁷ "Huligani se nagodili s Tužilaštvom, zatvor pa proterivanje", https://www.b92.net/info/vesti/index.php?yyyy=2018&mm=01&dd=23&nav_category=16&nav_id=1350358, посећено 27. 02. 2019.

Наслови у којима доминирају термини попут „ужаса“, „рата“ и „хаоса“ указују на доминантну слику која се шаље у описивању стања на стадионима у Србији. У том светлу, медијски третман „хулиганског проблема“ следи линију која је на трагу „моралне панике“ (Hodges 2018: 3; Cohen 2011). Серија текстова у различитим медијима у данима након „вечитог дербија“ посвећених питању решавања насиља на фудбалским стадионима указује на начине како се проблем лоцира, и како се перципира његово решавање. „Традиција разбијених глава: Закони, а не кордони лек за хулигане“ (Спутњик, 14.12.2017.), „Хајде да мало причамо о одговорности државе за хаос на стадионима“ (Vice, 15.12.2017), „Како је Маргарет Тачер заправо решила проблем хулигана на стадионима“ (Noizz, 16.12.2017), „Како зауставити нереде на спортским приредбама: Има ли Србија снаге за Британски сценарио?“ (БК ТВ, 14.12.2017), неки су од наслова који су се могли прочитати непосредно након нереда. У свима њима доминира констатација да су „навијачи/хулигани“ највећи проблем фудбала у Србији, и да је једино решење повећана репресија над њима, по узору на идеални модел који је, како се то перципира, у дело спровела Маргарет Тачер, обрачунавши се са „хулиганима“ у Британији осамдесетих година двадесетог века. На том трагу, у наредном делу текста анализираћу начин на који је у медијима представљено доношење допуна Закона о спречавању насиља и недоличног понашања на спортским приредбама.

Хулиганима одзвонило?

У новембру 2018. године Закон о спречавању насиља и недоличног понашања на спортским приредбама доживео је своју седму инкарнацију, након што је први пут усвојен 2003. године. Посматрајући најаве у медијима, управо најновије допуне биле су оно право и коначно решење за проблем „хулиганизма“ у Србији. Судаћи по претходно анализираним медијским текстовима, као и наративима из претходне деценије, презентираним на другим местима (Ђорђевић 2012; Savković i Ђорђевић 2010; Savković 2010), раније верзије овог закона нису успеле да допринесу спровођењу своје основне интенције – смањивању насиља на стадионима у Србији.

Овај седми покушај у медијима је представљен као до сада најуспешнији, а нове одредбе као, такође, револуционарне, чијом применом ће се коначно достићи идеал искорењивања навијача/хулигана и њиховог свеprisутног насилништва. „Револуција у Србији! Усвојен историјски закон! Робија за све хулигане који носе фантомке, пале бакље и туку се на утакмици“, најављено је у чланку на порталу Србија данас (9.11.2018), уз таксативно навођење свих мера које предвиђа закон. Наслов чланка у дневнику Вечерње новости поставио је питање „Нови закон зауставља хулигане?“, уз констатацију: „Да је време за тачку најбоље показује суморни биланс са српских стадиона. Према подацима Републичког завода за статистику, само у последње три године 317 навијача кривично је осуђено због насиља на утакмицама, а 47 је завршило иза решетака. Највећи број, чак 200, ипак је

осуђен на условну казну (...) Можда је то један од разлога зашто досадашње мере државе нису дале резултата.“ (Вечерње новости, 08.11.2018). У сличном тону, и Спортски журнал се пита: „Закон о спречавању насиља на спортским приредбама допуњен, хоће ли функционисати у пракси?“, истичући да ће „клубови сада морати да доставе полицији име, презиме и јединствени матични број грађана сваког навијача који купи улазницу“ (Спортски журнал, 09.11.2018). Дневни лист Ало такође је посветио чланак овом догађају, под насловом: „Скупштина Србије донела важну одлуку: хулиганима одзвонило, за насиље на трибинама – два месеца затвора!“. И у новосадском дневном листу Дневник, у тексту под насловом „Ако се пита нови закон, одзвонило је дивљању навијача“, наведени су пропусти досадашњег законодавног оквира: „Министарство унутрашњих послова, које је добило обавезу да прати стање јавног реда на спортским приредбама, анализама је дошло до закључка да припадници навијачких група, користећи недостатке Закона, насиље и недолично понашање преносе са спортских објеката у њихову непосредну близину, на улице и долазне правце, чиме се наноси немерљива штета, не само друштву већ и угледу и репутацији Србије“ (Дневник, 01.10.2018). Појавом насиља на стадионима бавио се и портал Радија Слободна Европа, у опсежном чланку „Британски модел за хулигане у Србији“, наводећи речи некадашњег фудбалера Станислава Карасија: „Тачерка је то урадила на најбољи начин. Није толерисала никога. Увела је забране од три до пет година клубовима за излазак и такмичење у Европи. Самим тим и навијачи не иду. А код куће је уведена доживотна забрана за оне који упадају на терен. Имају људи закон и санкције“ (РСЕ, 02.10.2018).

Медији који су се бавили темом „хулиганизма“ листом су ову појаву дефинисали као велики проблем, уз резервисан али оптимистичан закључак већине њих да ће нови закон решити насилно или неприкладно понашање навијача. У већини текстова наведене су „нове“ мере које би требало да ту појаву сузбију, уз посебну напомену да се неће толерисати, рецимо, „покушај уношења или уношење у спортски објекат или истицање обележја којима се вређају национална, расна, верска или друга осећања или се на други начин изазива мржња или нетрпељивост која може да доведе до физичког сукоба“ (Телеграф, 09.11.2018). Занимљиво је приметити да је овај став закона био на снази и претходних година, али су на стадионима толерисани различити облици говора мржње, било у визуелном било у вербалном облику, усмерени против других народа или, рецимо, сексуалних мањина (Ђорђевић 2015; Nielsen 2013; Mikus 2011). Нити један од наведених текстова не даје јасан оквир за разумевање због чега ће баш сада ове мере дати резултат, када већ то није био случај у претходном периоду. Такође, видљив је изразито афирмативан став према мерама надзора и репресије у односу на навијаче, где се појачана контрола и политика кажњавања перципирају као разумне и једине могуће опције у суочавању са појавом насиља и „хулиганизма“ на стадионима. На дискурзивном нивоу, у анализираним текстовима нуди се и подржава решење сведено искључиво на мере које у свом арсеналу има репресивни апарат, док је видљиво одсуство било каквог контекста у коме се то насиље дешавало и дешава. У медијском представљању новог закона у

потпуности је изостало дефинисање тога ко су заправо ти изгредници који потенцијално крше закон, у каквим друштвеним и политичким околностима се генерише насиље повезано са фудбалом, и, у крајњој линији, утицај тих околности на досадашњи неуспех примене постојеће законске регулативе.

Закључна разматрања

Основни закључак који произлази из претходно анализираних грађе јесте да медији у Србији феномену насиља повезаног са фудбалом приступају на крајње амбивалентан начин. Са једне стране, насиље и „хулиганизам“ се декларативно осуђују, а навијачи су третирани као екстремно проблематична друштвена група чијем понашању се мора стати на пут. Са друге стране, исте те навијачке групе су предмет мистификације, а њихови предводници се перципирају као својеврсни романтични мрачни хероји. Оно што, међутим, посебно упада у очи јесте недостатак јасне слике о томе ко су заправо навијачи у Србији. Из анализираних текстова није јасно да ли је, рецимо, Сале Мутави убијен због свог навијачког ангажмана или због неког другог, „нефудбалског“ разлога. Истовремено, сваки извештај о његовој смрти неизоставно га легитимише као једног од „вођа навијача“. На тај начин успоставља се јасна веза између навијачког света и очигледно криминалних активности у које је покојни Александар Станковић био уплетен.

Исто тако, појава „Сплићана“ на стадиону Партизана представљена је као „хулигански“ обрачун, без икаквог објашњења ко су заправо ти људи, и да ли имају икакве везе са фудбалом и навијачима. На тај начин ствара се у потпуности замагљена слика у којој се преплиће класично навијачко насиље везано за ову субкултуру и обрачуни чија позадина је далеко дубља и повезана је са ширим друштвеним и политичким окружењем. Недостатак објашњења због чега се, на пример, дешавају насилни инциденти на Партизановом „југу“ производи представу о навијачима као екстремно опасној и моћној групацији чије „хулиганско“ понашање угрожава и саму државу. Таква перцепција остаје неконтекстуализована, јер у медијима, по правилу, недостаје разјашњење комплексних односа „трибине“ и носилаца политичке моћи. Тако се у јавности ствара слика „хулигана“ који су „јачи од државе“, а стадион постаје поприште насиља које треба избегавати.

Са друге стране, позивање на закон и захтеви за процесуирањем „хулигана“ и насилника такође производе конфузију, јер није јасно ко су ти „изгредници“ чије неприкладно понашање треба сузбити репресивним мерама. Да ли су у питању „вође навијача“, чија кривична дела, која нису ни повезана са њиховом ангажманом на трибини, никако не могу ни бити процесуирана на основу Закона о спречавању насиља и недоличног понашања на спортским приредбама; или је реч о „хулиганима“ који ће бити кривично или прекршајно гоњени зато што су, да се колоквијално изразим, попили пиво испред продавнице пре утакмице?

Насиље на стадионима се и на нивоу јавних политика и у медијској обради тих догађаја интерпретира не узимајући у обзир шири контекст у коме се то насиље дешава. На тај начин се конструише представа „хулигана“ као проблематичне особе која је повезана са криминалом, изједначавајући сваког посетиоца фудбалске утакмице са таквом сликом. „Британски модел“, заснован на репресији, настоји да проблему приступи у контексту „стадиона“, не водећи рачуна да проблем који постоји егзистира далеко ван трибина. Може се закључити да, на дискурзивном нивоу, основни проблем представља нејасно дефинисање тога ко су, заправо, навијачи у Србији, и којим аспектом њиховог насилног понашања би се требало бавити.

Литература

- Анджелић, Невен. 2014. „The Rise and Fall of Yugoslavia: Politics and Football in the Service of the Nation(s).“ *Südosteuropa* 62, no. 2: 99–125.
- Armstrong, Gary & Rosbrook-Thompson, J. 2016. "Football Hooliganism." In *The Wiley Blackwell Encyclopedia of Race, Ethnicity, and Nationalism*. Malden, MA and Oxford: Wiley and Blackwell.
- Barker, Chris. 2004. *The Sage Dictionary of Cultural Studies*. London; Thousand Oaks, Calif.: Sage Publications.
- Bishop, Hywel, & Adam Jaworski. 2003. "“We beat ’em’: Nationalism and the Hegemony of Homogeneity in the British Press Reportage of Germany versus England during Euro 2000." *Discourse & Society* no. 14 (3):243–271.
- Brentin, Dario. 2013. "A lofty battle for the nation': the social roles of sport in Tadjman's Croatia" *Sport in Society: Cultures, Commerce, Media, Politics* no. 16 (8): 993–1008.
- Brubaker, Rogers. 2004. *Ethnicity without groups*. New York and London: Harvard University Press.
- Cohen, Stanley. 2011. *Folk Devils and Moral Panics the Creation of the Mods and Rockers*. Abingdon, Oxon; New York: Routledge.
- Čolović, Ivan. 2000. *Politika simbola*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Čolović, Ivan. 2014. *Rastanak sa identitetom*. Beograd: XX Vek.
- Đerić, Gordana. 2007. "O čemu govorimo kada čutimo i o čemu čutimo kada govorimo?" *Filozofija i društvo* no. 18 (3): 43-57.
- Djordjević, Ivan & Relja Pekić. 2018. „Is there space for the left? Football fans and political positioning in Serbia.“ *Soccer & Society* 19(3): 355-372.
- Đorđević, Ivan. 2012. “O fudbalu, antropologiji i tranziciji. Narativi o nasilju i bezbednosti u savremenoj Srbiji.” *Etnoantropološki problemi* 7 (2): 431-446.

- Dorđević, Ivan. 2015. *Antropolog među navijačima*. Beograd: XX vek.
- Dorđević, Ivan. 2015b. „Između ponosa i srama. Antropološka analiza narativa o 'Paradi ponosa' u savremenoj Srbiji.“ *Glasnik Etnografskog instituta SANU* 68 (2): 351–366.
- Dunning Eric. 2000. „Towards a sociological understanding of football hooliganism as a world phenomenon.“ *European Journal on Criminal Policy and Research* 8 (2): 141–162.
- Fairclough, Norman, & Ruth Wodak. 1997. "Critical Discourse Analysis." In *Discourse Studies: A Multidisciplinary Introduction. Discourse as Social Interaction*, edited by T.A van Dijk. London: SAGE.
- Fairclough, Norman. 1992. *Discourse and Social Change*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fairclough, Norman. 1995. *Media Discourse*. London: Edward Arnold.
- Foer, Franklin. 2004. *How soccer explains the world: an unlikely theory of globalization*. New York: HarperCollins.
- Foucault, Michel. 1980. *Power / Knowledge*. New York: Pantheon Books.
- Goldblatt, David. 2008. *The ball is round: a global history of football*. 1st Riverhead trade pbk. ed. New York: Riverhead Books.
- Hodges, Andrew. 2016. 'The hooligan as 'internal' other? Football fans, ultras culture and nesting intra-orientalisms.“ *International Review for the Sociology of Sport* 51 (4): 410-427.
- Hodges, Andrew. 2018. *Fan Activism, Protest and Politics. Ultras in Post-Socialist Croatia*. London and New York: Routledge.
- Kahlina, Katja. 2013. „Contested terrain of sexual citizenship: EU accession and the changing position of sexual minorities in the post-Yugoslav context.“ In *CITSEE Working Paper Series 2013/33*. Edinburgh: University of Edinburgh, School of Law, The Europeanisation of Citizenship in the Successor States of the Former Yugoslavia (CITSEE).
- Mikuš, Marek. 2011. „'State Pride': Politics of LGBT Rights and Democratisation in 'European Serbia'“ *East European Politics and Societies* 25 (4): 704–19.
- Mills, Richard 2009. "It All Ended in an Unsporting Way': Serbian Football and the Disintegration of Yugoslavia, 1989-2006.." *International Journal of the History of Sport* no. 26 (9): 1187-1217.
- Nielsen, Christian Axboe. 2010. "The goalposts of transition: football as a metaphor for Serbia's long journey to the rule of law." *Nationalities Papers* 38 (1): 87-103.
- Nielsen, Christian Axboe. 2013. "Stronger than the State? Football Hooliganism, Political Extremism and the Gay Pride Parades in Serbia.“ *Sport in Society* 16 (8): 1038–1053.

- Pavasovic Trost, Tamara, & Nikola Kovacevic 2013. „Football, Hooliganism and Nationalism: The Reaction to Serbia’s Gay Parade in Reader Commentary Online.“ *Sport in Society* 16 (8): 1054–1076.
- Poulton, Emma. 2005. "English Media Representation of Football-related Disorder: ‘Brutal, Short-hand and Simplifying?’" *Sport in Society: Cultures, Commerce, Media, Politics* 8 (1):27-47.
- Savković, Marko & Saša Đorđević. 2010. *Na putu prevencije nasilja na sportskim priredbama: predlog regionalnog okvira saradnje*. Beograd: Beogradski centar za bezbedonosnu politiku.
- Savković, Marko. 2010. „Kontekst i implikacije huliganskog nasilja u Srbiji.“ *Bezbednost Zapadnog Balkana* 5 (18): 91-99.
- Spaij Ramon. 2007. „Football hooliganism as a transnational phenomenon: Past and present analysis: A critique – More specificity and less generality.“ *International Journal of the History of Sport* 24 (4): 411–431.
- Spaij, Ramon. 2006. *Understanding football hooliganism: A comparison of six Western European football clubs*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Spasić, Ivana. 2011. „Smrt Bricea Tatona i uslovni kosmopolitizam socijalističke Jugoslavije.“ In *Horror, Porno, Ennui. Kulturne prakse postsocijalizma*, ed. Prica, I. and T. Škokić. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku.
- Van Dijk, T.A. 1998. *News as Discourse*. Hillsdale, New Jersey: Erlbaum.
- Vrcan, Srđan. 2003. *Nogomet – politika - nasilje: ogleđi iz sociologije nogometa*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.
- Wilson, Jonathan. 2006. *Behind the Curtain: Football in Eastern Europe: Travels in Eastern European Football*. London: Orion.

Примљено / Received: 29. 1. 2019.

Прихваћено / Accepted: 20. 6. 2019.

Прикази

Reviews

Антропологија, род и Балкан

Марина Матешаић, Светлана Слапшак, *Род и Балкан. Породњавање балканизма. Путовање до друге, с препрекама*. Заргеб: Durieux (Rotulus Universitas) 2017.

„Као што су то чиниле путопискиње и њихове суговорнице на простору полуотока, и ми се користимо концептом женског гостопримства које видимо као већ извезену, али никада довршену, покретну кошару за производњу и размјену знања. Кошара, као и гостопримство, може остати необорена једина ако у њој постоји реципрочно распоређен терет, односно моћ.“

(Марина Матешаић, Светлана Слапшак, Род и Балкан 2017, 21)

Овом реченицом ауторке Марина Матешаић и Светлана Слапшак описују једну од женских стратегија сарадње која се остваривала кроз гостопримство на које су наилазиле и у којем су учествовале путопискиње у сусрету са женама Балкана. Истовремено, овим је описом на сликовит начин приказана сарадња две ауторке и ткање тј. плетење текста у књизи.

Анализа која је пред нама уписује се у методологију студија балканских жена, која представља грану историјске антропологије, и то оне која је израсла из француске антропологије антике Луја Жернеа и Жан-Пјер Вернана, а која је, захваљујући Светлани Слапшак, утемељена и у Словенији (на Institutum Studiorum Humanitatis, факултету за постдипломске студије у хуманистици, до тренутка када је факултет продат, али и на Филозофском факултету у Љубљани, где је Светлана Слапшак предала). Свесне да истраживачке позиције никада нису објективне и апсолутне, ауторке пажљиво реконструишу контексте како би увек изнова сагледавале услове и начине конструисања рода на Балкану кроз историју – од XVIII века до данас.

Указујући на једну од кључних паралела између истраживања Балкана и антике, а то је да је грчки човек у класичном периоду свој идентитет конструисао на споља, ауторке се баве балканском женом, па и Балканом у целини, чији се идентитет обликовао на другом месту. Начини на који се то дешавало су различити, а у књизи су пажљиво осликани у друштвеном и политичком контексту у коме су се путнице-путопискиње налазиле и конструисале своју субјективност. Наравно, свако исписивање и уписивање је различито, а међу споменутих путопискињама (Марија Ф. Карлова, Паулина Ирби, Георгина Мекензи, Дора Д’Истрија, Јелена Димитријевић), најкомплекснији приказ и

најдубље разумевање живота и жена на Балкану дала је Дора Д'Истрија, ауторка која је имала истанчан номадски сензибилитет, између осталог, и захваљујући томе што је рођена и одрасла у Румунији, а онда је из политичких разлога са родитељима емигрирала у Немачку, школовала се на Западу, а касније се слободно кретала како Балканом тако и западном Европом и Русијом. Иако је због открића и објављивања усмене традиције Албанаца у Италији проглашена светицом и националном заштитницом (под именом Елена Гица, а не псеудонимом Дора Д'Истрија – Дар Дунава/Истре који је одабрала), њено деловање заправо никада није било обележено политичким интересима нити одабирањима политичких фаворита. Како ауторке наглашавају, она је имала „сасвим јединствено гледање на етничку разноликост Балкана који је посматрала као територију у непрекидној промени.“ Свесна етничке разноликости Балкана, Дора Д'Истрија никада није заузимала ничију страну, већ је била свесна „разлика те заједничких тачака у богатом етничком ткању Балкана. Одлучила је да ће заједнички називник за све то бити свима заједничко Друго, жене, које све живе у патријархалним заједницама.“ Рад Доре Д'Истрије је до ове књиге био ретко и тек фрагментарно предмет истраживања како у балканским студијама тако и у студијама рода, па је ова неправда бар донекле исправљена.

Књига *Род и Балкан* је тематски подељена у две целине, од којих је прва, *Породњавање Балканизма*, ауторски рад Марине Матешаћ, док друга целина, коју је написала Светлана Слпшак, под називом *Путовање до друге, с препрекама* представља коментар на први текст и антрополошко ткање које, ширећи тематску и историјску перспективу, залази и у XX век и савременост, дајући додатне увиде у већ комплексна историјско-антрополошка сагледавања питања рода на Балкану, као и спољног (западног) погледа на Балкан и род, како кроз историју тако и данас.

Сарадња и сусрет две ауторке резултирала је књигом о различитим сусретима пре свега, жена на Балкану – путопискиња које су долазиле извана да упознају Балкан и балканске жене, балканских жена једних са другима, као и откривањем балканских феминисткиња, научница и списатељица. Реч је такође и о сусрету Балкана са другим деловима света, који се због свог положаја, негде на средини пута између Запада и Истока, конципира и породњава на специфичан начин. Надовезујући се на постојећу феминистичку критику Саидовог оријентализма и балканизма који је теоријски разматрала Марија Годорова, ауторке нуде нову, далеко префињенију анализу и теоретизацију, указујући на компликованост и комплексност вањског виђења, конструисања и породњавања Балкана, који се у XVIII и XIX веку, како то показује ова књига, каткада испостављао и као простор еманципације за западне добростојеће образоване жене. Оне су на простору који је настањен Другим, успеле да освоје слободу и моћ деловања, пре свега хуманитарним, али и хуманистичким радом бележења путописа.

Можда управо одабир тема од којих ћу споменути само неке (нпр. од поглавља *Породњавање Балкана*: три наратива о балканској интими до поглавља *Културни имагинариј женских простора*: хареми, самостани, куће и вртови са потпоглављем *Цвијеће на балкону* или *Женска усмена књижевност*: заборављена субверзија националног идентитета), али и разрађивање теоријских концепата од балканизма до Херцфелдовога крипто-колонијализма, паралелних протокола, културне интимности и сл., успостављају иновативну али и субверзивну научну

методологију, препознатљиво и доследно омогућавајући оно што је Светлани Слапшак и Марини Матешаћ управо и био циљ – а то је да направе „прилог феминистичкој продукцији знања на Балкану“ (21). Ово има значаја и у контексту западног феминизма, који тек у ретким случајевима има свест о потреби деколонизације феминистичког западњачког знања и теорије (међу изузецима је Роза Брајдоти). Као један од прилога таквој феминистичкој производњи знања ауторке предлажу да се теоријски компромитовани и пасивизирани термин род, замени термином сој, турцизмом присутним у различитим балканским језицима који надилази значење родне биполарности, истовремено означавајући плурализам и индивидуализам, неретко стојећи уз епитет особен, посебан. Управо ова врста истраживачке оригиналности, изникла из преплитања историје балканских жена и савремене балканске феминистичке теорије, одговара номадском духу који дефинише Роза Брајдоти, наглашавајући нужност опирању ономе што је статично и ограничавајуће, како у размишљању у хуманистичким дисциплинама тако и у преплављујућим неоконзервативистичким тенденцијама, које иду руку под руку са нарастајућим популизмом у коме се смањује простор за Друго, другачије и Друге, а који је тесан и недовољан чак и у круговима који га декларативно негују. Дobar знак би био када би ову књигу у преводу на енглески или неки други светски језик објавио неки познати издавач. Ово оригинално, узбудљиво истраживачко и комплексно антрополошко штиво то без сумње заслужује. До тада, препоручујем га за читање и цитирање у оригиналу, и то уз напомену да разноликост и сложеност тема и перспектива које ова књига нуди нису успели да стану у овај приказ.

Лада Стевановић

О прецима и потомцима, о гробовима и гробним натписима

Радојко Николић, *Камена књига предака. О натписима са надгробних споменика западне Србије.*

Народни музеј Чачак, 2018, тврди повез, 399 стр.

Поред часописа *Зборник радова Народног музеја*, и каталога који прате музејске изложбе, издавачка делатност чачанског музеја током 2018. године употпуњена је репрезентативном монографијом Радојка Николића *Камена књига предака. О натписима са надгробних споменика западне Србије*. Књига је репрезентативна најпре по својој спољашњости, а затим и по садржају. Опремљена је добрим дизајнерским и техничким решењима, а краси је и мноштво фотографија, од којих је већи број приложио сам аутор.

Реч је, заправо, о другом издању књиге која је први пут публикована 1979. године. Како је у некој врсти поговора написао Слободан Николић, лектор и коректор и, очигледно, један од иницијатора овог издавачког подухвата, књига је својевремено изазвала велико интересовање међу представницима различитих академских и уметничких „еснафа“. Тако су њени први рецензенти били угледни професори Владан Недић и Ђорђе Трифуновић, као и књижевници Драгиша Витошевић и Радомир Андрић. За актуелног приказивача, тј. приказивачицу,

посебан куриозитет представља податак да се о књизи тада похвално изразио и директор Марксистичког центра у Београду. Да ли је ова афирмација била последица неких Николићевих интерпретација религиозности становништва западне Србије, које су биле сасвим у складу са идеолошким премисама тога времена или је посредни била искрена подршка овог, у то време јединственог истраживања, остаје нам да нагађамо.

А истраживање је заиста било јединствено и импресивно, најпре по обиму, а затим и по посвећености аутора детаљном тумачењу прикупљеног материјала. Радојко Николић (1933–2004), иначе дипломирани филолог и психолог, током десет година обишао је 250 села, 350 гробаља и пописао натписе са 70000 споменика. Пошто је од завршетка истраживања до данас протекло више од 40 година, сасвим је могуће да је велики број натписа, посебно на старијим споменицима – а било је у Николићевом истраживању и оних с краја 19 века – избледео, а велики број надгробника у потпуности уништен. Због тога, књига коју данас имамо пред собом, представља на првом месту драгоцен документ о натписима на надгробним споменицима на гробљима западне Србије.

Књига започиње са два предговора. Предговор новом издању: *Плави хоризонт Радојка Николића: од микроисторије до социјалне антропологије*, потписује кустос Народног музеја у Чачку, и сâм плодни стваралац, Милош Тимотијевић, док је аутор предговора првог издања био већ споменути књижевник, Драгиша Витошевић. Потоњи Николићев рад види као „вуковски подухват“ инспирисан „Плавом линијом живота“ Бранка В. Радичевића.

Ауторски текст у новом издању остао је непромењен у односу на претходно. Радојко Николић га је поделио у већи број поглавља, свако посветивши одређеном питању, односно карактеристикама споменика и текстова на њима. Тако, у првом поглављу објашњава обичај бојења споменика у плаво и покушава да протумачи употребу баш ове боје. Одмах затим, он прелази на анализу текста, па у наредном поглављу приказује различите врсте „дозива“ којима се мртви обраћају живима. Ту се налазе *дозиви* обичном човеку, пролазнику, српском роду, браћи и рођацима, а готово увек, они су на почетку епитафа и садрже неку врсту наређења да се поред споменика застане, размисли, одмори...

Епитафи представљају и ризницу информација о различитим карактеристикама становништва овог краја. У поглављу *Досељеници*, Николић тако посредством уклесаних текстова интерпретира демографску и миграциону слику Западне Србије. Издваја неке, на пример, о *Ђорђу механџији из Карановца, који је био родом из Турске*, па о *Лазару, рабу божијем, сину Стефана Уларевића, родом из Ерцеговине*, па чак и епитафе на споменицима досељеницима, тзв „белим емигрантима“, из царске Русије.

Следи поглавље о занатима и занимањима, о којима надгробници такође доносе обиље информација. Овде се спомињу копачи, косачи, виноградари, косијери, разни сеоски, али и градски мајстори, дунђери, дрводеље, ковачи, терзије, абације, хармоникаши, пандури, порезници, лекари, ђаци, скелџије, ловци итд. Осим помена назива занимања, на неким споменицима се налазе и њихови симболи, па се тако на споменицима прељама често клесала преслица, копачима мотика и сл.

Као посебна категорија, овде су издвојени споменици момцима и девојкама. Натписи на њима откривају народна схватања о „прекоредном умирању“, односно о умирању младих људи, као и о пожељним особинама које красе младе људе. Осим по поетичности текста, која је овде наглашена због велике туге услед смрти младе особе, ове споменике красе и уклесани, додуше, стилизовани портрети или читаве фигуре.

Наредна поглавља посвећена су епитафима који говоре о односу супружника („Овде почива верна супруга“), затим о ратницима (ови се крећу од једноставне белешке о томе да је покојник учествовао у том и том рату или бици, преко детаљних описа њихове храбрости, до стихованих исказа који позивају на вечно памћење јунаштва и победа), хајдучима и онима који су од хајдучке руке страдали, преступницима, ђацима, несрећним случајевима („Био си возач на друмовима белим, ал судбина од нас те одели“ (1971), болестима („Мене скоси јако бољка клета“), поздравима („Збогом свете, мој премили рају, ја одлазим за гробноме крају). На неким споменицима налазе се читаве тужбалице које представљају народне умотворине људи овога краја, али има и натписа који су позајмице из уметничке књижевности.

Последња поглавља аутор посвећује тумачењу епитафа у светлу представа о за гробном животу, као и језичкој анализи забележених текстова. Он овде обраћа пажњу на сликовитост говора становништва западне Србије, а затим на лексику и фонетику натписа. Овде заправо долази до изражаја Николићева професија и умешно баратање језиком, које је посебно занимљиво у завршној речи, на крају књиге. Ту је описано време које је Николић провео на терену проучавајући гробља и споменике, начин на који су на то гледали његови пријатељи и његови домаћини и мотиве овог дуготрајног истраживања. Овај део текста препун је архаичних израза и изгледа његових личних кованица.

Поред документаристичких и етнографских вредности, монографију „Камена књига предака“ одликује изузетно леп, поетски стил изражавања аутора. Међутим, у научном смислу, ова њена карактеристика могла би се посматрати и као недостатак. Наиме, наглашена импресионистичка интерпретација текстова епитафа донекле отежава читање књиге и њено коришћење као извора информација. Због тога, иако у сваком смислу подржавамо издавачко прегалаштво тима Народног музеја у Чачку, не можемо а да не поставимо питање. Није ли можда било сврсисходније у овом тренутку направити компаративно истраживање – материјала Радојка Николића објављеног у првом издању монографије (1979) и материјала неког новог теренског истраживања надгробних споменика и натписа на њима? Тако би се и један и други корпус сагледао у новом контексту и вероватно отворио нове правце истраживања и нове теме везане за гробља и однос људи према овим сведочанствима времена.

Александра Павићевић

Гласник Етнографског института САНУ објављује радове из области етнологије и антропологије и сродних друштвених и хуманистичких дисциплина. Радови могу бити написани на српском и сродним језицима и на енглеском језику. Радови на српском језику штампају се ћириличним писмом. *Гласник Етнографског института САНУ* излази квартално те објављује и специјалне бројеве, са посебном тематиком и гостујућим уредником. Текстови се достављају секретару Редакције у електронском формату (као *Word* документ), на електронску адресу marija.djokic@ei.sanu.ac.rs. Рок за предају текстова за све свеске истог годишта је 31. децембар. Рецензија и објављивање радова су бесплатни. Часопис *Гласник Етнографског института САНУ* објављује оригиналне, претходно необјављене радове из категорија: оригинални научни рад, прегледни рад, претходно саопштење, научна критика и полемика, приказ, научна библиографија. У категорији оригиналних научних радова и прегледних радова, обим приложеног текста мора бити до 30 000 знакова са проредом, укључујући и напомене и друге прилоге. Научне критике, полемике и прикази могу бити дуги до 10 000 карактера. Уредништво задржава право да буде флексибилно по питању обима прихваћених рукописа. Рукопис треба да садржи: наслов, имена аутора и називе институција у којима они раде, електронске адресе, сажетак, кључне речи, текст захвалности, референце, списак табела, списак илустрација. Редакција издања Етнографског института САНУ определила се за коришћење Чикаго стила библиографског цитирања, који има две варијанте: *notes and bibliography* и *author-date*. За цитирање у научним радовима у *Гласнику Етнографског института САНУ* користи се варијанта *author-date*. Политика часописа и детаљнија упутства о објављивању рукописа у *Гласнику Етнографског института САНУ* могу се прочитати у последњој свесци часописа сваког годишта, те на мрежној страници часописа www.ei.sanu.ac.rs.

Bulletin of the Institute of Ethnography SASA publishes papers covering topics in the areas of ethnology and anthropology, and related social sciences and humanities. Contributions to the journal may be submitted in Serbian and related languages, and in English. Papers in Serbian are published utilizing Cyrillic script. *Bulletin of the Institute of Ethnography SASA* is issued three times a year. The journal also publishes special issues, with particular themes and visiting editors. Papers are submitted by e-mail to the secretary of the editorial board, and are to be sent as a Microsoft Word document to: marija.djokic@ei.sanu.ac.rs. The deadline for submission of papers for all volumes is December 31st. Publication and reviewing of papers is free of charge. *Bulletin of the Institute of Ethnography SASA* publishes original papers that have not been published previously. Submitted papers can belong to one of the following categories: original research paper, review article, preliminary communication, scientific critique or debate, review or scientific bibliography. In the categories of original research paper and review article the text should not exceed 30 000 characters including spaces, including footnotes and other additional material. Scientific critiques, debates and reviews should not exceed 10 000 characters. The editorial board reserves the right to show flexibility regarding manuscript length. The manuscript should contain the title, authors' names and affiliations, e-mails, abstract, keywords, acknowledgments, references, a list of tables and a list of illustrations. The editorial board of the publishing department of the Institute of Ethnography SASA has chosen to utilize the Chicago bibliographic format of references which has two variants: *notes and bibliography* and *author – date*. *Bulletin of the Institute of Ethnography SASA* requires the use of the *author – date* variant. Journal policy and detailed instructions on manuscript publication in the *Bulletin of the Institute of Ethnography SASA* are available in the year's last volume of the journal, and online on journal's web pages www.ei.sanu.ac.rs.

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

Три пута годишње. - Друго издање на другом медијуму: Гласник
Етнографског института САНУ (Online) = ISSN 2334-8259

ISSN 0350-0861 = Гласник Етнографског института

COBISS. SR-ID 15882242