

Етнологија и
антропологија:
стање и перспективе

Зборник
Етнографског института САНУ
21

ЕТНОЛОГИЈА И АНТРОПОЛОГИЈА:
СТАЊЕ И ПЕРСПЕКТИВЕ

ISBN 86-7587-032-9

SERBIAN ACADEMY OF SCIENCES AND ARTS

INSTITUTE OF ETHNOGRAPHY
Collection of Papers, Volume 21

**ETHNOLOGY AND ANTHROPOLOGY:
CONTEMPORARY STANDINGS AND
PERSPECTIVES**

Editor in chief:

Dragana Radojičić

Editor:

Ljiljana Gavrilović

Editorial board:

Gojko Subotić, Radost Ivanova, Natalija Puškareva, Elena Uzeneva, Elephterios Alexakis,
Peter Slavkovsky, Sofija Miloradović, Bojan Žikić, Jelena Čvorović, Mladena Prelić

Secretary:

Marija Đokić

Accepted for publication by the reference of member of SASA Dimitrije Stefanović and
associate member of SASA Vojislav Stanovčić at the V session,
Department of Social Sciences SASA, Jun 14th 2005

BELGRADE 2005.

СРПСКА АКАДЕМИЈА НАУКА И УМЕТНОСТИ

ЕТНОГРАФСКИ ИНСТИТУТ
Зборник 21

**ЕТНОЛОГИЈА И АНТРОПОЛОГИЈА:
СТАЊЕ И ПЕРСПЕКТИВЕ**

Главни и одговорни уредник:

Драгана Радојичић

Уредник:

Љиљана Гавриловић

Уређивачки одбор:

Гојко Суботић, Радост Иванова, Наталија Пушкарева, Елена Узенева,
Елефтериос Алексакис, Петер Славковски, Софија Милорадовић, Бојан Жикић,
Јелена Чворовић, Младена Прелић

Секретар уредништва:

Марија Ђокић

Примљено на V седници Одељења друштвених наука САНУ
одржаној 14. јуна 2005. године на основу реферата
академика Димитрија Стефановића и дописног члана САНУ Војислава Становчића

БЕОГРАД 2005.

Издавач:
ЕТНОГРАФСКИ ИНСТИТУТ САНУ
Кнез Михаилова 35/III, Београд, тел. 011-636-804
eisanu@sanu.ac.yu

Рецензент:
академик Димитрије Стефановић
дописни члан САНУ Војислав Становчић

Лектор:
Софија Милорадовић

Превод на енглески:
Јелена Чворовић

Коректор:
Марија Ђокић

Штампа:
ЧИГОЈА ШТАМПА
Београд, Студентски трг 13
www.chigoja.co.yu
chigoja@eunet.yu

Тираж:
500 примерака

Штампање публикације финансирано је из средстава
Министарства науке и заштите животне средине Републике Србије

Део радова у овом Зборнику резултат је рада на пројектима: Традиционална култура Срба – системи представа, обреда и социјалних институција (бр. 2157), Савремена сеоска култура – путеви трансформација (бр. 1868) и Проблеми културног идентитета становништва савремене Србије (бр. 1644), које је у целини финансирало МНЗЖС РС.

CIP – Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

39(082)
316.7(082)
39(497)(082)
316.7(497.11)(082)

Етнологија и антропологија: стање и перспективе / главни и одговорни уредник Драгана Радојичић ; уредник Љиљана Гавриловић. - Београд : Етнографски институт САНУ, 2005 (Београд, Чигоја штампа). - 287 стр. ; 24 см. - (Зборник / Српска академија наука и уметности, Етнографски институт, ISSN 0351-1499 ; 21)

На спор. насл. стр.: *Ethnology and Anthropology: contemporary standigns and perspectives.* - Према подацима у тексту, зборник садржи радове са истоименог међународног научног скупа, одржаног у Београду децембра 2004. - Тираж 500. - Напомене и библиографске референце уз сваки рад. - *Summaries.*

ISBN 86-7587-032-9

1. Радојичић Драгана

а) Етнологија - Зборници б) Антропологија - Зборници

COBISS.SR-ID 123762444

Садржај

Summary

Уводна реч	5
<i>Драгана Радојичић</i> , Етнологија и антропологија: стање и перспективе	7
<i>Иван Ковачевић</i> , Из етнологије у антропологију (Српска етнологија у последње три деценије 1975-2005.)	11
<i>Ivan Kovačević</i> , Ethnology en Route for Anthropology Serbian Ethnology During the Past Three Decades 1975-2005	19
<i>Радост Иванова</i> , Бугарска етнологија – стање и перспективе	21
<i>Radost Ivanova</i> , Bulgarian Ethnology – Conditions and Perspectives	27
<i>Инес Прица</i> , Аутори, заступници, пресудителји – Хрватска етнологија у паралелизмима постсоцијалистичког контекста	29
<i>Ines Prica</i> , Authors, Representatives, Adjudicators: Croatian Ethnology in Post-Socialist Context	44
<i>Лидија Вујачић</i> , Етнологија и антропологија у Црној Гори – институционални и професионални оквири	45
<i>Lidija Vujačić</i> , Ethnology and Anthropology in Montenegro – Institutional and Professional Framework	53
<i>Гордана Благојевић</i> , О лаографији и антропологији у Грчкој	55
<i>Gordana Blagojević</i> , Laography and Anthropology in Greece	65
<i>Загорка Голубовић</i> , Интердисциплинарни приступ и однос антропологије и етнологије	67
<i>Zagorka Golubović</i> , Interdisciplinary Approach: the Relationship Between Anthropology and Ethnology	75
<i>Александар Бошковић</i> , Антропологија и сродне науке – методологије и перспективе	77
<i>Aleksandar Bošković</i> , Anthropology and Related Sciences – Methodologies and Perspectives	85
<i>Александар Палавестра</i> , Добросуседско немешање – Српска археологија и етнологија	87
<i>Aleksandar Palavestra</i> , Good-Neighbourly Uninvolvement. Serbian Archaeology and Ethnology	95
<i>Јелена Чворовић</i> , Примена еволуционе теорије у антропологији	97

<i>Jelena Čvorović</i> , Evolutionary Theory in Anthropology	107
<i>Ђуро Шушњић</i> , Антропологија религије и социологија религије	109
<i>Djuro Šusnjić</i> , Anthropology of Religion and Sociology of Religion	114
<i>Драгана Радојичић</i> , Архивски извори у реконструкцији живота	115
<i>Dragana Radojičić</i> , Archives Sources: a Tool Meant for Time Reconstruction ..	121
<i>Зорица Ивановић</i> , Терен антропологије и теренско истраживање пре и после критике репрезентације	123
<i>Zorica Ivanović</i> , The Field of Anthropology and Fieldwork Before and After the Critiques of Representation	141
<i>Љиљана Гавриловић</i> , Прелудијум за антропологију медија	143
<i>Ljiljana Gavrilović</i> , Prelude for Anthropology of Media	150
<i>Ивица Тодоровић</i> , Приоритети савремене етнолошко-антрополошке науке у Србији	151
<i>Ivica Todorović</i> , Priorities of Contemporary Ethnology/Anthropology in Serbia	162
<i>Александра Павићевић</i> , Идентитет етнологије и (не)оствареност антропологије	163
<i>Aleksandra Pavićević</i> , Identity of Ethnology and Unfeasibility of Anthropology	172
<i>Илдико Ердеи</i> , „Очи зелене као долари“ – Антропологија потрошње у Србији у транзицији	173
<i>Ildiko Erdei</i> , ”Eyes Green Like Dollars“ – Anthropology of Consumption in Serbia During the Transition Period	186
<i>Мирослава Лукић Крстановић</i> , Читање популарне културе: Музичке сцене у идеолошком промету	187
<i>Miroslava Lukić Krstanović</i> , Readings in Popular Culture – Musical Scenes in Ideological Turnover	197
<i>Младена Прелић</i> , Неки проблеми проучавања етничитета/етничког идентитета у културној антропологији	199
<i>Mladena Prelić</i> , A Few Problems Concerning Studies on Ethnicity/Ethnic Identity in Cultural Anthropology	207
<i>Мирјана Павловић</i> , Глобализација и регионални културни идентитет	209
<i>Mirjana Pavlović</i> , Globalization and Regional Cultural Identity	217
<i>Мирослава Малешевић</i> , Традиција у транзицији: У потрази за „још старијим и лепшим“ идентитетом	219
<i>Miroslava Malešević</i> , Tradition in Transition: In a Search for New, ”More Ancient and More Beautiful“ Identity	234

<i>Биљана Сикимић</i> , Изазов теренског рада – Етнолингвистика или антрополошка лингвистика?	235
<i>Biljana Sikimić</i> , Fieldwork Challenges – Ethno-Linguistics or Linguistic Anthropology?	244
<i>Драгана Антонијевић</i> , Антропологија фолклора – перспективе истраживања	245
<i>Dragana Antonijević</i> , Anthropology of Folklore – Perspectives	251
<i>Владимир Рубић</i> , Основе наставе из предмета Примењена етнологија: перспективе развоја	253
<i>Vladimir Ribić</i> , Development Perspectives of Applied Ethnology: the Course Basics	261
<i>Весна Марјановић</i> , Улога етнографских музеја и збирки у XXI веку – време прошло, време садашње, време будуће	263
<i>Vesna Marjanović</i> , Role of Ethnographic Museums and Collections in the 21 st Century	272
<i>Александар Крел</i> , Од етнографског ка антрополошком приступу проучавању дечјих игара у Србији	273
<i>Aleksandar Krel</i> , From Ethnographic to Anthropological Research of Children’s Games in Serbia	279
Коментари и дискусија	
<i>Драгана Антонијевић</i>	281
<i>Живка Ромелић и Љиљана Тојага-Васић</i>	283
<i>Марко Стојановић</i>	285

Уводна реч

Улазак у нови циклус истраживања претпостављао је преиспитивање досадашњег рада и постављање параметара како за теоријско-методолошку поставку, тако и за одабир тема новог циклуса истраживања.

Радови у Зборнику настојали су да укажу на неке од конкретних проблема са којима се етнологија данас сусреће и да предложи могућа решења у смислу дугорочног пројектовања рада, пре свега будућих фаза истраживања у институцијама које се баве етнолошким истраживањима као и сродним институцијама.

Овај Зборник радова даје реалну слику не само стања у савременој етнологији/антропологији код нас и у земљама које нас окружују, него и перспективе њеног даљег развоја. Изразити ауторски печат и супротстављени ставови појединих аутора показују да је у науци у току процес превирања и поновног дефинисања, што је одраз не само односа у нашем друштву, него и сличних процеса који се током последњих 15-так година одвијају и у оквиру етнологије/антропологије у свету.

Уредништво

Драгана Радојичић
Етнографски институт САНУ
Београд

Етнологија и антропологија: стање и перспективе

Чини ми посебну част и задовољство што после дуже паузе, у оквиру издавачке делатности Етнографског института САНУ, поново покрећемо публикацију под називом Зборник радова ЕИ САНУ.

Од Доситеја Обрадовића и Вука Караџића, преко Друштва србске словесности, затим Српског ученог друштва, до закона о оснивању Српске академије 1886. године, у коме је прописан и рад на „истраживању етнографском Срба и српског суседства“, па до заслуга које припадају Ј. Цвијићу, Т. Р. Ђорђевићу и Ј. Ердељановићу, као и њиховим претходницима, сарадницима и следбеницима, те до иницијативе председника САНУ Александра Белића, а на основу реферата дописног члана САНУ Војислава Радовановића, 1947. године донета је одлука о оснивању Етнографског института САНУ.

Институт је основан са задатком да „организује систематско и планско проучавање насеља и порекла становништва, народног живота, обичаја и веровања, као и фолклора у нашој земљи и код наших народа“.

Захваљујући напору и настојању свих који су до сада уложили велики труд и своја умећа у развој Института, ми смо вечерас овде на отварању међународног научног скупа *Етнологија и антропологија: стање и перспективе*.

Овај научни скуп организован је поводом завршне године рада на пројектима ЕИ САНУ: *Традиционална култура Срба – системи представа, обреда и социјалних институција* и *Савремена сеоска и градска култура – путеви трансформација*, које финансира Министарство науке и заштитне животне средине Републике Србије.

Улазак у нови циклус пројеката намеће преиспитивање досадашњег рада и постављање параметара – како за теоријско-методолошку поставку, тако и за одабир тема новог циклуса истраживања.

Резултати проучавања културе, идентитета, система вредности и принципа на којима се заснивају друштвени односи у мултикултуралном српском

друштву директно су применљиви кроз правну, политичку, медијску и едукативну интервенцију. Због тога је неопходно да се у периоду транзиције успоставе критеријуми за савремена испитивања културне слике нашег друштва, као основе свих наредних истраживачких пројеката, чиме се поставља и основа за разраду дугорочних стратегија деловања – усмерених на стабилизацију опште културне слике, а тиме и друштва у целини. Успостављање контаката ради уклапања у будућа истраживања у оквиру регије неопходан је услов за културну и научну интеграцију у европске токове.

Етнографски институт САНУ је установа од националног значаја и једина научна установа у Србији и Црној Гори, која се бави проучавањем, неговањем, и чувањем културне традиције Срба. Истраживања Института укључена су у савремене светске научне токове, што подразумева проучавање актуелних друштвених и културних појава као што су: породични односи, генеалогичка историја, култура младих, узајамни утицаји савремене и традиционалне културе итд.

Једна од основних тема односи се на проучавање Срба у суседним, европским и прекоокеанским земљама, проучавање мањина на тлу Србије, као и на истраживања избеглица. Резултате истраживања наши истраживачи презентују на научним скуповима у земљи и иностранству, а објављују у часописима: Гласник ЕИ САНУ, Зборник радова ЕИ САНУ и Посебна монографска и друга издања ЕИ САНУ, која су позната широј научној и стручној јавности и која се дистрибуирају у више од 70 земаља широм света.

Традиционалне културе и знања могу представљати значајан замајак економског развоја, али пре свега у оним срединама које имају високу свест о тим вредностима.

Трудом запослених, Институт је за више од пола века стекао висок углед у европској етнологији, постао је битан елемент у развоју културе српског народа и биће научна ризница у пуном смислу те речи. Надамо се да ће без обзира на недаће и потешкоће са којима се истраживачи у свом послу сусрећу, Институт развијати свој научни потенцијал, подмладак, као и сарадњу са појединцима и сродним установама у земљи и иностранству, и кроз организовање научних скупова на којима се окупљају научници из сродних научних дисциплина, а тиме дати значајан допринос – поред осталог – сагледавању културних промена у земљи и окружењу.

Целокупни рад Института усмерен је ка актуелним проблемима, што се огледа у развоју савремене српске етнологије и антропологије, а све то кроз издавачку делатност, бројне трибине, теренски рад, научне скупове, међународну сарадњу (Бугарска академија наука) уз постизање значајних резултата, уз улагање напора да прошири подручје етнологских истраживања и комуникацију са сродним наукама. Досадашњи рад је добра основа за будућа истраживања етничке слике Србије, која би била усмерена на представљање културне стварности и изнајмавање путева њене стабилности.

Радови у Зборнику радова ЕИ САНУ 21 указују на могућа решења актуелних тема будућих фаза истраживања у институцијама које се баве овом

проблематиком, и има велики значај за очување националног идентитета у процесу транзиције.

Иван Ковачевић

Одељење за етнологију и антропологију
Филозофски факултет
Београд

ИЗ ЕТНОЛОГИЈЕ У АНТРОПОЛОГИЈУ

(Српска етнологија у последње
три деценије 1975-2005.)

Три деценије (1975-2005) су у српској етнологији у потпуности промениле садржај дисциплине у предметном (проблемском) и методолошком смислу. Традиционална етнологија, зачета у деветнаестовековном романтизму, која је као аветињски сурвивал трајала током прве три четвртине 20. века, постепено је нестајала, да би на прелазу у нови миленијум остала присутна у аматерском или полуаматерском домену љубитеља традиције и старина или старијих музеалаца. *Main Stream* српске етнологије, оличен у високошколским и научним установама, учинио је заокрет који је у центар интересовања поставио модерно друштво и неке његове сегменте који нису били у директном фокусу деветнаестовековне етнологије, као што су идеологија и политика, економија, урбани живот, глобализација итд., а ако се и бави традицијским моделима, то чини на начин који је у светској науци елабориран у 20. веку и темељно преиспитиван последње две деценије.

1. Корени стања

19. век и прва половина 20. века

А) Романтичарски корени

национални задаци – реализација у Првом светском рату.

Романтичарски корени српске етнологије пресудно су детерминисали њене задатке, као и њен замах и сутон који произилазе из остваривања тих задатака, са једне стране, и престанка самог постојања тих задатака у

Кључне речи:

етнологија,
антропологизација,
крај 20. века,
сцијентификација,
предмет науке.

социјалном окружењу, са друге стране. Настала директно на основама идеологије „Уједиње-не омладине спрске“, а посредно и на првој романтичарској линији код Срба: Грим – Копитар – Карацић, етнологија је имала задатак да обезбеди научни основ „ослобођења и уједињења српских земаља“. Постављање граница ослобођења и уједињења било је основ сакупљања сваке етнографске грађе, чији карактер и треба да одреди територију која је предмет националне пропаганде или њене реализације.¹

Б) Између два светска рата

губитак националног задатка – време теоријске и методолошке обамрлости – бављење пуким бесмислицама.

Балкански ратови и резултати Првог светског рата учинили су да „све српске земље“ буду у једној држави, што значи да је посао за који је етнологија конституисана, уз њену помоћ, и обављен. Трагови пређашњег национално-политичког задатка очитовали су се само у преобликованој и карикатуралној форми оправдавања и „научног“ утемељења династичке идеологије југословенства.² Поставило се питање шта да ради етнологија која сакупља грађу о свом сопственом народу, када је смисао сакупљања те грађе, борба за територијално и државно обједињење народа, престао да постоји.

Главни носиоци етнологије, интелектуално формирану у периоду њеног конституисања, тј. пре Првог светског рата, било да су и сами учествовали у завршној фази испуњења националног задатка (нпр. на версајској конференцији о разграничењу) или не,³ били су после 1919. године у могућности да се окрену модерним етнолошким и антрополошким научним методама, насталим крајем 19. и почетком 20. века, с обзиром на то да је ваннаучни посао обављен и да је окретање интерпретативним поступцима био једини пут сцијентификације. То значи да је одговор на питање *докле се простиру културни елементи које сматрамо нашим* изгубио на политичком и социјалном значају, и да се једино може отворити друга врста питања о томе зашто и како су те појаве настале и које потребе задовољавају, уз учење и овладавање дифузионистичким или функционалистичким поступком, будући да је еволуционистичко интерпретирање културе већ припадало историји идеја. Једна полемичка расправа главних носилаца етнологије између два светска рата⁴ показала је бар полувековни заостатак у односу на светску науку, која је у том тренутку већ јасно формулисала и питања дифузије културних елемената и питање њихове функције, као и

¹ Иван Ковачевић, *Историја српске етнологије 2*, Правци и одломци, Београд 2001, 147-148; исто и у: Мирјана Прошић-Дворнић, *Поговор у: Ђурђица Петровић, Од пуста до златовега*, Београд 2003, 386.

² Никола Павковић, *Етнополитички погледи Јована Ердељановића*, ГЕИ САНУ, XLIV, Београд 1995.

³ Љубинка Трговчевић, *Научници Србије и стварање југословенске државе*, Београд 1986.

⁴ О прамоноистичком или еволуционистичком пореклу и развоју религије: Тихомир Ђорђевић, *Најстарија религија*, Београд 1933, и Јован Ердељановић, *О почецима вере и другим етнолошким проблемима*, Београд 1938.

целокупну проблематику односа културе и личности. Једном речју, требало је сести у клупу и учити азбуку научног објашњења. Уместо тога, дошло је до потпуне теоријске и методолошке обамрлости. Технике прикупљања података остале су на нивоу стручно усмераваних аматера који су живели у испитиваним срединама, са једне стране, и амбулантно-путничког теренског рада, са друге. Интерпретативна наука, којом је требало напорно овладавати, замењена је прегруписавањем података о обичајима, веровањима итд. У етнографским монографијама грађа је била распоређена једним редоследом, да би се онда из њих извличили подаци о неком микрокултурном елементу, поређали се један за другим и тако би се добила „научна расправа“. Радови тог типа су још крајем 19. века, током порођајних процеса етнологије код Јужних Словена, названи „механичким беспослицама“⁵. И поред тог раног упозорења, доступног на разумљивом језику, такав тип „научне расправе“ остао је крајњи домет етнологије између два светска рата. Стога и не чуди што је трагање за „старијим религијским слојевима“, без обзира на то колико успешно и настало ван етнолошког образовног тока, представљало врх интерпретативне етнологије још задуго после Другог светског рата.

2. Од Другог светског рата до 1975.

неуспех марксизма у српској етнологији – континуитет методолошког и теоријског неиновирања

Почетак Другог светског рата етнологија је сачекала у стању хибернације и потпуног одсуства било какве рецепције сазнања модерне антрополошке науке у свету. Завршетак рата је донео долазак нове идеологије, која је у свом саставу имала и сектор еволуције друштвених установа (породице морала, религије) – преузет из раног еволуционизма 19. века, што се директно тицало етнологије. Теоријска невиност етнологије, као последица одсуства теоријског и методолошког образовања, могла је да буде плодно тло за развој брзих и простих објашњења какве је нудио дијалектички материјализам. Међутим, ограничавајући фактор дијалектичког материјализма састојао се у томе што је „све већ објашњено“, друштвене науке (социологија и антропологија) су „грађанске“ и самим тим непотребне, те би снажнија рецепција марксизма заправо докинула саму дисциплину, што се и десило у неким земљама социјализма – где је етнологија са академског нивоа редукована на институски ниво. Агресивни марксизам, са интерпретативним идеолошким императивом, још више је гурнуо етнологе, и онако методолошки и теоријски неедуковане, у правцу континуитета бављења „народном културом“ на нивоу самодоволне дескрипције.⁶

Индустријализација и егзодус сеоског становништва у градове довели су до тога да се етнологима предмет проучавања налазио у бекству са локација на којима су га налазили скоро читав један век. Тај процес је довео до додатне „примитивизације“ етнологије, која се огледа у преференцији појединачног сеоског порекла за бављење етнологијом, чиме се какво-такво систематско прикуп-

⁵ И. Ковачевић, н. д, 137.

⁶ М. Прошић-Дворнић, н. д, 386-387.

љање грађе замењује писањем етнографије на основу примарног искуства. У томе су предњачили етнологи на положајима који су омогућавали усмеравање целокупне дисциплине.⁷ У том периоду је сеоско порекло било гарант успешног бављења етнологијом, а примарно искуство преточено у етнографију – образац научног рада и стицања академских звања.

Апендиксални карактер апликације дијалектичког материјализма у српској етнологији, готово на нивоу појединачног случаја⁸, са једне стране, и примитивизација, која је резултирала све мањом и све лошијом етнографијом, са друге стране, довели су до стања из кога су излази само на бочним странама, с обзиром на то да су главна врата, врата светске антропологије, која је у међувремену – уз дифузиону и функционалну анализу, анализу односа културе и личности – била обogaћена за структуралну анализу, била и даље потпуно затворена на академском, а делимично и на општем социјалном нивоу.

3. Стање 1975.

„етногенеза“ и „етнички“ процеси – аматерска компаративна митологија – културноисторијски приступ – правна етнологија

У таквој ситуацији долази до оправданог и неоправданог, свесног и несвесног става о крају, нестајању, угрожености.

Почетком шездесетих година настаје антропологија на основама „хуманистичког марксизма“, уз доста утицаја правца „култура и личност“ у погледу успостављања антропологије као науке.⁹ Само је инхерентна неинтерпретативност конкретног учинила да се тако конципирана антропологија не прошири на упражњено поље, практично непостојеће, етнологије. Неспособност уочавања овог ограничења такве антропологије, са једне стране, и њена стварна актуалност, када је реч о релевантној светској литератури, били су фактори додатног страха да етнологија, онаква каква је, као дисциплина нема будућност.

Континуитет са идејом из 19. века о етничком карактеру културе као еманације „народног духа“, изврнуо се у бастардне текстове о „етничким карактеристима“, „етничким одредницама“, „етничком опредељењу“, при чему су најкарактеристичнији управо они о „етничким карактеристикама“ неког краја, регије, места са околином, општине и сл. У њима се полази од палеолингвистичких радова о првим становницима Балкана, да би се прешло на приказивање археолошких и историјских истраживања антике и средњег века одређене тери-

⁷ Из усмених казивања етнолога Ђурђице Петровић и Душана Дрљаче, који су и сами били жртве такве примитивизације. Види М. Прошић-Дворнић, н. д, 390. Усмено саопштење Д. Дрљаче дато је на самом симпозијуму, у дискусији поводом овог реферата.

⁸ Гордана Горунковић, *Еволуционистичко-марксистичка теорија у етнологијском поступку Штире Кулишића*, Зборник Филозофског факултета, серија А: Историјске науке, књ. XIX, Београд 1997, 373-385.

⁹ Загорка Пешић-Голубовић, *Проблеми савремене теорије личности*, Београд 1966; 3. Пешић-Голубовић, *Антропологија као друштвена наука*, Београд 1967.

торије и закључило приказом антропогеографског истраживања тога краја, уколико је неко из Цвијићеве школе такво истраживање учинио. Овакав преглед „етничких карактеристика“ разликује се од аматерских или полупрофесионалних општинских монографија, намењених поклонима у пригодним приликама, утолико што нема одељке о локалном партизанском одреду и социјалистичкој „изградњи“.

У проучавању обичаја и веровања, као стожерне теме српске етнологије – уз недостајање класичарске ерудиције као могуће бране, настају пансловенско пантеонство, присутно и код школованих етнолога, са једне стране, и пуки наивни реализам, са друге стране, где се у интрепретацији појединог обичаја етнокспликација изједначава са научним објашњењем.¹⁰

У ситуацији у којој је главни водоток затворен наслагама муља отварају се бочни путеви којима теку покушаји научног бављења етнолошким проблемима. На првом месту ради се о проучавању материјалне културе, првенствено одевања, где се услед немогућности сталног и опетованог описа једног те истог корпуса одевних предмета из деветнаестог века, одавно тезаурисаног у музејима, нужно кренуло у културно-историјско проучавање трансформација одређених предмета, за шта је било нужно овладавање занатом историчара, старим језицима и изворима који су на њима писани.¹¹ Сличан је пут правне етнологије, која се налазила између романтичарске историјске школе права прве половине 19. века и историје права, упуштајући се у историју правних институција у мери могућег језичког владања изворима¹², као и пут историјске анализе социјалних институција – такође лимитиран овладавањем историчарским занатом и неопходним језицима.¹³ Сва ова настојања представљају индиректну критику „народне културе“ као безвременске, а просторно експанзионе еманације „народног духа“.

4. Процеси антропологизације (1975-1990)

А) Нова методологија

утицај структуралне антропологије Леви-Строса и Едмунда Лича – структуралисти неетнолошке провенијенције – Rite de passage као обред прелаза српске етнологије – рецепција структуралног приступа међу традиционално едукованим етнологима

Насупрот оваквом стању домаће етнологије, српска научна јавност је већ почетком седамдесетих година 20. века била у прилици да се на разумљивим

¹⁰ И. Ковачевић, *Семиологија мита и ритуала*, књ. 1, Традиција, Београд 2001, 154-162; Душан Бандић, *Миленко Филиповић као истраживач народне религије Јужних Словена*, Поговор у књизи Миленко Филиповић, *Трачки коњаник*, Београд 1986, 346-347.

¹¹ Ђурђица Петровић, *Од пуста до златовеза*, Београд 2003.

¹² В. нпр. Никола Павковић, *Право прече куповине у обичајном праву Срба и Хрвата*, Студија из правне етнологије, Београд 1972.

¹³ В. нпр. текстове М. Филиповића о катуну (Симпозијум о средњовековном катуну, Сарајево 1963).

језицима упозна са важним делима светске антрополошке мисли (М. Мид, К. Леви-Строс, Б. Малиновски)¹⁴. У почетку ретко, а потом све фреквентније појављивање важних дела светске антропологије, у окружењу тадашње српске етнологије, само је повећавало уочљивост постојећег јаза. Истовремено су се појављивала и дела из опште лингвистике, дела која представљају основ за развој структуралне антропологије која је од друге половине 20. века постала водећи иновативни правац у светској науци,¹⁵ као и дела из семиологије, дисциплине настале из структуралне лингвистике и структуралне антропологије¹⁶. Превод Леви-Стросове „Структуралне антропологије“¹⁷ излази 1977. године, а што је још значајније, бар за рецепцију структуралне анализе у српској етнологији, књига Едмунда Лича „Култура и комуникација“, појављује се годину дана раније и врло брзо постаје прави приручник за употребу структуралне анализе.¹⁸

Нова, структурална антропологија, са императивним задатком објашњавања појава и са структурално-семиолошком анализом као средством научног објашњења, стигла је из окружења у српску етнологију у разним формама: као структурално истраживање обичаја, базирано на Леви-Стросу и Едмунду Личу (И. Ковачевић), као семиолошко проучавање модерне народне књижевности, назване „дивља књижевност“ (И. Чоловић), као истраживање фолклорних тесктова из угла руске семиотичке школе (Ј. Раденковић).¹⁹ Полазне претпоставке нове интерпретативне методологије врло брзо су акцептиране и аплициране од стране млађих етнолога (М. Прошић-Дворнић, Д. Бандић, М. Малешевић, Д. Братић, Д. Антонијевић и др.). Ванетнолошка едукација доносилаца структуралне антропологије условила је да се тек кроз њихову формалну и темељну етнологизацију (стицањем академских звања унутар етнологије), као и кроз центрифугално ширење основних методолошких постулата, формира *main stream* модернизације и сцијентификације српске етнологије. Једно од обележја овог периода јесте истраживање обреда прелаза, који су били добра показна вежба из које се види да:

- а) обичаји немају значење које зна свака стара баба и само је треба брзо, на време, за живота питати, тј. да се структура и значење обичаја налазе испод опажљивог нивоа и етноекспликације, и

¹⁴ Хронолошки: Claude Levi-Strauss, *Tužni tropi*, Zagreb, 1960; Клод Леви-Строс, *Дивља мисао*, Београд 1966; Margeret Mead, *Spol i temperament u tri primitivna društva*, Zagreb 1968; Бронислав Малиновски, *Магија, наука и религија*, Београд 1970; Едмунд Лич, *Клод Леви-Строс*, Београд 1972.

¹⁵ Роман Јакобсон, *Лингвистика и поетика*, Београд 1966; Фердинанд Де Сосир, *Општа лингвистика*, Београд 1969.

¹⁶ Ролан Барт, *Књижевност митологија семиологија*, Београд 1971; Умберто Еко, *Култура, информација, комуникација*, Београд 1973.

¹⁷ Cl. Levi-Strauss, *Strukturalna antropologija*, Zagreb, S.A. (1977).

¹⁸ Edmund Leach, *Culture and Communication. An introduction of the use of structuralist analysis in social anthropology*, Cambridge University Press, 1976, Српски превод 1983.

¹⁹ N. Pavković, D. Bandić, I. Kovačević, *Težnje i pravci razvoja Etnologije u SR Srbiji (1945-1983.)*, Zbornik 1. Kongresa jugoslovenskih etnologov in folkloristov, Ljubljana 1983, 115-116.

- б) да структурална анализа није само тешко разумљива и директно неапликативна мисао Клод Леви-Строса, већ и далеко разумљивије и иницијантима примереније уочавање елемената одвајања, извртања нормалности и поновног спајања.²⁰

Б) Нова поља – нови предмети

од најмањег меланезијског племена до метрополе – урбане теме – од првих радова до *main stream*-а – реформа наставе и нова концепција етнологије (антропологије) на Универзитету – симпозијуми Етнолошког друштва Србије и „Етнолошке свеске“ – етаблирање урбане етнологије у истраживачкој пракси Етнографског института САНУ

Акцептирање структуралне антропологије у било којој форми или мери нужно подразумева, осим прихватања експликације као основног задатка науке, кидање било каквих просторних или културних граница у одређивању предмета истраживања. Стога је „урбана“ тематика врло брзо постала саставни део бројних појединачних и колективних истраживачких пројеката. Први радови, који су у себи спајали „нову“ методологију (објашњавање) и нов „простор“ (модерну цивилизацију, град), односили су се на полагање испита на факултету, легенде о модним предметима или туристичким местима, пријем у пионирску организацију, одлазак индустријских радника у пензију, понашање у канцеларији, фабрички ритуал пуштања у погон производне траке, првомајску прославу у Београду, понашање фудбалских навијача.²¹

Тематика годишњих скупова Етнолошког друштва Србије током осамдесетих година и њихов садржај, где доминирају радови који настоје да објасне предмет изучавања, показују да је створена основа за премошћавање огромног временског, али и сазнајног јаза који је делио српску етнологију од светске науке. Реформа наставе на Универзитету, која је довела до потпуне несамерљивости програма из 1975. и 2005. године²², праћена и променом самог

²⁰ Радови Мирјане Прошић-Дворнић, Душана Бандића, Мирославе Малешевић, Добриле Брагић, Зорице Дивац и Едит Петровић о обредима прелаза неведени у: И. Ковачевић, *Семиологија мита и ритуала*, књ.2, Савремено друштво, Београд 2001, 17, нап.14, као и радови аутора овог текста: *Разбијање предмета као граница појединих фаза свадбеног ритуала*, Симпозијум „Сeosки дани Сретена Вукосављавића“, VII, Пријепоље 1979; *Урбани ритуали*, Култура, 52, Београд 1982; „*Воловска богомоља*“, ГЕМ 47, Београд 1983; *Одлазак у војску*, Етнолошке свеске VII, Београд-Топола, 1986.

²¹ Види И. Ковачевић, *Семиологија мита и ритуала 2*, Савремено друштво; Драгана Антонијевић, *Ритуал пуштања монтажне траке у погон у производњи Југа 55 ГВ*, Етнолошке свеске 7, Београд-Топола, 1986; Предраг Шарчевић, *Првомајске прославе у Београду (1893-1988)*, Токови 1, Београд 1990.

²² Илустрације ради, стручни предмети, а било их је 1975. године, само 4, звали су се Општа етнологија Југославије, Регионална етнологија Југославије, Општа етнологија и Посебна (регионална) етнологија. (Види М. Барјактаровић, *Катедра за етнологију*, у: Сто година Филозофског факултета, Београд 1963, 287-300). Промене током скоро три деценије (в. Н. Павковић, *Одељење за етнологију и антропологију*, у: Филозофски факултет 1838-1998, Београд 1998, 479-484), довеле су до најновије организације наставе у којој се предаје 21 обавезни стручни предмет и 11 изборних стручних предмета, као што су: Увод у етнологију и

назива наставне јединице – која сада садржи оба назива дисциплине (етнологија и антропологија), и пројекти Етнографског института са урбаном тематиком представљали су израз пуне институционализације „нове“ етнологије или антропологије.²³

5. Време антропологије (1990-2005)

Тематско и методолошко револуционисање етнологије у антропологију, тј. у антрополошку разноврсност, практично је завршено у претпоследњој деценији 20. века. Уместо архаичног полазишта, нове генерације су већ тада имале отворено широко и неструктурирано поље антропологије у свету – поље у коме се могу препознати индивидуална интересовања и домети. У овом периоду пад експликативног нивоа српске етнологије (антропологије) може бити узрокован само спољним узроцима, нпр. медиокритетским и аутодеструктивним постмодернизмом, који може послужити као позив два века старим вампирима да почиње нови пир. Међутим, свеже успомене на мизерну позицију у којој се српска етнологија налазила у епистемолошком, али и у социјалном смислу омогућиће брзо препознавање опасности коју носи лењошћу заводљива реетнографизација.

антропологију, Антропологија етницитета, Антропологија тела, Историја српске етнологије, Етнологија Африке, Антропологија друштва, Антропологија религије, Антропологија материјалне културе, Методологија етнологије и антропологије, Етнолошке и антрополошке теорије, Антропологија фолклора, Етнологија балканских друштава, Антропологија рода и сродства, Народна религија Срба, Политичка антропологија, Материјална култура Србије и Црне Горе, Урбана антропологија, Примењена етнологија итд.

²³ Превазиђена парцелизација (традиционално – савремено, сеоско – градско) може се илустровати на више начина али је довољно навести два. Један су дипломски радови на Одељењу за етнологију и антропологију, где доминирају теме које обрађују савремено доба, урбане и цивилизацијске појаве, у оној мери у којој је доминантно интересовање младих људи за свет који их окружује, а друго је поглед на најновију етнолошку и антрополошку стручну производњу, где се може видети да, нпр. у последњем броју Гласника ЕИ САНУ теме које носе број часописа су: интернет, гест фудбалера, проучавање медија, родне улоге код деце, однос фолклора и бирократије, идентитет фудбалског клуба, улична прослава Нове године у Београду, трансформација дечјих игара итд. (Гласник ЕИ САНУ LII, Београд 2004.)

Ivan Kovačević
Ethnology en Route for
Anthropology

(Serbian Ethnology During the
Past Three Decades 1975-2005)

Key words: ethnology, anthropology's impact, end of 20th
century, science, scientific subject.

The past three decades (1975-2005) have witnessed a total change in the content, perspectives and methodology in Serbian ethnological science. The traditional ethnology, founded under the influence of the 19th century Romanticism, persisted during the first three quarters of the 20th century; gradually, it ceased to exist, only to be found today among the amateurish and semi-amateurish scope of tradition – and antique fans and some senior museologists. The main stream of the Serbian ethnology, established at universities and scientific institutions, focuses on modern society and its segments such as: ideology and politics, economy, urban life, globalization etc. These topics were not directly dealt with in the 19th century ethnology. If, however, the main stream focuses on traditional models as well, they are handled in ways and manners that are already elaborated and inspected in world science in the 20th century.

Радост Иванова
Етнографски институт и музеј
Бугарска академија наука
Софија

Бугарска етнологија – стање и перспективе

Велике политичке и друштвене промене током деведесетих година 20. века озбиљно су се одразиле како на свакодневну бугарску културу, тако и на науку која је изучава. Предмет пажње овог прилога представљају основни правци у којима се развија бугарска етнологија. Од науке која се углавном бавила прошлосту, она треба убрзано да мења своју научно-практичну и теоријску оријентацију.

Проучавање традиције несумњиво остаје један од основних и важних циљева у истраживањима, али се не поима као „жива старина“, као културно наслеђе, већ као део целокупне савремене културе. У овом периоду је посебан акценат био стављен на савременост, на промене и дневна догађања. Брзо је превладан и дуготрајни изостанак проучавања мањинских и конфесионалних група. Учињени су и први кораци ка изучавању бугарске културе у иностранству. Те значајне промене у дисциплини установиле су и нове методе у етнолошком раду.

Политички прелом у Бугарској крајем осамдесетих и почетком деведесетих година 20. века отворио је пут великим променама. Догађаји током тих година потврдили су тенденцију нелинеарног развоја друштвених процеса, карактеристичну не само за Бугарску, него и за целу Југоисточну Европу¹. А то би значило да је прелазак у једно ново друштво прекинуо равномерни темпо социјалистичке

Кључне речи:

бугарска етнологија,
стање, перспективе,
традиција,
савременост,
свакодневна култура.

¹ К. Рот, *Народната култура на Југоисточна Европа в модерното време*, Български фолклор, кн. 1, София 1992, 45.

„изградње“, која је трајала 45 година, да би убрзао ток догађања.

Промењена друштвено-културна ситуација у земљи пружила је етнологији нову шансу. И она је морала да изађе из свог инертног – а у извесном смислу и регресивног стања у односу на неке претходне етапе. Још се није стишао тутањ масовних политичких протеста, а пред етнологијом су изникли проблеми промене, преоријентације праваца развоја дисциплине, новог почетка који је требало адекватно да одговори на нове захтеве времена. И више, неки етнологи нису чекали да догађаји постану историја, већ су кренули њиховим још топлим траговима. Тако су преломни моменти у друштвеном развоју показали свој утицај и на промену која је предстојала етнологији.

Један летимичан поглед у прошлост, у етапу социјализма – која непосредно претходи, а у исто време и условљава промене, показује да је бугарска етнологија била окренута углавном ка прошлости. Дескриптивни приступ у истраживањима, који има снажне позиције у науци, одредио је и њен назив – *етнографија*. Није случајно што је тада етнографија била квалификована и институционализована као историјска дисциплина, а као главни сакупљачки и истраживачки центар оформљен је Етнографски институт и музеј при Бугарској академији наука. У истом том периоду термин *етнографија* – по традицији – наставља да се употребљава не само за радове који описују традиционалну културу, већ и за аналитичка истраживања. Са друге стране, од када је основан Институт за фолклор при Бугарској академији наука, 1974. године, термин *фолклористика* шири свој опсег у правцу истраживања целокупне традиционалне културе, а не само усменог и музичког уметничког стваралаштва. Институционална подела науке, која потиче од организационе борбе одређених личности на административним местима, продужава се до данас и претворена је у вештачку баријеру међу научницима.

Дуго задржавана у окриљу историје, етнологија је данас подељена између прошлости и садашњости. Суочена са реалношћу 21. века, она стоји пред дилемом: да ли треба да настави да истражује прошлост, наслеђену културу, која је више од једног века била предмет истраживања. Мој одговор је категорично *да*. Продужавање традиције у том погледу неопходно је, пре свега, због чињенице да је културна прошлост својеврсна „формула бесмртности“ (по Св. Захаријевој). Ма колико да неки народ, неко друштво има осећање да се јесте ослободило своје архаичности и традиције – оно свесно или не – носи културне моделе и стереотипе наслеђене из прошлости. У моментима кризе у друштву нормално је да народ потражи ослонац у свом историјском памћењу, у својој културној традицији.

Није без основа да се тенденцији спасавања и очувања прошлости супротстави следеће питање: да ли то води до покушаја да се заустави или успори прогрес друштва, да ли то води до оживљавања архаичних регресивних идеја потпиривања националистичких страсти. Нажалост, не може се тврдити да смо безбедни од таквих злоупотреба. Али то не значи да треба да се одрекнемо свог културног наслеђа.

По мени, не поставља се питање да ли да изучавамо културну прошлост или не, већ *како* да је изучавамо. И до данас у бугарској науци постоји следећи парадокс: етнологија изучава историју културе, но у исто време се не бави конкретним историјским подацима. Уместо тога, њих замењују уопштени подаци, који се најчешће везују уз крај 19. и почетак 20. века, то јест – уз време из кога датирају сећања најстаријих информатора, записана на терену. Овде ћу цитирати К. Рота који је, по мени, у праву када тврди да се „...народној култури не признаје квалитет конкретне историчности, она се разматра или као постојећа изван историје и времена, или... као неодређено смештена у 'златну епоху' Препорода... Овим својим, у основи неисторичним разматрањем народна култура се одсеца од савремености; она се редукује на један живописан фолклор, трансформише се у антипод модерног, пролази кроз вештачку селекцију и романтично прецењивање, после чега слободно може да буде искористићена за политичке и комерцијалне циљеве“.²

Тако, на питање *како треба изучавати традиционалну културу* није добровољно одговорити да она данас не постоји као систем, у чистом облику – што је банална констатација која се провлачи кроз скоро сва истраживања. Што пре треба схватити да традиција није везана са представом о једном непроменљивом, трајном културном знању које је формирано једном заувек, а задатак научника је да га тражи у прошлости³. Зато је посебно важно да се у приступу традиционалној култури обогате или промене методе истраживања у којима је основи захтев за документовањем и архивирањем посматраних појава у контексту целе савремене културе, као уважавање њеног процесуалног карактера. Истовремено, модерно доба поставља пред етнологију захтев за аналитичким и теоријским приступом предмету истраживања, као и за изучавањем важних и актуелних проблема који одговорају на потребе друштвене праксе.⁴

У светлости овде реченог постаје јасно да промена тачке гледишта на традиционалну културу ставља на дневни ред, пре свега, неопходност ширења и обогаћивања метода теренског рада.⁵ А тамо, на терену, истраживачки рад је сложен и тежак. Истраживач треба да посматра и изучава објективну реалност онакву каква је данас, да посматра целу културу не би ли открио традиционалне полуге које покрећу текуће друштвене процесе и појаве. Као образац у бугарској етнологији коришћени су, на пример, масовни политички протести и догађања која су их пратила, да би се открили традиционални или чак архаични културни стереотипи и модели који постају покретачка сила у савременом политичком животу.⁶

² Исто, 41.

³ М. Беновска – Сџбова, *Размисли вџрху методите за проучване на традиционната култура в сџвременността*, Етно-културолошки зборник, књ. IX, Сврљиг 2004, 30.

⁴ К. Рот, н. д, 46-47.

⁵ М. Беновска – Сџбова, н. д, 30.

⁶ Р. Иванова, *Сбогом динозаври, добре дошли крокодили*, Софија 1997, R. Ivanova, *Zbogom dinosauri, dobrodosli krokodili!* Etnologija promene, Beograd 2000.

Захтев за отпочињање истраживачког процеса савремености подразумева успостављање *посматрања* као основног теренског метода. Доскора у потпуности замењивано интервјуом и усменим анкетама међу најстаријим носиоцима традиције, посматрање је данас неопходно како за изучавање савремене културе, тако и за откривање традицијских механизма који су сакривени испод површинских слојева модерности. Разуме се, посматрање не искључује проширивање и обогаћивање до сада коришћених метода. Међу њима се посебно истиче аутобиографски метод, истраживачки дневник, као и писани извори етнографске информације (архиви, периодична издања, популарна литература и др.⁷ На фону доскора преовладавајућег схватања – да је етнографија призвана да спасе културну старину која нестаје, савременост је била потиснута у други план. Истраживања савремене културе у принципу нису недостајала, али су она углавном покривала питања места традиције у друштвеном животу, схваћене као нешто трајно и непроменљиво. Зато, уз мало изузетака, све до данас недостају значајни радови посвећени различитим професионалним, класним, конфесионалним и другим групама.⁸

Изучавање савремених културних појава и процеса после Другог светског рата било је могуће само у одређеним границама. Током периода социјализма хуманистичким наукама је диктирано да „доказују“ научним аргументима претходно заузете партијске ставове, повољне само за уске кругове људи, а понекад чак само за одређене личности. Можда је најупадљивији пример у том погледу био случај с такозваним „процесом препорода“: од научника је захтевано да научним аргументима докажу „бугарско“ порекло Турака у Бугарској, да би се остварила политичка идеја насилне замене њихових имена бугарским именима. То је био повод да се током 1989. године велике групе бугарских Турака иселе у Турску, што је остало познато под називом „велика екскурзија“. На срећу, политичке промене које су убрзо наступиле, крајем 1989. године, прекинуле су „процес препорода“, а са њиме су на ђубриште бачени и написани и ненаписани „радови“ у његову одбрану.

Не само што је савременост била предмет ограниченог научног интереса, већ се она разматрала и одвојено од традиције, са акцентом на процесима модернизације базиране на социјализму. Још су упорнији били покушаји обједињавања научних и политичких снага у изградњи једног новог социјалистичког обредног система, нове социјалистичке културе, очишћене од било какве религије, која нема ничег заједничког са капиталистичком прошлошћу Бугарске. У том смислу, садашњост не само да се није видела као процес развоја традиције, већ напротив – она је супротстављана реакционарној прошлости. Свесно је тражен прекид везе.

⁷ Д. Берто, *Биографичниот подход: методологиска стойност и перспективи*, Български фолклор кн. 2, София 1993, 18-29, Биографичниот подход, Български фолклор, кн. 6, София 1994; М. Беновска – Събкова, н. д, 32-33 и др.

⁸ Г. Симеонова, *Проблеми на кирило-методиевата празничност*, София 1993; Г. Симеонова, *Денят на Кирил и Методий*, София 1994; А. Анчев, *Армия и фолклор*, София 1995, и др.

После 1989. године неки етнологи су брзо преоријентисали на нове реалности – на актуелне друштвене проблеме. Тај аспект истраживачког рада посебно је важан – како због стварности која се убрзано мења – тако и због могућности да се овај рад укључи у решавање проблема савремене друштвенополитичке праксе. У овом светлу био је и мој покушај да анализирам појаве протеста после новембра 1989. године,⁹ као и нека истраживања мојих колега.¹⁰

Процес преоријентације бугарске етнологије не своди се током последњих година само на изучавање појава директно повезаних са немирним годинама политичких протеста. Он се постепено шири и на друге актуелне културне појаве које погађају Бугаре током тешког преласка на демократију. То су, на пример, проблеми адаптације људи на нову стварност и ослонац који траже у традицији да би сачували главу.¹¹ То су и проблеми уметничких форми културе итд.

Постоји и други правац у бугарској етнологији, за који се може рећи да је нов; то је истраживање етничких, конфесионалних и других група становништва. Политичка ситуација у земљи до 1989. године није тим групама дозвољавала да од других Бугара буду одвојене по етничким и религиозним ознакама. У том смислу није било могуће публикување објективних научних истраживања, осим ако ти радови нису следили политику коју је налагала Бугарска комунистичка партија. Већ сам раније споменула „процес обнове“ чији је циљ био да докаже једнородни етнички састав бугарске нације. На срећу, мали број бугарских научника бавио се „научним“ поткрепљивањем те, у суштини, политичке тезе.

Мала количина радова посвећених култури етничких заједница у прошлости дугује се, између осталог, етноцентризму у бугарској етнологији. Још током свог образовања млади етнологи су били усмеравани на истраживања сопствене културне традиције, на „своје“, а на „туђе“ се гледало са великом дозом омаловажавања. Зато је током последњих година тај дуго спречавани интерес за „туђе“ нашао међу нама свој израз у низу публикација које се односе на културу Цигана, Каракачана, бугарских алиана, Јевреја, Јермена, Грка и других.¹² Данас је култура етничких и конфесионалних група један од приоритетних проблема бугарских етнолога. Тежња за изучавањем тих група чак је достигла такве размере да су у извесном смислу постали занемарени проблеми већине.

Нажалост, треба признати да је бугарска етнологија заостала у још једној сфери – у сфери изучавања културе Бугара у иностранству. Заостајање у том погледу посебно је упадљиво на фону велике сакупљачке и научноистраживачке

⁹ Р. Иванова, н. д, Софија 1997; R. Ivanova, н. д, Beograd 2000.

¹⁰ *От лумпена до гражданина*, Софија 1997; *Градът и фолклорът*, Български фолклор кн. 3, 1993; *Политика и фолклор*, Български фолклор, кн. 4, Софија 1993, и др.

¹¹ М. Беновска – Събкова, *Политически преход и всекидневна култура*. Софија 2001.

¹² И. Георгиева, *Българските алиани*, Софија 1991; Е. Марушиакова, В. Попов, *Циганите в България*, Софија 1993; Е. Марушиакова, В. Попов, *Студии романи*, т. 1-2; т. 3-4; т. 5-6. Софија 1995/1997/1998; Ж. Пимпирева, *Каракачаните в България*, Софија 1995; Е. Мицева, *Арменците в България – култура и идентичност*, Софија 2001, и многи други.

активности у земљама у окружењу (Грчка, Турска, Румунија, Македонија, Србија и Црна Гора, Хрватска и др.). Међутим, тешко да се питање проучавања Бугара у иностранству може решити само истицањем неопходности, у условима када су такви пројекти веома скупи и не могу се реализовати у оквиру Академије. Коначно, чине се покушаји да се баријера на путу ка тим истраживањима сруши у низу докторских дисертација посвећених Бугарима у Словачкој, Турској, САД, Молдавији и др.¹³

У покушајима да се промене правци истраживања, као посебно погодан показао се нови поглед на социјалистичку стварност. Интересовање за тај проблем везано је како за неке европске пројекте, у којима учествују и бугарски етнологи, тако и за међународну конференцију на тему „Социјализам – реалност и илузије“,¹⁴ која је одржана у Софији 2002. године.

Последњих година отвориле су се могућности и за продубљивање једне слабо истражене области етнологије – а то су упоредна истраживања. Непознавање туђе културе – суседне или удаљеније – довело је неке бугарске етologe до погрешних закључака о уникалности и непоновљивости свога, онога што нема аналогију у туђем простору. Скоро јединствен повод да се погледа ка суседима били су међународни славистички и балканолошки конгреси, у вези са којима су се појавила и нека истраживања на упоредној основи. Ипак, за многе етologe је култура ван бугарских граница остајала *terra incognita*, а културни дијалог са Европом није постојао ни путем директних контаката нити у научним истраживањима.

Током последњих година постали смо сведоци активирања сарадње између бугарских и страних етologa у форми различитих међународних пројеката. Није случајно што научни контакти са суседима претходе осталима. Овде желим да истакнем већ традиционалну сарадњу између бугарских и српских етologa, чији су резултат три одржане билатералне конференције, а материјали са тих конференција објављени су у зборницима. Добри контакти данас постоје и са румунским, македонским, руским, украјинским, молдавским и другим етнологима, као и са етнологима из низа западноевропских земаља.

Отварање бугарске етнологије за научни дијалог са Европом и светом представља позитиван процес који ће и у будућности, вероватно, остати спор и тежак. Многобројни су и различити фактори који га отежавају. Пре свега, то је криза у друштву која директно утиче на развој етнологије. Поред недостатка финансијских средстава, етнологија треба да савлада и препреке на путу

¹³ *Българи по чешките земи*, Софија 1994, С. Антова, *Българите в Словакия – аспекти на етнокултурната идентичност* (докторска дисертација), Софија 2004; М. Маева, *Етнокултурна идентичност на мигрирали български турци* (докторска дисертација), Софија 2004; М. Карамихова, *Американска мечта*, Софија 2004.

¹⁴ *Социализмът: Реалност и илузии*, Етнологични аспекти на всекидневната култура, Софија 2003.

сопственог развоја. Преосмишљавајући научно наслеђе, она треба да се суочи са проблемима свакодневне културе и да их решава адекватним приступима. Само промењена и преобразена етнологија може да одговори на потребе савремене друштвене праксе, а да не исече грану на којој седи.

Radost Ivanova

**Bulgarian Ethnology –
Conditions and Perspectives**

Key words: Bulgarian ethnology, conditions, perspectives,
tradition, current, everyday culture.

The political and social changes that affected Bulgaria during the 1990's greatly influenced everyday Bulgarian culture and the science of ethnology. Bulgarian ethnology mostly dealt with the past, but now the time has come to take steps toward the future, and change the scientific/practical and theoretical orientation of the discipline. Studying tradition remains one of the basic and important aims in every research, but tradition here is to be understood not as a "living antiquity" or passive cultural heritage but as a part of a contemporary culture. In this period, a special accent was put on current affairs, changes and everyday events. Likewise, it soon became possible to overcome the lack of studies about national and other minority groups. Initial steps have been made to study Bulgarian culture in foreign countries. All these important changes in the discipline established new methods in ethnology.

Ines Prica

Institut za etnologiju i folkloristiku
Zagreb

Autori, zastupnici, presuditelji

Hrvatska etnologija u paralelizmima
postsocijalističkog konteksta

Cilj priloga je osigurati „vodič“ kroz zadnjih petnaestak godina znanstvene proizvodnje hrvatske etnologije, posebno ondje gdje se oblikovala kao odgovor na „proizvodnju povijesti“ na prostoru raspada zajedničke države i sustava jugoslavenskih etnologija. Upućuje se na važnost individualnog (pogotovo ženskog) autorstva kao na jednu od osnovnih karakteristika novije hrvatske etnologije, koja ne određuje samo način pisanja, tematski i metodološki izbor, nego seže do samoga sidrišta ove znanstvene prakse, konstrukcije odnosno autorizacije etnografske zbilje. Pitanje autorstva u svjetlu danas visoko problematiziranog *problema zastupanja* nastoji se prikazati polemičkim dijalogom s jednim mogućim čitanjem ovih tekstova.

Željela bih prvo pozdraviti kolege¹ koje nisam vidjela dugu niz godina i za koje me vežu profesionalna i ljudska sjećanja na formativno razdoblje našega budućeg znanstvenog ostvarenja. Iako se i nadalje ne smatram tipičnim predstavnikom ijedne etnološke škole mišljenja niti pak nacionalne etnološke tradicije, želim izraziti svoj dug etnološkom ozračju osamdesetih godina prošloga stoljeća, kada mi je, na istome ovom geografskom mjestu, i uz savladive akademske otpore, uspjelo „prokrijumča-

Ključne riječi:

hrvatska
etnografija rata,
žensko autorstvo,
postsocijalizam

¹ Tekst je prošireni i izmijenjeni referat održan na konferenciji „Etnologija i antropologija: stanje i perspektive“, u Beogradu, prosinca 2004. godine.

riti“ vlastito shvaćanje profesije koju dijelimo, uz olakšanje da moj posve slučajni upad u etnologiju ne mora nužno završiti u ropstvu stereotipnim temama i metodologijama². Etnologija vezana uz beogradsku katedru i Institut od sredine sedamdesetih do kraja osamdesetih godina svakako je bila jedna živa i nerutinirana, a u elementima čak i eksperimentalna znanstvena praksa, gdje mi je za svagda postala jasna presudna uloga individualnog, netipičnog i slučajnog u formiranju onoga što se naknadno proglašava paradigama, školama ili tendencijama. Stoga ni danas, bez obzira na zadatak koji mi je dodijeljen, oklijevam hrvatsku suvremenu etnologiju predstaviti na način koji bi govorio u prilog nekog jedinstvenog bilo disciplinarnog ili „nacionalnog duha“ ove znanstvene proizvodnje. Isto tako, bez obzira što nad njom i danas lebdi djelo jedne iznimno upečatljive znanstvene ličnosti, prije dvije godine preminule Dunje Rihtman Augustin, također se ne može govoriti niti o nekom paradigmatičkom žarištu iz kojega se koncentrično formira hijerarhija sljedbenika. Sama je ova autorica, u svom posljednjem intervjuu i nekoj vrsti poslanice za buduće naraštaje, uputila na to kako je upravo nepostojanje jedinstvene i dominantne škole mišljenja, neautoritarnost pa čak i svojevrsna nesustavnost upravo ono što daje pogon ovoj etnološkoj zajednici. Pogotovo kada je riječ o istraživačkom kretanju zagrebačkog Instituta za etnologiju i folkloristiku, činjenica da ovdje „etnološka misao ne tendira školi niti se povodi za nekom školom teorijske misli“ upravo je glavnim uvjetom „diversifikacije tema i teorijskih pristupa te obilnije proizvodnje“ (usp. Muraj, 1998:114).

I nadalje se razvijajući mahom kao praksa, nazovimo to, „privedenih individua“, dakle načelno „samostojećih“ autorskih koncepcija povremeno skupljenih oko nekih zajedničkih, kad voljnih kad nevoljnih, projekata, hrvatska se etnologija odnedavno snažnije percipira i u svom rodnom karakteru. Prema jednoj oznaci labavog konsenzusa koji ovdje vlada, a koji ne inzistira na slozi oko ideje identiteta profesije, ispada da njome dugotrajno i uspješno vlada načelo „jedna žena jedna koncepcija etnologije“ (usp. Čapo Žmegač, 1997:192). Uzroke takvom policentričnom formiranju znanstvene zajednice možemo tražiti na različitim mjestima no sva bi vjerojatno upućivala na jedno zajedničko izvorište: kompleks epistemoloških, povijesnih i socijalnih okolnosti u kojima se, od polovice prošlog stoljeća – naročito u njegovom osmom desetljeću – odvijala njezina korjenita preobrazba. Modernizacijski projekt ovdje je podrazumijevao odlučno razračunavanje sa znanstvenom prošlošću, te je, u kontekstu tadašnjih jugoslavenskih etnologija, uspostavio svakako najradikalniji diskontinuitet između suvremenih uvida i etnološkog nasljeđa prve polovice stoljeća. Žustra kritika pojmovlja, metodologije i ciljeva lokalne akademski dominantne, kulturnopovijesne škole teče, uz to, paralelno s postavljanjem zahtjevno širokog, gotovo neomeđenog polja novoga interesa koji se prikrio u varljivo bezazlenom konceptu *kulturnog svakodnevlja*, pa će to istodobno otvaranje dvaju kritičkih „frontova“ rezultirati svojevrsnom oskudicom zakonitog znanstvenog aparata. U „razdoblju navodnih znakova“, privremene uporabe ambivalentnih, „sumnjivih“ ili novoskovanih pojmova, hrvatska istraživačko-kritička etnologija okreće se detekciji mnogobrojnih epistemoloških tradicija i „scena“ (anglosaksonske, njemačke, talijanske, ruske), koje nisu nosile samo različite nacionalne predznake nego i tragove tumačenja svojih lokalnih konteksta, pri-

² Instruktivnu podršku u tome mi je, kao i mnogima drugima, davao izvanstandardni etnolog, profesor i kolega Dušan Bandić.

donoseći eklektičnom ozračju i tentativnom karakteru znanstvenih zaključaka (usp. npr. Prica, 1991). Nadasve, specifičan tip uporabe teorije, koncentriran na začudnost tumačiteljskih efekata i raznolikost interpretacije, kao glavnog ishoda njezine primjene na *domaćem materijalu*, otvara prostor manjim tekstovima s jakom poantom i pečatom autorskog izbora, ostavljajući iza sebe praksu „zaokruživanja“ projektnih predmetnih područja na kojima bi se iscrpljivale anonimne generacije stručnjaka. Tekstovi „s imenom i prezimenom“ osnažuju stilske i književne aspekte te govor u prvom licu, čime se ovaj tip etnografije djelomično približava žanru publicističke, pa i esejističke dokumentaristike, odričući se zabrana ali i sigurnosti „transcedentalnog“ autoriteta discipline, pogotovo monolitnosti metodologije i „jedino pravih“ ciljeva, ali trpeći odonda i kritike koje će, u rasponu od „neznanstvenosti“, preko „pomodnosti teoretiziranja i izbora tema“, do završne „izdaje disciplinarnе biti“ (prigovor koji će je dočekati i u svom suvremenom neopozitivističkom recidivu), biti trajno ozračje njezina razvitka. Okrenuvši se izazovu kulturnog svakodnevlja, tzv. novoparadigmatska struja je u svojevrsnom, široko raspisanom „natječaju“ za pronalaženje i izbor koncepata u kojima bi se uvjerljivije prepoznavala, imenovala i tumačila skala fenomena tadašnjih kulturnih transformacija (a ne zadovoljavajući se floskulama o „modernizaciji, industrijalizaciji i urbanizaciji“), ne samo narušila tradicionalno shvaćanje etnološkog predmeta i metodologija, nego posljedično odustala i od samog imperativa tog „temelnog jedinstva“ koje se smatralo odlučnim za održanje identiteta discipline. Ovo je ujedno i proces koji će se uglavnom ustaliti pod nazivom njezine „antropologizacije“, iako polemika oko razlika i sličnosti, lokalne predodređenosti na pojedine tradicije mišljenja, a naročito nominalne i rasprave administrativnih preraspodjela ovdje i do danas traju. Jedan od razloga zbog kojeg modernizacijski projekt hrvatske etnologije tijekom socijalističkog razdoblja nije do kraja svrstiv niti u jednu konstitutivnu cjelinu antropološke discipline koja se može identificirati preko vlastite znanstvene tradicije (pa se ni antropologizacija nije nužno vršila pod egidom bilo kulturne ili socijalne antropologije), bio je u prethodno opisanoj praksi eksperimentalnog ispitivanja i kolažiranja djela, metodologija i koncepata iz različitih etnoloških i antropoloških tradicija. Također, teoretizacija struke, koju si nekolicina programatskih autora osamdesetih godina postavlja kao primarni zadatak (usp. Supek 1976, Rihtman Augustin 1974, 1976) naposljetku je poprimila relativno selektivni odnos prema „uvozu“ teorije. Na pozadini jasnog izjašnjavanja u korist njemačke kritičke škole (Čapo Žmegač, 1997a), osamdesetih godina prevladava oprez prema antropološkom strukturalizmu i semiotici, uslijed njihove navodne neprepoznatljivosti u odnosu na „europsko nasljeđe kojem nas vuče naš povijesni interes“ (Rihtman Augustin, 1987:126), čime je, unatoč snažnije kritičke recepcije američkog antropološkoga postmodernizma i kulturalnih studija od početka devedesetih, utabana staza jednog lokalno specifičnog, ali ujedno i tipičnog modernog razvitka europske etnologije.

Riječ je, kako se vidi, o kompleksnim okolnostima u kojima su se individualni znanstveni proboji odvijali u minimumu kako vanjskog tako i uz unutarnjeg konsenzusa, te uz maksimum zahtjeva raspodijeljenih na malu znanstvenu zajednicu, uvjeti pod kojima ispada da je svaki autor idealno samostalni nositelj jedne i to vlastito adaptirane (i adaptirane) koncepcije, pri čemu je, kako smo rekli, uglavnom riječ o autoricama budući je dominantno žensko autorstvo konstanta ove disciplinarnе proizvodnje u posljednjih tridesetak godina. No možda je upravo ova posljednja značajka razlog da

hrvatska etnologija, pogotovo kada je riječ o probicima na stranome terenu, može ponekad kome djelovati poput „ženske nogometne reprezentacije“, složno podijeljenih uloga na голу, centru, i s bokova (uz nevidljivu graju u svlačionici). Iste su, naime, okolnosti predmetom jednog unutarnjeg oblika kritike koja taj „ženski nered“ ne vidi isključivo u produktivnim nego katkad i u posve iscrpljujućim ishodima gustoga teorijskog naslojavanja kroz čije naslage više jedva da se može probiti „normalan“ etnografski tekst. Teorija je, kako se vidi, i to obrnuto od rodni stereotipa profesije koji ovoj spekulativnoj djelatnosti dodjeljuju muški predznak³, ovdje pripisana ženskom autorstvu, ali djelomično i s negativnim predznakom eklektične prakse premrežavanja koja se u sumi postavlja kao neka vrsta neumoljivog metateorijskog filtera, mada – kako glasi naličje ovog argumenta – ponekad samo krije svoju taktičku prirodu, površnost metodološke inovacije i privremenost socijalne prilagodljivosti⁴. Ovakav tip kritike proširen je naposljetku i izvan granica lokalne znanstvene zajednice, pogotovo zahvaljujući paradoksu da su krajem stoljeća najteže i najkontroverznije teme nametnute ozbiljnošću povijesnog trenutka, barem načete ako ne i privedene konzekvencama upravo iz ove navodno frivolne prakse.

S druge strane, zahvaljujući podijeljenim mišljenjima unutar tadašnje hrvatske etnologije o tomu što bi to uopće bio etnološki odgovor na hrvatsku ratnu svakodnevicu, tada nastaju vidljivije napukline i u nekad relativno koherentnom „ženskom pismu“ hrvatske etnologije, i to usuprot mišljenjima o timskom karakteru igre hrvatskog etnološkog „lobija“ devedesetih. Jedan je dio iznjedrio rizičan i mozaičan, subjektivističko-teoretični, fragmentarno-dokumentaristički diskurs iznenađujuće probitačne, ali kontroverzno i ispraćene i dočekane tzv. ratne etnografije⁵. Taj je korpus djela nekom, moglo bi se reći, izravnošću svoje zbunjenosti nad mogućim ishodima etnografskog pisanja sa problematičnih, povijesno kontroverznih mjesta svjetske kulture najčešće stavljan na racionalističku kušnju političko-znanstvene korektnosti, odnosno mjere proporcionalnosti iskustvene istine etnografije koja je ujedno ograničena parcijalnošću vlastita uvida (usp. Prica 1995, Povrzanović 2000). Drugi je pak dio krenuo anticipativnim putem tiših, etnološki klasičnijih te, uslijed lakše tekstualne prepoznatljivosti, i manje izazovnih poruka o teritorijalnome i povijesnom kontinuitetu nacionalne kulturne tradicije. Iscrpljujući se u proliferaciji standardnih, ali u hrvatskoj etnologiji gotovo potpuno zanemarenih monografskih djela o običajima i svekolikoj etnografiji Hrvata, ovdje je urgentnost ratnog trenutka prvenstveno prepoznata kao dug neraščišćene savjesti moderne hrvatske etnologije, pustog vremena koje je, u „luk-

³ Katherine Lutz misli da je „teorija zadobila rod“ stoga jer je češće vezana uz muško pisanje, dok se pod ženskim pisanjem uglavnom smatra opisivanje, skupljanje podataka i osoban uvid (usp. Lutz1995:251).

⁴ O tome sam podrobno raspravljala u: Prica 2004.

⁵ Riječ je ponajviše o tekstovima tzv. ratne etnografije (*Fear, Death, Resistance: An Ethnology of War, Croatia 1991-1992*, iz 1993.), ali i tekstovima nastalim kao odgovor na njezina domaća i međunarodna čitanja, u zborniku tekstova *War, Exile, Everyday Life*, 1996, te nizu radova objavljenih u koautorstvu i pod uredništvom američkog antropologa Briana Benneta u časopisu *Collegium Anthropologicum* 19/1, 1995). Nekoliko radova izrazito tematizira i sažima položaj domaćih „balkanskih“ etnologija u međunarodnoj proizvodnji znanja (vidi Čale Feldman, 1995; Čapo Žmegač, 2004; Povrzanović, 2000; Prica, 1995, 1995a, 2001).

suznoj“ kritici pozitivističkih i anakronih etničkih znanstvenih koncepata, izgubila nas-tojeći obdržati dostojanstveno mjesto tadašnje socijalističke znanstvene avangarde⁶. Taj svjesni ustupak, s obzirom na prethodno postavljene „dekonstrukcijske“ interese (usp. Muraj, 1996), bio je potaknut osjećajem vlastita *povijesnog duga*: zbog svojih kritičkih i teorijskih prioriteta ostvarivanih u atmosferi socijalnih i političkih pritisaka (usp. Rihtman-Auguštin 1992a), sada se činilo da je usput bagatelizirala svoj „svje-tovni“ imperativ rada na prikupljanju i uknjiženju nacionalne kulturne tradicije, zbog čega u povijesti ove struke u Hrvatskoj nisu nikad do tada stvorene „klasične“ et-nografske sinteze i monografije narodnog života⁷. Tako je logika hrvatskog etnološkog odgovora na događaje prve polovice devedesetih doista poprimila donekle „logističko“ obilježje. Brojna i velika djela koja nisu sugerirala samo kulturni kontinuitet nego, popularnim načinom pisanja, i kontinuitet čitateljstva u budućim vremenima mira, namijenjena za unutarnju recepciju, s druge strane, metodološki rastrzani, ne samo in-terdisciplinarni nego katkad i posve „nedisciplinirani“ tekstovi koji su pokušavali pro-tisnuti iskustvenu etnografiju kroz rešetke izvanjski ali i vlastito postavljenog reprezentacijskog tabua, opremljeni za međunarodno čitanje. Usprkos izrazito reflek-sivnog tona, kratkoročno, odnosno sinkronijski i situacijski postavljenog okvira, te iz-ravnosti i kompleksnosti pojedinih „parcijalnih istina“, odlika koje su umalo dovele do njegova preventivnog uklanjanja u uvjetima dogovorene etnološke retorike u stanju krize, potonji je segment bio, i još je uvijek, podložniji dubinskom i katkad bolnom preispitivanju, ali time i upućen vitalnijem dijalogu koji se, na planu tada često evo-ciranih prosudbi odnosa znanstvene savjesti i nacionalne svijesti ili „besvijesti“, rado zaustavljao na tako prigodnom uzorku kakva je etnografija pisana s jedne strane „et-ničkoga rata“. No uzorku je za laboratorijski čist karakter smetala upravo ona „ženska“, nejasna priroda, ekscesivnost pisma kombinirana s neodlučnošću oko krajnjih odnosno upotrebljivih zaključaka, epistemološka hipersenzibiliziranost, ili čak „hipohondrija“, presječena neoklijevajućom izravnošću dokumenta, jasno izrečena svijest o subjektiv-nosti, političkom opterećenju i suženosti uvida plasirana u objektivističke „zdravora-zumske“ žargone u kojima nikad, bez „viška“ i iznude kritičarskih pozicija, nije mogla biti pročitana. Činjenica da je zbog ovakvih odlika naposljetku uglavnom prihvaćena u *postmodernističkom paketu*, omogućila je njezin razmjerni proboj na eksperimentalni-jim međunarodnim odsjecima koji su ispitivali posljedice općeg povlačenja univerzal-ističkih znanstvenih projekcija u pojedine *lokacije kulture*, ali u sličnoj mjeri u kojoj je, na odsjecima jednostavno gladnim jasnih i „moderiranih“ informacija o uzburkanoj i kompliciranoj „jugoistočnoj Europi“, oblikovala i jedan oblik racionalističke idiosink-razije. Riječ je uglavnom o pokušajima da se ovdje izričito iščitaju etnocentrične „do-

⁶ U skladu s tendencijom preispitivanja vlastite tradicije «netnički» zasnovanih, kako tradicionalnih tako i djela moderne hrvatske etnologije početkom devedesetih, a pojačani raspravama o akademskim reformama, obnavljaju se pokušaji „čišćenja“ etnologije od nametnika njezine kompromisne znanstvene povijesti, te ponovno raspravlja o „biti“ ove discipline, navodno narušene interdisciplinarnošću i odustajanjem od vlastitih početnih načela (usp. Belaj, 1989; Čapo Žmegač, 1991, 1994).

⁷ Hrvatska produkcija devedesetih iz Instituta za etnologiju i folkloristiku billježi snažne napore da se odgovori na ovaj izazov, sa što manje ustupaka „staroj školi“ ali ipak na znanstveno-popularni način (usp. Čapo Žmegač 1997a, Čapo Žmegač et al. 1998; Lozica, 1997; Rihtman Auguštin, 1992; Vitez et al. 2000).

morodne poruke“ zakukuljene pod okriljem ovoga *mutnog* i „antiznanstvenog“, ali i prilično *uglednog* post-antropološkog projekta čije iznalaske poraznih hegemonijskih efekata parcijalnih znanstvenih interesa stoljećima prikrivanih alibijem objektivnosti i univerzalnog racionalizma, nije bilo moguće jednostavno zanemariti.

Stješnjena „između destrukcije i dekonstrukcije“ ratna je etnografija, suprotstavljajući glasove neposrednog iskustva zbilje elitnim znanstvenim kategorijama „bezidentitetnosti“, uzdrmala i mnoge ugledne modernističke koncepte kritičke građanske etnologije druge polovice stoljeća te time „u malom“, te donekle paradoksalno s obzirom na srodnost konteksta koji ju je izrodio, ponovila socijalni proboj tzv. nove paradigme iz sredine sedamdesetih godina. Tada je, slično „neurotičnom“ smjesom pisanja mimo modela, te pod slično nenamjernim rodnim amblemom, također uspostavljen uvid u izrečeno odnosno prešućeno lokalnih etnografija. Sličnost je, dodatno, i u mizanscenu djelovanja u podnožju ingerencije „očinske figure“, presuditelja kojeg je tada otjelotvorivala „bratanićevska“ strogost prema nesavršenim izvoditeljima znanstvene vokacije, pogubnim po akademsku i teleološku čistoću discipline, a zbog kojih njegova etnografska projekcija, poput nekih današnjih znanstvenih ideala, nije nikad mogla biti dosegnuta u granicama domaće etnologije, osuđene na lošu povijest i „kvarljivi ljudski materijal“ sklon preživljavanju. Takav se govor u ime autoriteta discipline *kao takve* onda sukobio sa samoizlagačkim, komentarskim i kritičkim diskursom koji se nije libio kulturnih banalija, „trica i kučina“ svakodnevnice malog čovjeka (Dunjino istraživanje „bacanja smeća s prozora nebodera“ tome je jedan od ponajviše uveseljavajućih primjera) te koji je na mjesto kabinetske samozatajnosti i fahizma postavio lik profesionalnog etnologa kao ujedno i javnog intelektualca koji proziva na odgovornost ali je i prihvaća. Činjenica da je i ovaj proboj realiziran ženskom radnom snagom mogla bi ostati i posve zanemariva, budući da se nije ostvarila u izrazito rodnoj problematizaciji pristupa i tema, nego više u principu da ovdje „žene obavljaju muški posao“ (usp. Prica 2004). U posjedništvu vještina taktičkoga pisanja koje de Certeau (2003) poslovično pripisuje takozvanoj *lukavoj inteligenciji* socijalno nestabilnih i napetih znanstvenih ozračja, one se pojavljuju kao „brbljavi“ svjedoci, arbitri ili jednostavno očudivači tzv. neuralgičnih mjesta svakodnevnosti hrvatskog društva, dok je sporija i prema promjenama opreznija znanstvena proizvodnja, muški amblem akademske, socijalne i teorijske stabilnosti, predzida obrane znanstvenog i nacionalnog identiteta i tradicije, ona koja, čekajući zatišja nepovoljnih povijesnih vjetrova, katkad bira i posvemašnju apstinenciju.

* * *

Da nije jednog osamljenoga teksta koji iz vizure postjugoslavizma čita i donekle se obračunava s pismom hrvatske etnologije devedesetih, slična bi apstinencija iz domene „racionalnog diskursa“ (izuzimajući ovdje potpuno razumljive razloge koji su nam i inače onemogućili ili otežali međusobno čitanje), pratila sudbinu ovoga korpusa kada je riječ o njegovoj recepciji na bivšem jugoslavenskom prostoru. Zbog toga ću tu, kako mislim ipak vrlo znakovitu kritiku, budući da smjera na ishode jedne generalne komparacije hrvatske i srpske etnologije u doba rata (nastupajući, ili se barem izjašnjavajući iz pozicije „ideala društvene nauke kao nauke“), uvesti kao mogući obzor razmatranja općenitoga stanja „malih“ etnoloških disciplina kojima se u uvjetima radikalnih povijesnih kriza trajno nameće sudbinski izbor između osobnoga progovora

i govora *u ime* (discipline, nacije, skupine), ali su ishodi nerijetko u nekom hibridnom, „maskirnom“ govoru koji prikriva jednu, izdajući se za drugu instanciju. Izdvajajući raspravu ovoga kritičkog napora iz, kako se sugerira, nebitnoga, svadljivog i ljudskošću opterećenog okružja znanstvenoga individualizma te ga, opet prema uzoru njegovih krajnjih zaključaka, postavljajući na pertinentniju ravan pregovaranja između idealističkih i „anti-znanstvenih“ antropoloških inicijativa, polazim od korisnosti identificiranja sidrišta one krajnje, savjetodavne i sudačke pozicije objektivnog znanstvenog autoriteta, čime bi se ocrerala pozadina usuprot koje su se, na obje strane, oblikovali i različiti „urođenički“ odgovori.

U tekstu pod nazivom *Nacionalizacija nacionalne nauke? Politika etnologije/antropologije u Srbiji i Hrvatskoj tokom prve polovine devedesetih godina dvadesetog veka*⁸, Slobodan Naumović podastire svoju komparativnu analizu „nacionalnog karaktera“ dviju ključnih etnologija ex-jugoslavenskih prostora kada je riječ o intenzitetu političkih naboja devedesetih. Insinuirajući već u nazivu da bi ovdje moglo biti riječi o regresiji nekad korektno „antropologiziranih“ praksi⁹ koje u tami povijesnog trenutka biraju tvrdoglavo redundantnu *etnifikaciju* ove ionako „etničke znanosti“, Naumović podastire socijalne okolnosti u kojima je „obnova nacionalne nauke ponovo postala interesantnom za političke aktore, ali i istraživače, kao jedna od 'remedialnih politika' u novonastajućim državama“ (2). To je, u hrvatskom slučaju, dovelo do uspješnog „povratka nacionalne nauke“ (7), istodobno kreirajući uvjete za jednu „čudnu sudbinu“ srpske etnologije, kao „nekadašnje nacionalne nauke u duboko podeljenom društvu“ (11)¹⁰.

Na hrvatskoj je naime strani, prema Naumovićevom uvidu, vjerovanjem da postoji „dobar, prihvatljiv soj etnocentrizma i nacionalizma“ kojim se elegantno riješila njezina moralna dilema u devedesetim (usp. 10), uspostavljen „reklamno“ uspješan ali lako poreciv alibi „antropologije suza i straha“, paravan iza kojeg se ostvarila neka

⁸ Tekst je u sličnom obliku, pod naslovom: *Identity Creator in Identity Crisis: Reflections on the Politics of Serbian Ethnology* objavljen u *Anthropological Journal on European Cultures*, Vol. 8, No. 2, 1999. Ovdje se, s dopuštenjem autora, služim ponešto izmijenjenim rukopisom na srpskom jeziku.

⁹ „U obe sredine, procesi korenite 'denacionalizacije' etnologije započeli su tek posle 1945. godine, uporedo sa nasilnim umetanjem jednog bitno drugačijeg ideološkog poretka (...). U tom smislu, moguće je govoriti o diskontinuitetu u funkcionisanju etnologije kao nacionalne nauke u obe sredine. (...) Tako se etnologija u obe sredine suočila sa sve obuhvatnijom ekonomskom i političkom krizom tokom osamdesetih, konačnim krahom realnog socijalizma kao rivalskog svetskog sistema 1989. godine, i nadolazećim građanskim ratovima iz prve polovine devedesetih kao denacionalizovana, dezideologizovana i relativno marginalizovana nauka, ali nauka koja se u zavisnosti od sredinskih posebnosti više ili manje intenzivno preusmeravala na teorijskom planu“ (isto, 3)

¹⁰ „Naime, obe glavne karakteristike srpske etnologije iz ranih devedesetih godina prošlog veka, a) održavanje distanciranog, skoro autističnog pristupa prema društvenoj realnosti u dominantnom smeru stručnog stvaranja, i b) pojavljivanje jednog angažovanog i kritičkog pristupa domaćoj politici u oblasti relativno brzo izrastajuće političke antropologije, mogu se smatrati različitim od odgovarajućih tokova u Hrvatskoj. Vidljivi procesi koji su karakterisali hrvatsku etnologiju/antropologiju na početku devedesetih godina prošlog veka bili su a) izrastanje refleksivnog autorskog pristupa, b) ponovno otkriće njene nacionalne misije, c) brzi razvoj primenjene (odnosno društveno i politički primenjive) nauke, d) pomeranje tematskog fokusa ka aktuelnim 'neetnološkim' društvenim problemima, na prvom mestu pitanjima izmenjenog svakodnevnog života u ratnim uslovima i problemima izbeglištva“ (isto, 7).

dugotrajno prikrivena, ali zapravo inherentna „dvostruko-pripadnička“ težnja obnove „nacionalne pristrasnosti u etnologiji“ (10). Da bi bio u stanju objasniti taj „trik“ mimikrije i uspješnog plasmana nacionalističkog govora „drugim sredstvima“, autor doduše mora oklijevati oko vlastite osnovne determinante ove proizvodnje (riječ je o *ideologiji feminizma*). „Radikalizam“, „militantnost“ i subjektivizam jesu neoborive posljedice feminizacije znanstvenog diskursa (koja podmuklo prijeti i srpskoj etnologiji¹¹), ali otpisom jedne opasne znanstvene prakse kao „ženskog posla“, slijedile bi, osim minorizacije problema, i ozbiljne poteškoće za sam ključni, razobličavajući pojam, *sindrom dvostrukog pripadnika*. Razvodnjeno u nad-nacionalnom, „sestrinskom osjećaju“, *feminističko pripadništvo naciji* stvara uvjete i za jedno posvemašnje napuštanje bezuvjetnosti određenja i odanosti *Nacionalnom* i *Rodnom identitetu*, koje si ovakva argumentacija ne može priuštiti¹². Ili barem ne može dok je, izdašno elaborirana (usp. 3-7), racionalistička metafora dvostruke predestiniranosti (pripadnost naciji činjenicom rođenja, i znanosti činjenicom obrazovanja i profesionalne etike) potrebna za preliminarno distingviranje moralnih i znanstvenih izbora hrvatske i srpske etnološke politike u devedesetima.

Temelj kritike hrvatske proizvodnje u devedesetima jest okretanje „prema etnografiji velikih tema kao što su Strah, Rat, Izgnanstvo i Smrt“ (10), čime su hrvatske etnologinje dvostruko izdale „ideal naučnosti“: skrnavljenjem znanstvenog izlaganja emocionalnim pasażima (u ovakvoj konstelaciji nužno patetičnima, pa je grijeh dodatno i čisto estetske prirode), ali i bespravnim i tendencioznim zastupanjem govora drugih, ratnih žrtava, preko čijih leđa povlađuju službenim nacionalnim povijestima i učvršćuju vlastiti tekstualni autoritet¹³.

„Zbog svog beskompromisnog zastupničkog pristupa, radikalno subjektivne pozicije, militantnog tona, uspostavljanja duboke identifikacije između istraživača koji trpi i plače, i objekata proučavanja koji trpe i plaču, i insistiranja na nacionalnoj identi-

¹¹ „Iako je srpska etnologija bivala sve više feminizovana u smislu rastuće zastupljenosti žena među u struci zaposlenim etnologima, ideološka feminizacija, odnosno impregnacija feminizmom i sa time povezana spremnost na aktivizam i radikalizam, napredovala je znatno sporije, i uzela nešto drugačiji smer među srpskim, nego među hrvatskim etnologinjama“ (18).

¹² „Sindrom dvostrukog pripadnika značajno utiče na formiranje i delovanje nacionalnih nauka samo u slučaju kada je zajednica sa kojom se istraživač poistovećuje nacija. U drugačijim slučajevima, prisustvo sindroma dvostrukog pripadnika neće uticati na razvoj nacionalne nauke. U tom smislu, suvremena militantna feministička antropologija predstavlja izraziti, ali ne i jedini primer struke u kojoj je izražen sindrom dvostrukog pripadnika, ali koja je veoma daleko od toga da funkcioniše kao nacionalna nauka. Na 'sestrinskom' osećaju pripadanja i ugroženosti može se razviti zastupnička 'rodna' nauka, ali ne nacionalna nauka“ (isto, 5)

¹³ Naumović se posebno pozabavio „motivom Izgnanstva“ kao sumnjive znanstvene advokature i prelaska normalnih granica „jednostavnog izražavanja razumljivog saosećanja sa onima koji neopravdano (sic!) pate“. No, simptomatično za njegov pristup, autor se ovdje potpomaže, doduše vlastoručno prevedenim, citatom Ine Marie Greverus iz referata koji je, kao gost i ravnopravni sugovornik zagrebačke konferencije 1995. godine, objavila u jednoj u nizu publikacija ozloglašene „antropologije suza i straha“. „Trebalo se setiti da se reč svedoka, ako je preneti od naučnika-advokata isključivo u cilju odbrane zvanične koncepcije nacionalne istorije, 'pretvara u spomenik ideološkog fiksiranja političkih i intelektualnih elita sa ideološkim pravom na vodstvo' (Greverus, 1996, 281. Preveo S.N.)“ (isto, 10).

fikaciji kategorija žrtve i agresora, neki od aktualnih i obično veoma dobro napisanih tekstova predstavljaju, nezavisno od njihovog nespornog kvaliteta kao etnografija o kolektivnom stanju straha, manje ili više refleksivne autoportrete hrvatskih etnologa u ulozi graditelja retorike o naciji kao žrtvi“ (10-11).

Pokušaj spoznajnog profitiranja na ovoj kritici podrazumijeva, međutim, rekonstrukciju uvjeta pod kojima Naumović ozakonjuje svoj autoritet. Prvo, da bismo se lišili parazitskoga osjećaja kako govor u ime dviju nacionalnih etnologija interferira s ozloglašenom „advokaturom“ kada se tko, iz pozicije jedne, poduzme sruza dviju etnoloških praksi što su rasle, ili kržljale, u uvjetima rata (i to „međusobnoga“!), pretpostavimo da je ovdje izuzeće iz tog antipatičnog položaja osigurala jedna, čista i neopterećena, komparativna namjera. U njenom bi se okviru personificiranim instancijama hrvatske i srpske etnologije omogućilo ne samo da se samostalno glasaju, nego i da u konačnici otvoreno „izdaju svoju šifru“, pomalo hipnotički prepuštene okrilju pravednoga suca. Uvjerljivosti njegova autoriteta upućeni smo u finalu teksta gdje se „objedinjena uloga veštaka i sudije“ promovira kao jedini etnološki subjekt koji može parirati naraslom taboru advokata, „čiji je posao ubeđivanje ili raskrinkavanje (sic!), a u nekim slučajevima i zbunjivanje i prikrivanje“ (21). Jedino takav subjekt koji svjestan rascijepjenosti svog posla, istodobnog vještačenja i suđenja, mora nastupati u množini, dakle jedino takvi su spremni „da pouzdano utvrde stanje stvari i na osnovu njega donesu valjanu presudu“ (21). Zabacujući neozbiljno pitanje što rade suci-vještaci u uvjetima postignute besprijekornosti subordiniranih (jesu li tada „na godišnjem odmoru“ ili su prisiljeni i sami se iskazivati u tom nesavršenom okruženju?), postavljeni smo pred sljedeću smetnju. Ta se odnosi na svojevrstu pomirenost, pa i fascinaciju oksimoronskim karakterom primarnog predmeta njegove kritike (militantnost žrtve, feministička radikalna ideologija u „raljama“ građanskog odgoja, originalno otkriće ponovne nacionalizacije, refleksivni autoportreti u ulozi dokumenta kolektivnog straha, itd.), što nadalje upućuje na potisnutu ambivalenciju nacionalno-znanstvenog pripadanja koju je autor namijenio cjelini subjekata društvenohumanističkih znanosti u „regionu“? Podastiranjem njezina arsenala političke patetike, Naumović ipak izvlači iznenađujuće pohvalan (i svakako pretjeran) ishod tog „najoriginalnijeg dostignuća hrvatske primenjene etnologije/antropologije“. Iako je „na skiciranom putu ponovne nacionalizacije“ izgubila izgleda da „doprinese valjanom objašnjavaњу uzroka i prirode sukoba u Hrvatskoj i udela srpske i hrvatske strane u njegovom započinjanju“, hrvatska je etnologija „zbog obnove sindroma dvostrukog pripadnika u sredini u kojoj se takav pristup u jednom trenutku smatrao građanskom dužnošću ili barem znakom dobrog vaspitanja“, iznova „osvojila društveno priznanje i prestiž koji je ranije bila izgubila, proširila obim svojih interesovanja, preformulisala svoje paradigme i vodeće ideje, stekla dragoceno iskustvo sa primenjenim projektima, ostvarila značajan ali kontroverzan prodor na međunarodnom planu i, kako izgleda, u potpunosti povratila ranije nagrizeno samopoštovanje“ (11).

Kako pak stojimo s uvidom u kolektivnu psihologiju, *stanje samopoštovanja* druge discipline, kako se nosimo s teretom dvostruke pripadnosti, koji lokacija rođenja podmeće idealu znanstvenosti, kada je riječ o kritici „vlastite“ znanstvene prakse? Srpska se strana nekad zajedničke etnologije, od sindroma dvostrukog pripadništva upravo rapidno udaljava, i to u mjeri obrnuto proporcionalnoj „nacionalizaciji srpske politike i društva u celini“, plaćajući to šutnjom i mimikrijom na planu znanstvene pro-

izvodnje ili, u Naumovićevim oksimoronima: „intrigantnim i pomalo autističnim odnosom“ prema realnosti vremena (11). Ovaj se tip otpora ipak ne može jasno imenovati moralnom odlukom, a niti bespomoćnim hrvanjem s vremenom u kojem su „njeni potencijalni informanti živeli i delovali, ali, kako bi to kolege iz Hrvatske rekla, i patili i umirali“. Odbijanje služenja interesima srpskog nacionalizmu ipak je samo pretpostavka sve dok mu za to nedostaju dokazi, autorefleksivni uvidi srpskih kolega¹⁴, ali i sve dok moralnu dimenziju općenito smatra nedopustivo neznanstvenom, pobočnicom svih onih „nad-realističkih“ strujanja koja su na drugoj strani omogućila jednu argumentacijski prokazivu ali prodornu ideologiju. Za „antiratnu koncepciju“ srpske etnologije bilo je primarno lišavanje od esencijalističkih koncepcija etniciteta i njegovo promatranje „u svetlu strategija raspolaganja simboličkim resursima“ (12). Isto tako, „diferencijacije ili diskriminacije različitih 'etnosa' na osnovu njihovih pretpostavljenih mentaliteta (npr. sklonosti nasilju i genocidu) zasnovanih na razlikama u kulturi (npr. epsko-patrijarhalnoj ili zadružnoj) jednostavno nisu bile praktikovane od strane etnologa/antropologa u Srbiji“ (12)¹⁵. Ali nije li, u ozračju populistički raširenih i politički instrumentaliziranih stereotipa o nacionalnim mentalitetima i karakteristikama, zadaća etnologija upravo da „practicira“ kritičke rasprave koje bi bile u stanju protumačiti i njihovo ponovno revitaliziranje? Je li doista njezin adresat isključivo iz nomenklature promjenjivih političkih elita kojima je u stanju jedino pružati ili ne pružati nacionalističke alibije. Ili je barem djelomično na njoj i da „zastupa“ unutar onog „svjetovnog“ elementa koji možda griješi u „razlikovanju dobrog i lošeg nacionalizma“, ali mu to u završnici omogućuje i razlikovanje osjećaja pripadnosti od malignih ideologija koje se njime prikrivaju? Je li, drugim riječima, suzdržavanje važnije mjerilo vjerodostojnosti znanstvene pozicije u takvim uvjetima od svijesti o „slabosti“ etnografskog subjekta, slaboga ne samo stoga što je u stanju pustiti pokoji „militantnu suzicu“ nego stoga što je svjestan realne moći diskursa unutar kojeg operira. A njome, u ovome bi se mogli složiti, nije u stanju niti puno „pripomoći“ a kamoli preokrenuti ili „privesti svijesti“ bilo koje političke mehanizme rata, prilično rezistentne na iznalaske etnološke teorije, pa postaje izlišno i neuvjerljivo redovito se pozivati na očekivanja ove „čitateljske populacije“, stalno bacati taj „pogled prema gore“ (osim ako to nije pogled uhođenog i životno ugroženog). Zato bi i upute o tomu kako je hrvatska etnologija svojim „remedi-

¹⁴ „Rekonstruisanje tokova u srpskoj etnologiji/antropologiji tokom devedesetih otežano je činjenicom da je broj objavljenih refleksivnih iskaza učesnika znatno manji nego što je to slučaj u Hrvatskoj“ (12), pa Naumović pribjegava drugim načinima stvaranja zaključaka, pogotovo ocjenom mogućeg nacionalističkog impakta, odnosno otpora srpske etnologije kao „onoga što je moglo biti, ali nije“. „Idealnu priliku za eventualnu nacionalističku ili političku zloupotrebu moglo je da ponudi štampanje dva zbornika radova o odnosima Srba sa njihovim susedima, u izdanju Etnografskog instituta SANU. Oba su se pojavila krajem devedesetih, dakle posle tragičnog egzodusa Srba iz Hrvatske, a delom i iz Bosne i Hercegovine, a neposredno pred izbivanje sukoba na Kosovu i Metohiji, ali takav pristup nije praktikovan čak ni kada su teme radova bile veoma osetljive – međuetnički odnos Srba i Albanaca (Barjaktarović 1998) i odnos kolektivnog pamćenja i etničkog sukoba (Drljača 1998)“ (12).

¹⁵ Kada insinuirati da je u hrvatskoj etnologiji bilo upravo suprotno, Naumović vjerojatno misli na obnavljanje interesa za starije hrvatske etnologije poput Dinka Tomašića (teze o epsko-patrijarhalnoj i zadružnoj kulturi), kojima su, prvenstveno hrvatska sociologija a sporadično i etnologija, htjele znanstveno parirati popularnim i propagandno raširenim tezama o mentalitetnim uzrocima rata? (usp. Društvena istraživanja br. 6, 1993).

jalnim primenjenim aktivnostima“ davala idealnu priliku za nacionalističku ili političku zloupotrebu, kompenzirajući valjda tako stvarnu političku angažiranost svojih protagonista (o obrnutom modelu gdje se ograničeni prostor stručnog djelovanja napušta u ime aktivnog političkog angažmana, začudo, nemamo informacija u Naumovićevom tekstu) doista zahtijevale jedno poštenije „vještačenje“. Ali time bi se dugotrajno odgodili uvjeti za jednu ishitrenu komparaciju dviju autonomnih, duboko kontekstualnih, potisnutih i tijekom više od desetljeća međusobno nepoznatih znanstvenih proizvodnji, u zajedničkom epistemološkom ozračju u kojem je višesmjernost straha bila barem jednako snažan uvjet pisanja kao dekonstrukcija etnosa.

Zahvaljujući rijetkima koji su odlučili da „reaguju na, ili se direktno suprotstave zastrašujućem okruženju kovanjem novih, odnosno posezanjem za već oprobanim intelektualnim instrumentima“, Naumović mora naposljetku dobaro revidirati svoje stavove, budući da su i među onima koji su oživjeli političku antropologiju unutar srpske etnologije devedesetih „oni najutjecajnije usvojili manje ili više izraženi moralistički, i implicitno ili eksplicitno kritički pristup političkom životu u Srbiji“ (12). Bez obzira što je na taj način „postojani razvoj kritičkog pristupa, kao i njegov uspeh u domaćoj, a još više u inostranim naučnim sredinama, predstavljao još jednu posebnost po kojoj su se srpska i hrvatska etnologija mogla razlikovati“ (12), on nadalje mora, kako god zna i umije, razraditi svoju tezu o „nemoralu morala u znanosti“ koja je tako dobro funkcionirala na prvom primjeru. Prvo mu je oprezno odijeliti „etnološki tradicionalizam“ od „etnološkog modernizma“ u srpskoj etnologiji, gdje prvom, doduše, pripadaju povremeni izleti u političku instrumentalizaciju, ali, za razliku od hrvatskog slučaja, ostvareni na „empiricističkim, neopozitivističkim i proto-konstruktivističkim“ temeljima¹⁶, zbog čega se ovdje nije „na nedvosmislen način obnovila nekada rasprostranjena spremnost na zastupanje interesa proučavane grupe“ (13). Problem pak druge, struje modernista jest što su njezini protagonisti, iako godinama osposobljavani za „razumevanje novih društveno političkih tokova u sve složenijem i međuzavisnijem svetu“, okretanjem leđa prvobitnom identitetu svoje discipline, i „ne želeći da ponavljaju 'romantičarske greške' svojih prethodnika, sami sebe isključili iz obavljanja stručnih poslova za koje su upravo postali osposobljeni“ (14). Na taj način su modernisti devedesetih „zbog nečeg“ misteriozno odbili postati tradicionalistima, odnosno „većina modernista nije pokazala želju da traga za novim načinima bavljenja nacionalnom naukom čak ni kada je društvena potreba za njom ponovo otvorena devedesetih“ (14). Naposljetku stižemo i do treće, agilne i društveno relevantne, srpske političke antropologije, no onoj koja će, oprisujući „refleksivne dimenzije“ i ostvarujući „značajne prodore u razumevanje posledica pomenjenja saznanja tačke, odnosno egzistencijalne pozicije istraživača-pripadnika po politiku 'etnologije domaćeg terena“, nezgodno zakomplicirati stvar, budući su ti pomaci „uporedivi sa onima koji su ostvareni u hrvatskoj etnologiji/antropologiji“ (15). Univerzalno *dvostruko pripadništvo*

¹⁶ „Tako se Etnografski muzej u Beogradu organizovanjem jedne izložbe o 'Kosovskoj legendi u narodnoj umetnosti i tradiciji' u toku 1989. g. uključio u revnosne aktivnosti povodom proslave 600-e godišnjice Kosovske bitke, od kojih su mnoge bile politički instrumentalizovane. Pojedini projekti Etnografskog instituta Srpske akademije nauka i umetnosti bili su takođe vezani uz teme od nacionalnog interesa (na primer, neki kasniji prilozi za projekt 'Etnološko proučavanje iseljništva iz Srbije' koje je započeto prvih meseci osamdesetih godina prošlog veka, ili konferencija 'Prilozi proučavanju etničkog identiteta' održana 1989. godine, itd).“ (13).

raspada se naočigled pod efektima „različitih vidova samoidentifikacije po specifičan tip etnološke produkcije“ (15), kulminirajući u autorovom zaključku (ujedno i mjestu na kojem je odlučio početi rabiti „rodni pravopis“) da je „skup izabranih identifikacija za koje se neko opredeljuje od većeg značaja za način na koji se on/ona kao etnolog angažuje, od proste činjenice da je rođen/a u sredini koju proučava“ (!). (16). Ne toliko što bi se tim, ipak nevjerovatno notornim¹⁷, zaključkom pobrkala pozicija hrvatskih „angažovanih domorodaca“, on omogućuje autoru dostojanstveno odstupanje. Pod pritiskom tvrdoglavih realiteta kakvi nameću mogućnost nekih posve osobnih i moralnih inačica znanstvenog ideala, on mora aterirati u zaključku da „ukoliko je nečije političko opredeljenje veoma snažno izraženo, ono se može u situacijama poput one koja je vladala u Srbiji tokom devedesetih pokazati važnijim od 'objektivne' nacionalnosti, i sa njom načelno povezane 'normalne nacionalne lojalnosti'. To su pokazali svi oni kojima je otpor 'miloševićevskoj' politici postao važniji stub samoidentifikacije od odrednice o državljanstvu koja je upisana u lične dokumente“ (16).

No nismo li sada, ohrabreni iznenadnim uvođenjem kategorije „normalne nacionalne lojalnosti“, nakon prethodne ljute kritike razlikovanja „dobrog i lošeg nacionalizma“ u hrvatskom primjeru (i tek nakon što je i na drugom mjestu već uvedeno razlikovanje patriotizma od strane „karijerističkog nacionalizma“¹⁸), u poziciji ovaj zaključak proširiti i na cjelinu prostora „u regionu“ kojim se, zajedno s etnološkim ne-lagodama, širio i utjecaj miloševićevske politike. Ili bi time argument bio bagateliziran budući rezerviran samo za onaj oblik samoprijegora koji se dokazuje „ličnim dokumentima“ o istovjetnosti nacionalne identifikacije vlastite i pozicije kojoj se pruža otpor? Ako pak za zauzimanje kritičke vjerodostojnosti vrijedi isključivo pravilo „udaranja svog po svome“¹⁹ (u našem slučaju – tuđmanovske i cjelokupne politike „hrvatskog etnomita“, čiju domorodačku kritiku se Naumović inače manje potrudio prikazati) onda se kad tad, čak i u ulozi usporeditelja ili suca, moramo upitati što to radimo kad smo zatečeni u poslu „vještačenja“ po tuđim etnološkim tradicijama? No vjerojatnije je da Naumović, otkrivajući konačno kako „nema nečeg 'esencijalnog' u statusu pripadnika-istraživača, osim očekivanog poznavanja i razumevanja društvenog i političkog konteksta“ (16), ipak računa na neku istovjetnost konteksta tog „očekivanog poznavanja“²⁰, pa i time i proširenu domenu ingerencije (onog tipa arbitraže „udaljenog

¹⁷ Naumović nadalje shvaća da „na ispoljavanje 'urođeničkih' načina stručnog delovanja utiče fizičko prisustvo, odnosno odsustvo iz proučavane sredine“ te da „prostorno pomeranje može na nekoj zamišljenoj skali epistemičke povlašćenosti da utiče podjednako snažno kao i zavičajnost“ (16).

¹⁸ „Patriotizam su skoro potpuno kompromitovali 'karijeristički nacionalisti', ali i raširena institucionalna praksa političkog manipulisanja tim osećajem, a posebno spremnost na brutalno nasilje koju je ispoljavao Miloševićev režim“ (19)

¹⁹ S mogućim varijantama identitetnoga rascijepa i odluke da se podrži samo njezin dobar dio. Tako su se „iskorenjivanjem iz Prve Srbije“, veli Naumović, neki srpski etnolozi eksplicitno „ukorenjivali u Drugu Srbiju“, čega je posljedica „obnavljanje sindroma dvostrukog pripadnika među angažovanim antinacionalističkim političkim antropolozima“ (16).

²⁰ Ti jasni panoramski uvidi koje Naumović stječe u doba kada ni ptice nisu letjele preko granica zaraćenih država omogućuju mu i uspostavljanje jasne simetrije odnosa. Npr. „Unutrašnja politička fragmentacija Srbije bila je mnogo izrazitija od one u Hrvatskoj, bar dotle dok se rat vodio na hrvatskoj teritoriji“ (19). Ili, „za razliku od hrvatske opozicije, koja čak i kada je kritikovala politiku Tuđmana i HDZ-a nije otvorena napadala hrvatske nacionalne interese niti dovodila u pitanje status

pojedina“ koja je stečena tvrdnjom da se drugi ne mogu udaljiti), istovjetnost koja je dijelom poznate učene redukcije „balkanskih događaja“. Ovim se, naime, ne baš jasno definiranim područjem, šire neki opći procesi etnocentričkih nadmetanja i sukoba koje je najbolje kritizirati u paketu, prema udžbeničkoj definiciji „regiona poput našeg, u kojima je zbog sadejstva globalnih i lokalnih političkih faktora došlo do raspada federalnih državnih projekata i građanskih ratova“ (12). I to, dodajemo, usuprot odbijanju nekih dijelova balkanske etnologije da pruže alibi nacionalističkim projektima! Ali, kad se bolje promisli, etničke teorije – plasirane ili prešućene – kao da i nemaju što bitno raditi u ovom apstraktnom zapletu čvrstih povijesnih činjenica (kakav će vjerojatno biti serviran našim praunucima u nekoj digestiranoj povijesti dvadesetog stoljeća). To što su ovdje smješteni, „kako bi rekle hrvatske kolege“, životi generacija, nikada više ponovljivi u nekom boljem izdanju i mnogi obilježeni, kako bi pak precizno razlikovao kolega Naumović, „neopravdanom patnjom“ (10), jest onaj oblik privremenog realiteta koji će paradoksalno, i posve „nesportski“, funkcionirati bolje u „post-realističkim retorikama i teorijskim konstrukcijama“ nego unutar ideala znanosti zasnovanog na provjerljivosti *stanja stvari*. Jer, nismo li dekonstruirali nacionalne mitove, iscrpno iskritizirali stereotype o nacionalnim karakterima, nismo li se jasno postavili u pogledu etničkih teorija? Nismo li, konačno, plasiranjem truizama kao važnih spoznaja koje zahtijevaju dugotrajno brušenje u desetljetnom miru kabineta, opravdali svoje ne-pripadništvo nekom dostojanstvenijem izboru?

Uvjeren da je za izbor pravog puta, prakticiranje postulata znanstvenog ideala²¹, „bilo uputno odustati od moralističkog aktivizma i projekta etnologije kao etički utemeljene kulturne kritike“, te se uteći vjeri u „strukovnu konsenzualnost, saznavnu kumulativnost i autokorektivnost“ Naumović nam priznaje da je ostvarenju ovoga ideala presudilo neriješeno „pitanje organizovanja foruma za unutarstrukovne diskusije o tome kako kao pripadnici struke razumemo, odnosno objašnjavamo to što se stvarno događa oko nas“. Za uspostavljanje ili oživljavanje takvog foruma jednostavno „nije bilo dovoljno uslova, pa ni rešenosti, barem ne u periodu o kome je reč“ (17), možda i zbog istih razloga koji će mu se učiniti ključnim za finalno „rastakanje ili slabljenju sindroma dvostrukog pripadnika“. To je simptom „da se kod istraživača razvije dilema u vezi sa njegovim nacionalnim identitetom“, zatim da se kod „većine ostalih pripadnika grupe ispolje nedoumice u vezi svoga identiteta, ili, što je najčešće slučaj, ako oba uslova budu ispunjena“ (19). Ne samo da je to „peh“ po istraživača koji time gubi kriterij identifikacije grupe (nepomični osjećaj nacije u odnosu na koji *ili jesmo ili nismo*), nego mu je i mogućnost da eventualno „ne razvije dilemu u vezi sa svojim nacionalnim identitetom“, zapravo oduzeta budući bi time lako mogao biti svrstan „među moralno diskreditovane pristalice Miloševićevog režima“ (20). I evo nas, nakon napornog pregovaranja o znanstvenim, rodnim i nacionalnim bitima, kako svjedočimo samoizlagačkom podastiranju socijalnih uvjeta nesklonih znanstvenim ide-

Hrvatske kao žrtve, delovi srpske opozicije namerno su diskreditovali argumente u prilog srpskom pitanju, plašeći se da bi oni možda mogli ići u prilog omraženom režimu koji se predstavljao kao zaštitnik nacionalnih interesa“ (19)

²¹ „Da je za nauku najprikladniji oblik javnog delovanja širenje proverljivih i pouzdanih saznanja (istina) o društvenoj stvarnosti, jer su takva saznanja nužna da bi se ostvario ograničeni konsenzus o prirodni situacije u kojoj se nalaze društveni akteri i time omogućio politički odgovor o prihvatljivim načinima kolektivnog delanja“ (17).

alima, uvjetima koji na ponekim mjestima i u ponekim vremenima rađaju kratkotrajnim i neusporedivim „antropologijama straha i suza“, ali analognih po tome što će im se, u naknadnosti i sigurnoj distanci, uvijek naći spremnih sudaca.

Navedena literatura:

- Belaj, Vitomir. 1989. *Plaidoyer za etnologiju kao historijsku znanost o etničkim skupinama*, *Studia Ethnologica Croatica* 1, 9-13.
- Čapo Žmegač, Jasna. 1991. *Hrvatska etnologija, znanost o narodu ili o kulturi?*, *Studia Ethnologica Croatica* 5, 11-25.
- Čapo Žmegač, Jasna. 1994. *Plaidoyer za istraživanje (nacionalnog) identiteta u hrvatskoj etnologiji*, *Etnološka tribina* 17, 7-24.
- Čapo Žmegač, Jasna. 1997. *Hrvatska etnologija – stanje, s osvrtom na svjetsku znanost*, Zbornik radova simpozija o fundamentalnim istraživanjima, Zagreb: HAZU, 191-198.
- Čapo Žmegač, Jasna. 1997a. *Hrvatski uskrсни običaji. Korizmeno-uskrсни običaji hrvatskog puka u prvoj polovici XX. stoljeća. Svakidašnjica, pučka pobožnost, zajednica*. Zagreb: Golden marketing.
- Čapo Žmegač (et. al.). 1998. *Hrvatska etnografija, Svagdan i blagdan hrvatskoga puka*. Zagreb: Matica hrvatska.
- Greverus, Ina-Maria. 1996. *Rethinking and rewriting the experience of a conference on 'War, Exile, Everyday Life'*.u *War, Exile, Everyday Life: Cultural Perspectives*. (Jambrešić Kirin, Renata i Povrzanović, Maja, ur.). Zagreb: Institute of Ethnology and Folklore Research (279-286).
- de Certeau, Michel. 2003. *Invencija svakodnevice*. Zagreb: Naklada MD.
- Lozica, Ivan. 1997. *Hrvatski karnevali*. Zagreb: Golden marketing.
- Lutz, Catherine. 1995. *The Gender of Theory in Women writing culture*, Berkeley, Los Angeles: Un. of California Press. (249-266)
- Muraj, Aleksandra. 1998. *Talking with Dunja*, *Narodna umjetnost* 33/2, 31-47.
- Naumović, Slobodan. 2004. *Nacionalizacija nacionalne nauke? Politika etnologije/antropologije u Srbiji i Hrvatskoj tokom prve polovine devedesetih godina dvadesetog veka*, rukopis.
- Povrzanović, Maja. 2000. *The Imposed and the Imagined as Encounters of Croatian War Ethnographers*, *Current Anthropology*, vol. 41. n. 2:151-160.
- Prica, Ines. 1991. *Granice običaja*, *Narodna umjetnost* 28, Zagreb 243-267.
- Prica, Ines. 1995a. *Between Destruction and Deconstruction, The Preconditions of Croatian ethnography of War*, *Collegium Anthropologicum* vol. 19. no.17/1:7-17.

- Prica, Ines. 2004. *Žene obavljaju muški posao: Rod i autoritet u hrvatskoj etnologiji*, u: *Između roda i naroda* (Jambrešić Kirin, Škokić, ur.). Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku, Centar za ženske studije.
- Rihtman Auguštin, Dunja. 1974. *O nekim metodološkim problemima etnološkog istraživanja sadašnjosti*, *Etnološki pregled* 12:121-129.
- Rihtman Auguštin, Dunja. 1976. *Pretpostavke suvremenog etnološkog istraživanja*, *Narodna umjetnost* 13:1-24.
- Rihtman Auguštin, Dunja. 1987. *Sažetak diskusije s kolokvija Istraživanje običaja – pojmovi i termini*, *Narodna umjetnost* 24: 117-131.
- Rihtman Auguštin, Dunja. 1992. *Knjiga o Božiću*. Zagreb: August Cesarec. Mosta. Institut za etnologiju i folkloristiku.
- Rihtman Auguštin, Dunja. 1992a. *Etnologija socijalizma i poslije*, *Etnološka tribina* 15:81-91.
- Supek, Olga. 1976. *Od teorije do prakse i nazad, Mogućnost marksističkog shvaćanja u etnologiji*, *Narodna umjetnost* 13:57-75.
- Vitez, Zorica (et al.) 2000. *Croatian Folk Culture at the Crossroads of Worlds and Eras*. Zagreb: Galerija Klovićevi dvori.

Ines Prica

Authors, Representatives, Adjudicators: Croatian Ethnology in Post-Socialist Context

Key words: Croatian war ethnography, female authorship, postsocialism.

The aim of this report is to appraise the last fifteen years of Croatian ethnology, with a special emphasis on scientific works that were created in response to "history production" connected with the breakdown of Yugoslavia. A special accent is put on individual (especially female) authorship that represents one of the main features of recent Croatian ethnology. This genre is specific in many ways: the way of writing, thematic and methodological choices and authorization of ethnographic reality are just a few of its salient characteristics. The question of authorship, in the light of *who can represent whom* problem, is being discussed through controversial dialog and one possible reading of these manuscripts.

ЛИДИЈА ВУЈАЧИЋ

Филозофски факултет Универзитета Црне Горе
Никшић

ЕТНОЛОГИЈА И АНТРОПОЛОГИЈА У ЦРНОЈ ГОРИ

институционални и професионални оквири

Будући да до сада није било монографских приказа, па ни покушаја сличног типа, да се освијетли институционална позиција етнологије (и антропологије) као науке у Црној Гори, то ће се предмет рада односити на све релевантне податке до којих се могло доћи о установама, институцијама и значајним текућим истраживањима на овом плану, како би се што потпуније приказао друштвени третман наше науке и уопште професије етнолога/антрополога у Црној Гори. У првом реду, биће представљен наставни програм предмета Етнологија на Одсјеку за социологију Филозофског факултета Универзитета Црне Горе, активности и истраживачки рад Одбора за етнологију Црногорске академије наука и умјетности, положај и дјеловање Друштва етнолога Црне Горе, Етнографског музеја Црне Горе, као и других музејских јединица на локалном нивоу.

Институционализација етнологије и, посебно, антропологије* у Црној Гори јесте процес новијег датума, иако му претходе разноврсни вишедеценијски, а у неким сродним областима и још старији сакупљачки напори и истраживања. Будући да до сада није било монографских приказа, па ни покушаја сличног типа, да се освијетли институционална

Кључне ријечи:

институционална
позиција, наставни
програм, текући
пројекти, перспективе.

* У раду ће се углавном, иако непрецизно, користити истозначно термини *етнологија* и *антропологија*, с обзиром на то да све поменуте институције, као и истраживања, имају предзнак *етнолошки*. Стога, да би се избјегло стално понављање или паралелно коришћење ових двају термина, употреба термина *етнологија* подразумијеваће и антрополошке садржаје, као и сам назив науке.

позиција етнологије (и антропологије) као науке у Црној Гори, то ће се предмет рада односити на све релевантне податке до којих се могло доћи о установама, институцијама и значајним текућим истраживањима на овом плану, како би се што потпуније приказао друштвени третман наше науке и уопште професије етнолога/антрополога у Црној Гори. Иако је тема скупа хронолошки лимитирана (односи се на стање етнологије и антропологије у посљедњих петнаест година), у раду ће се – у циљу потпуније информисаности – дијелом прелазити зацртани временски оквир.

Предмет, циљ и метод рада

Предмет рада се превасходно односи на наставни план, тј. на садржај предмета Етнологија на Одејеку за социологију Филозофског факултета Универзитета Црне Горе, те на рад Одбора за етнологију Црногорске академије наука и умјетности, Етнографског музеја Црне Горе и Друштва етнолога. У раду ће се, такође, наћи и информације које, иако само посредно, значајно осликавају стање и перспективе етнологије у Црној Гори.

Циљ рада је да се прикупљени подаци презентују стручној јавности, како би се овако сабрани на једном мјесту искористили за сагледавање, а тиме и евентуално унапрјеђење положаја етнолошке науке у Црној Гори, и то на тај начин што би се, гдје је то потребно и могуће, на основу увида у фактичко стање извршила допуна или измјена организационог типа, али и сврсисходније примјенила искуства постојећег кадра, кроз подстицање и подршку тимског и самосталног истраживачког рада, колегијалне контроле стандарда и, уопште, оживљавања свијести о ширем друштвеном значају ове науке. Тим прије, јер у Црној Гори постоји богато етнолошко наслеђе, као и многе занимљиве теме и неистражени, а веома актуелни етноантрополошки проблеми.

Прикупљени подаци су, с обзиром на њихову природу, мање базирани на литератури, а више на интервјуима и (не)формалним разговорима са компетентним стручним и руководећим особљем. Такође, коришћена је постојећа, изнад свега доступна документација и архивска грађа установа чији је дјелокруг анализиран.

Иако је значај, или боље рећи третман, неке науке у одређеној средини тешко измјерити, постоје макар формални параметри за његово одређење. Први се тичу односа друштва/заједнице у цјелини према научној дисциплини и институционалном нивоу који јој је обезбијеђен. Други се тичу активности и учинка оних људи који се баве проблематиком из те области. Узајамни однос ових чинилаца прецизира достигнути ниво науке. Заправо је „формирање институционалног оквира процес који изражава друштвене услове које глобални систем ствара за развој једне науке али, једном започет и релативно оформљен,

он умногоме одређује ширину и домете сопственог развоја, а тиме и развоја саме науке“.¹

Адекватан институционални оквир подстиче, прије свега, усклађивање стандарда за професионално образовање, као и његову практичну примјену кроз истраживачки рад, ствара услове за компетентну оцјену научних радова и дјела, популарише науку кроз објављивање радова у специјализованим, али и у другим стручним публикацијама. Такође, важан је и рад професионалних удружења која поспјешују стручну сарадњу и контакте између колега, те тако истичу струковну препознатљивост и својом активношћу доприносе развоју науке у друштву.

1. Наставни програм предмета Етнологија на Одсјеку за социологију Филозофског факултета (Никшић) Универзитета Црне Горе

Могућност стицања академског образовања је свакако најважнија, иако често не првоформирана карика у процесу дјеловања и афирмације науке у конкретној средини. Стога ћемо у представљању институционалног развоја етнологије у Црној Гори почети хронолошки обрнутим смјером, од предмета *Етнологија*, а не од знатно старијих институција које имају етнолошки предзнак.

Етнологија се као посебан предмет изучава на Одсјеку за социологију Филозофског факултета Универзитета Црне Горе од 1994. године.² Од увођења дисциплине у наставни план Студија за социологију, закључно са школском 2003/4 предмет се слушао два семестра, са фондом часова 2+2. У текућој школској години дошло је до половичних измјена у организацији наставе, па се предмет сада похађа једносеместрално, али са истим фондом часова (2+2). Приликом конципирања програма предмета водило се рачуна о испуњавању неколико примарних услова. Садржај се, прије свега, морао прилагодити временском и просторном ограничењу, тј. фонду часову у оквиру којег је могуће што квалитетније стицање основних знања о најважнијим етнолошким категоријама и процесима. Такође, водило се рачуна и о студијском програму на Одсјеку за социологију, како би се избјегло евентуално понављање сличних садржаја који су уврштени у опште социолошке дисциплине, а – са друге стране – искористила интердисциплинарна прожимања. О интересима будућег социолошког кадра водило се рачуна и кроз могућности практичне примјене стечених знања, тако што је градиво, дијелом, прилагођено и конкретним друштвеним кретањима и културном амбијенту Црне Горе.

Садржај предмета обухвата четири цјелине. Прва се односи на одређење предмета и задатака етнологије и антропологије, технике и методе етнолошких истраживања, теоријских оријентација у етнологији, историјске димензије развоја свјетске и националне етнологије, као и њеног односа са сродним

¹ Марија Богдановић, *Институционални развој социологије у Југославији*, Институт за социолошка истраживања Филозофског факултета у Београду, Београд 1990, 17.

² Предавања од увођења дисциплине држи проф. др Драгана Радојичић, а асистент на предмету је аутор овог рада.

дисциплинама. У оквиру прве цјелине посебан акценат је стављен на протекла етнoлошка проучавања Црне Горе. Друга цјелина обухвата одређење етничких категорија (од најмањих сродничких заједница до највећих друштвено-политичких заједница савременог типа) и најзначајнијих етничких појмова (од етноцентризма, национализма, шовинизма до одређења етничког идентитета, континуитета и сл.). Трећа цјелина обухвата праисторијска археолошка налазишта на Балкану, старобалканске етничке заједнице прије досељавања Словена (од Пелазга преко Илира, Трачана, Келта до Грка и Римљана), досељавање Словена, као и њихова културна прожимања, са посебним освртом на етничку историју Црне Горе. У четвртој дијелу програма разматрају се миграције у прошлости и садашњости, њихови узроци и посљедице, те општи појмови који се односе на неминовне процесе свих миграционих токова, а то су проблеми прилагођавања, акултурације, асимилације итд..

2. Одбор за етнологију Црногорске академије наука и умјетности (ЦАНУ) Подгорица

Одбор за етнологију је основан убрзо након оснивања Црногорске академије наука и умјетности (1973. године). Одбор тренутно броји тридесет шест чланова, од чега шеснаест у ужем и двадесет у ширем саставу, углавном етнoлози, али и историчара, историчара умјетности, географа, биолога, психолога, као и стручњака других професија који се баве интердисциплинарним истраживањима. Од свог оснивања Одбор се, у оквиру главног пројекта *Етнoлошке одлике Црне Горе*, примарно бави истраживачким радом.³ Под тим радом се подразумијевају како тимска истраживања тако и индивидуални рад чланова Одбора, започет самостално или у оквиру пројеката матичних установа у којима су запослени. План истраживања, у оквиру централног пројекта, спроводи се зависно од теме на годишњем или вишегодишњем нивоу.

С обзиром на то да се у посљедњем петнаестогодишњем периоду рада Одбора, за који смо користили доступну службену и личну документацију⁴, помиње велики број пројеката, спроведених и планираних истраживања, као и других активности и иницијатива, у овом раду ћемо издвојити само главне. Пројекти од националног значаја тичу се културног, географског и антропо-географског наслеђа. Један број тих истраживања инициран је планом, тј. смјерницама главног пројекта, док су друге теме одабране у складу са личним афинитетима и стручним усмјерењима чланова Одбора, уклапајући се, такође, у комплексни пројекат истраживања етнoлошких карактеристика Црне Горе. У периоду од краја осамдесетих до почетка деведесетих година прошлог вијека углавном су спровођена истраживања антропогеографских цјелина, антрополошких особина становништва, традиционалног начина привређивања, материјалне

³ Предсједник Одбора и руководица пројекта је академик Петар Влаховић.

⁴ Информације и записници са сједница, ауторки овог текста постали су доступни од тренутка када је постала члан ужег састава Одбора за етнологију ЦАНУ (1998. године).

културе становништва, посебно ношње и станишта, патријархалне и савремене породице, живота Црногораца у дијаспори, као и у граничним областима Црне Горе (дјелови приморја, Крајина, средње Полимље, Потарје, Бањани). Већина истраживања има монографски приступ, тако да се може говорити о проучавању предioniх цјелина са више аспеката. Иако су истраживања претежно обављена на терену, један број студија тиче се и теоријских оквира наше науке.

И из радних планова Одбора у другој половини десете деценије прошлог вијека види се да се наставило са проучавањем културних зона и географских цјелина. Међу пројектима који су обиљежили рад у том периоду, по документацији⁵ Одбора, примјећује се да је акценат стављен на систематска истраживања материјалне културе, и то посебно на традиционалну архитектуру, културу становања и сахрањивања, традиционалну исхрану на црногорском приморју, али и на етнолингвистичка проучавања, божићне обичаје у Боки Которској, актуелне промјене у породичном животу, на питање мјешовитих бракова, новије миграције, екологију Црне Горе, етнологију града, етномузиколошко наслеђе приморског залеђа Црне Горе, живот Црногораца ван Црне Горе (енклава у Петровом селу – источна Србија, поводом обиљежавања стопедесетогодишњице од насељавања и формирања ове енклаве) и Црногорцима у Словенији и Војводини. Проучавана је и етничка историја Муслимана у Црној Гори, вршена су и антрополошка проучавања динарског варијетета итд, а 1997. године је почео и рад на *Енциклопедији Црне Горе* из области етнологије и антропологије, али се касније застало, као и са цијелим пројектом који је у реализацији ЦАНУ.

Одбор за етнологију је иницијатор и организатор више научних трибина, округлих столова и домаћих и међународних скупова из области етнологије, као и сродних дисциплина. Наводимо теме које су биле предмет округлих столова (од 1995. до 2004. године): *Етнoлoшкe oдликe Црнe Гoрe – научни прoблeми и мeтoдe oбрaдe* (1995); *Нaучнo дјeлo Јoвaнa Вукмaнoвићa и њeгoв знaчaј зa eтнoлoгију и музeoлoгију Црнe Гoрe* (1996); *О oднoсу eтнoлoгије и других нaукa* (1997); *Етнoлoгија у музeјскoј дјeлaтнoсти Црнe Гoрe* (1997); *Музeoлoгија у Црнoј Гoри* (2000); *Нaрoднa нoшњa – идeнтитeт врeмeнa и прoстoрa* (округли сто су oргaнизовали Пoмoрски музeј из Кoтoрa и Oдбoр зa eтнoлoгију, oднoснo ЦАНУ, 2004. годинe).

Тeмe нaучних скупова у oргaнизaцији Oдбoрa, измeђу oстaлих, билe су: *О Сули Рaдoвy Рaдулoвићу* (1992), *Етнoлoгија Црнe Гoрe – стaњe, прoблeми и пeрспeктивe* (1997); *Трaдициoнaлнa нaрoднa културa у Црнoј Гoри* (1998); *Сeлo у Црнoј Гoри* (2002).

⁵ Документација Одбора за период од 1986-2004. године (записници са сједница Одбора, службена преписка чланова и председника Одбора, предлози и иницијативе о организовању научних расправа и скупова и др. Одјељење друштвених наука, ЦАНУ, Подгорица, децембар 2004. године)

3. Етнографски музеј Црне Горе (Цетиње)

Од осамнаест црногорских музеја, Етнографски музеј на Цетињу је једина специјализована установа која чува искључиво предмете из домена етнологије. За више од пола вијека постојања (основан је 1951. године) Етнографски музеј је промијенио неколико пута локацију на Цетињу (од Биљарде, преко Државног музеја, до зграде Српског посланства), постојао је прво самостално, да би у једном периоду био припојен музејима града Цетиња, потом Државном музеју (дворцу краља Николе), па опет постао самостална музејска јединица. Садашња локација музеја је некадашња зграда Српског посланства. Музеј је, могло би се рећи, тек (полу)отворен, с обзиром на то да – од када се налази на тој адреси (од 2002. године) – није постављена стална збирка због још увијек неадекватних услова смјештаја и заштите музеалија. Збирка је, иначе, богата и броји 4200 предмета.⁶ Предмети су, нажалост, и даље у централном депоу Владиног дома. Залагањем запослених етнолога ипак се повремено „нешто дешава“, па је управо у току припрема изложбе, у дијелу адекватних изложбених просторија, из области народног веза, плета и ткања.⁷

Установа типа Етнографског музеја је, по свом основном концепту и намјени, најпозванија да сачува, систематизује и валоризује трагове материјалне и духовне културе, народне умјетности, тј. да на најбољи начин представи културни фонд народа и понуди информације о минулим временима. Вриједновање, чување и осавремењавање културног наслеђа треба да буде, прије свега, потреба и обиљежје националног идентитета и континуитета и свједочанство прожимања, повезивања и, изнад свега, уважавања различитих култура, тј. културних утицаја код нас. Стога се његова судбина не може препустити „лаганом“ рјешавању, већ треба под хитно предузети све неопходне радње како би се трајно сачувало и изложило сакупљено културно наслеђе.

Музеј је у другој деценији рада имао своју стручну публикацију. То је био *Гласник Етнографског музеја*, који је излазио од 1961. године до 1964. године. Нажалост, интеграцијом Етнографског музеја у музејски комплекс града Цетиња престаје да излази Гласник. Ипак, након неколико година прекида, тачније – 1968. године, опет се покреће публикација, сада већ *Гласник цетињских музеја*. Међутим, и он убрзо престаје редовно да излази, што представља извјестан хендикеп у раду музејских јединица – како из позиције кустоса, тако и за колеге ван ових установа, као и све друге заинтересоване за дешавања у музејској дјелатности. Стручне публикације представљају, јасно, важну полугу у институционалном развоју и професионалној повезаности. Уколико је редовно, излагање публикација доприноси: бржој информисаности по питању резултата истраживања, прегледу изласка нове домаће и стране литературе, отварању простора за стручну полемику на својим странама, као и пружању обавјештења о свим другим битним подацима из конкретне области.

⁶ Информација је добијена од директора Етнографског музеја, господина Блажа Маркуша.

⁷ Изложба ауторке Татјане Рајковић насловљена је *Од нити до тканине* и везана је за народно стваралаштво са територије Црне Горе, Цетиње децембар 2004.

4. Друштво етнолога Црне Горе (Подгорица/Цетиње)

Друштво етнолога Црне Горе основано је 1978. године. Оснивач је наш познати етнолог Јован Вукмановић. О годинама рада и активностима, нажалост, нијесмо успјели да прибавимо документацију, и то из два разлога. Као прво, она је готово недоступна, с обзиром на још неријешене смјештајне и организационе капацитете на Цетињу, у кругу етнографских музејских јединица. Други разлог је још прагматичнији, а тиче се времена активитета, тј. постојања Друштва. Оно, наиме, не припада временском оквиру овог скупа, па је и додатни напор у тражењу документације изостао. Иако не формално, Друштво је суштински престало са радом 1985. године (тада је одржано посљедње окупљање, управо на Цетињу).

Чињеница је, ипак, да би Друштво са старим и новим члановима, уколико би се реактивирало, допринијело – као и свако друго струковно удружење – већој професионалној повезаности етнолога у Црној Гори. Тиме би подстакло професионалну идентификацију, њену промоцију у друштву и, нада све, практичну примјену. Јер „развој стручних и научних удружења представља једну од саставних димензија у процесу институционализације и професионализације сваке иоле развијеније науке.“⁸

Изнесећи основне податке о кључним институцијама из области етнологије у Црној Гори, немогуће је заобићи и неке стварне, тзв. животне показатеље односа друштва према професији етнолога. Тако ће од користи бити и информација, донекле и изненађујућа, да у евиденцији Завода за запошљавање Црне Горе нема незапослених етнолога⁹ (подаци из мјесеца августа текуће године). То што етнолога нема у евиденцији Завода за запошљавање показује да је ово занимање релативно ријетко у Црној Гори, или да се друштво пак солидно побринуло да дипломираним етнологима омогући професионалну реализацију. Но, одговор на ове хипотезе не може бити понуђен у раду, јер не располажемо подацима о броју запослених етнолога и њиховом радном ангажману¹⁰ (да ли раде у струци или су запослени ван ње).

⁸ В. Илић, *Југословенско удружење за социологију и Социолошко друштво Србије*, Социологија у Југославији – институционални развој, ИСФФ, Београд 1998, 153).

⁹ Статистички извјештај бр. 8, Завод за запошљавање Црне Горе, Подгорица август 2004.

¹⁰ По ријечима директора Завода за запошљавање Зорана Јелића, етнологи су дефицитаран кадар „од прије годину дана, од када смо почели да се бавимо људским ресурсима. Тада се јавило интересовање за овом врстом кадра, као и образовним профилима из социологије, педагогије, андрагогије и сл. Имајући у виду многа неријешена институционална питања, па и кадровски распоред који често није правилно избалансиран (многи етнологи се не баве својим матичном професијом), логично се поставља питање гдје би се етнологи, с обзиром на дефицитарност кадра, могли запослити.“ По информацијама из Завода, нуде им се мјеста у невладиним организацијама, образовним институцијама, институцијама из области културе, институцијама социјалне политике, социјалне економије, гдје је пожељно знање етнолога, као и у Заводу – при раду са незапосленим лицима и њиховом обуком за будућа радна мјеста у

Питање стања етнологије уопште, па тако и у Црној Гори, врло је комплексно. Са једне стране, од наше професије се много очекује, а са друге даје се недовољно у организационо-финансијском смислу. Етнологија се стално „прозива“ да у склопу општег ангажовања укаже на адекватна рјешења многих друштвених, културних, политичких појава и проблема. Она је и главни арбитар у усмјеравању шире заједнице у систематизацији и валоризацији културног наслеђа. Етнологија, стога, мора да одговори на многа, актуелна и често деликатна питања, која проистичу из најсуптилнијих слојева нације, традиције, културе, језика... Зато се она не смије држати нити се са своје стране доживљавати као „само академска знанствена дисциплина, већ (треба) бити и истраживачка и практично-организациска примјењена знаност“.¹¹ Факултетска настава и институцијски организована истраживања су, неспорно, изузетно важна, али без индивидуалног, више или мање планског (иако некад крајње пионирског) подухвата нема стварног напретка науке. Зато перспективе етнологије зависе од личног прегалаштва, преко системске организованости иза које стоје институције, на свим нивоима, до стратегије и интереса друштва у цјелини. А све скупа утиче на препознатљивост професије од стране најшире јавности и на њен стварни значај, тј. учинак у друштву (њену примјенљивост и, на крају кајева, сврсисходност). „Нова етнологија“,¹² мора себи да гради управо такву будућност.

оквиру припремних курсева и сл. Поред етнолога, Завод ангажује на овај начин и андрагоге, педагоге, психологе, социологе. Но, већина од ових приједлога је, ипак, само тренутно или хипотетичко рјешење (не)запослености дипломираних етнолога.

¹¹ Rudi Supek, *Uvod*, Revija za sociologiju, Zagreb 1989, 1-2, 4.

¹² Видјети и: Драгослав Срејовић, *Археологија, етнологија и антропологија данас*, електронско издање (www.rastkoorg.co.yu).

Lidija Vujačić

Ethnology and Anthropology in Montenegro – Institutional and Professional Framework

Key words: institutional position, curriculum, current projects, perspective.

This paper attempts to present the status and social position of anthropology/ethnology in Montenegro. Setting ethnology and anthropology in the institutional framework of Montenegro is a newly prompted process, even though preceded by several decades old assorted data collecting attempts and research work. Up until today, no monographs on the subject exist, nor there were any attempts to explain the relevance of anthropology/ethnology as a science. Therefore, this paper will present all available data on current projects and research, institutions, offices and memberships concerning this issue. Initially, the paper discusses current curriculum of the subject Ethnology at the Department of Sociology, Montenegrin University of Philosophy, activities and research of the Board of Ethnology, Montenegrin Academy of Sciences and Arts, status and proceedings of the Association of Ethnologists of Montenegro, Ethnographic Museum of Montenegro and several other museums at the local level.

The main objective of this paper is to present the collected data to fellow anthropologists/ethnologists in order to appraise the status of ethnology and anthropology as sciences in Montenegro; a discussion with fellow anthropologists/ethnologists would also help to improve the position of ethnologists and anthropologists in Montenegro by supporting an individual and team work, peer control of standards and generally, a development of awareness about how important these sciences are.

Гордана Благојевић
Етнографски институт САНУ

О ЛАОГРАФИЈИ И АНТРОПОЛОГИЈИ У ГРЧКОЈ

Тема овог рада су грчка лаографија и антропологија, њихов међусобни однос, као и проблеми са којима су ове науке суочене у Грчкој. Од свог оснивања у 19. веку, лаографија је имала претежно филолошки карактер. Током времена теоретска сазнања су продубљивана, али не и њихова примена у пракси.

О грчкој лаографији

Појам *лаографија* – *λαογραφία* први пут је употребио 1884. године Николаос Политис (1852-1921) који се уједно сматра утемељивачем ове науке у Грчкој.¹ Садржај грчког термина *лаографија* доста је шири од онога што се подразумева под англосаксонским термином *Folklore*², иако се често поистовећује са њим, као и са немачким *Volkskunde*. Реч *λαός* одговара немачком *Volk* и енглеском *Folk*.³ Други део речи – *графија* потиче од глагола *γράφω* који у овом случају не означава само описивање, већ има шири садржај који подразумева студиозно проучавање истраживаног материјала.⁴ Близак појам

Кључне речи:

лаографија,
етимографија,
етнографија,
антропологија,
ендоантропологија,
социјална
лаографија,
антрополошка
лаографија.

¹ Πολίτης Νικόλαος, *Λαογραφία*, *Λαογραφία Α'*, εν Αθήνας 1909, 1-4.

² Као што је познато, термин *Folklore* први је употребио 1846. године Вилијам Џон Томс (William John Thoms).

³ Ελευθ. Π. Αλεξιάκης, *Κοινωνική ανθρωπολογία και ελληνική λαογραφία: Ένα θεωρητικό και μεθοδολογικό πρόβλημα* Η κοινωνική έρευνα στην Ελλάδα σήμερα – Πρακτικά Συνεδρίου που οργανώθηκε από τον Σύλλογο Εργαζομένων του Εθνικού Κέντρου Κοινωνικών Ερευνών, Αθήνα 11, 12 και 13 Ιανουαρίου 1989, 31.

⁴ Μηνάς Αλ. Αλεξιάδης, *Η ελληνική και διεθνής επιστημονική ονοματοθεσία της λαογραφίας*, Αθήνα 1988, 50.

лаοграфији је *социјални живот* (Social life, Folklife).⁵

Реч *етнос* (*ἔθνος*) у старогрчком језику означава групу, скуп људи без емоционалне и идеолошке повезаности, али и скуп разноврсних елемената, животиња и сл. Примера ради, древни Грци су говорили: *етнос пчела*, *етнос птица*. У савременом грчком језику реч *етнос* је доста емоционално-патриотски обременен појам, па је из тог разлога реч *лаос* (*λαός*) за Грке најприхватљивија у називу *лаοграфија*. Грчки лаοграфи сматрају да назив *етнологија* одговара науци која се бави тзв. *примитивним народима*.⁶

Године 1908. основано је *Грчко лаοграфско друштво* (*Ελληνική Λαογραφική Εταιρεία*), са циљем прикупљања и проучавања лаοграфског материјала. Друштво је 1909. године покренуло часопис под називом *Лаοграфија* који и данас излази.⁷ У првом броју овог часописа Н. Политис је изложио поље интересовања лаοграфије, које обухвата усмено предање, етимологију (= описивање обичаја), друштвено уређење, материјалну културу. Према Политису, лаοграфија је наука која проучава манифестације *душевног* и *друштвеног* живота народа пренете усменим предањем и праксом.⁸

Овај Политисов нацрт касније је продубио Стилпон П. Кириакидис (1887-1964).⁹ Он је додао и *физички* живот као предмет проучавања и раздвојио је физичке, душевне и друштвене манифестације у народном животу.¹⁰

У време Политиса биле су доминантне еволуционистичка теорија и теорија сурвивала (= прежитака), чији је он био заговорник. Историјске околности су утицале да ове теорије у Грчкој буду веома актуелне. Било је потребно да се научно поткрепи теорија о континуитету грчког народа, показујући да различити савремени обичаји потичу из античког периода.¹¹ Ова теорија се одржала до данас. Последњим представником сматра се професор и академик К. Ромеос. Дакле, у Грчкој је еволуционистичка теорија, у свом посебном облику *историјског континуитета*, добила огромне размере.¹²

⁵ Μηνάς Αλ. Αλεξιάδης, н. д, 51.

⁶ Μ. Μερακλής, *Σημειώσεις Λαογραφίας*, τεύχος Α': *Έννοια και σκοπός της Λαογραφίας*, Ιωάννινα 1981, 28-29.

⁷ Δημήτριος Σ. Λουκάτος, *Έρευνα, μελέτη και εμπειρία της λαογραφίας ανάμεσα στους ευρύτερους όρους: της «εθνογραφίας» και «εθνολογίας»* – ανάτυπο, Αθήνα 2002, 220.

⁸ Πολίτης Νικόλαος, *Λαογραφία*, Λαογραφία Α', εν Αθήνας 1909, 3-18.

⁹ Κυριακίδης Στ. Π, *Τι είναι Λαογραφία και εις τι δύναται να ωφελήσει η σπουδή της*, Λαογραφία 12, 1938, 130-157. και Κυριακίδης Στ. Π, *Ελληνική Λαογραφία*, Μέρπς Α'. Μνημεία του Λόγου, έκδ. 2^η, Εν Αθήνας 1965, 16.

¹⁰ Κυριακίδης Σ, *Λαογραφία*, τόμ. ΙΒ, εν Θεσσαλονίκη 1938-48, 138-9 и 146-47.

¹¹ Κυριακίδου-Νέστορος, Άλκη *Η θεωρία της ελληνικής Λαογραφίας. Κριτική Ανάλυση*. Αθήνα 1978, 25.

¹² Ελευθ. Π. Αλεξάκης, *Κοινωνική ανθρωπολογία και ελληνική λαογραφία: Ένα θεωρητικό και μεθοδολογικό πρόβλημα* Η κοινωνική έρευνα στην Ελλάδα σήμερα – Πρακτικά Συνεδρίου που οργανώθηκε από τον Σύλλογο Εργαζομένων του Εθνικού Κέντρου Κοινωνικών Ερευνών, Αθήνα 11, 12 και 13 Ιανουαρίου 1989, 33.

Политис је за своје научне студије користио лаографске податке искључиво из друге руке. Године 1918. основао је *Лаографски архив* који је обогатио путем непрекидне преписке са учитељима који су службовали по селима. Обрада података вршила се методом слободног или једноставног поређења са сличним манифестацијама различитих народа – независно од тога да ли су географски блиски или удаљени, древни или савремени.¹³

У Грчкој су лаографски феномени готово редовно довођени у везу искључиво са методологијом филологије. То је довело до великих теоријских и методолошких проблема који још увек нису решени.

Димитрије Г. Кабуроглус је 1889. године, пишући о животу Атињана, назвао прикупљене податке *етнографским материјалом*. Користио је израз *етнографија* у истом контексту као Политис *лаографија*.¹⁴

Један од Политисових ученика, филолог и лаограф Коста Маринис, објавио је 1936. године први (и једини) број часописа *Грчка лаологија* (*Ελληνική Λαολογία*), у коме је објавио своје лаографске радове. У овом часопису, као што се и из наслова може видети, он користи термин *лаологија* (*λαολογία*). Маринис је саставио упутства за прикупљање *лаолошког материјала*.¹⁵

Катедра за лаографију основана је 1946. године на атинском, а касније и на другим универзитетима у Грчкој.¹⁶ Поставља се питање зашто је у Грчкој требало да прође толико времена да се оснује самостална катедра за лаографију. Политис је био професор на Катедри за митологију и грчку археологију. Кириакидис је држао Катедру за религију, живот и лаографију старих Грка у Солуну од 1926. до 1958. године. Први професор који је предавао искључиво лаографију био је Георгије А. Мегас (1893-1976). Био је директор Центра за истраживање грчке лаографије при атинској Академији (Κέντρο Έρευνας της Ελληνικής Λαογραφίας της Ακαδημίας Αθηνών) и један од најзначајнијих грчких лаографа, који је 1970. године изабран за академика.¹⁷

Педесетих и шездесетих година 20. века научници Димитрије Лукатос и Димитрије Петропулос користили су наизменично и у истом контексту изразе *етнографија* и *лаографија*. Били су истраживачи при Центру за проучавање грчке лаографије атинске Академије, а касније су постали универзитетски професори лаографије. Обојица су студирали у Француској. Петропулос је у једном чланку објављеном на енглеском језику 1952. године, говорећи о грчкој лаографији, користио преко десет пута наизменично термине *Folklore* и *Ethnog-*

¹³ Κυριακίδου-Νέστορος Άλκη, н. д, 99.

¹⁴ Види: Καμπούρογλου Δ. Γρ, *Ιστορία των Αθηναίων*, τόμ. Α' εν Αθήνας 1889, 193.

¹⁵ Κ. Μαρίνης, *Θεμέλια Λαολογίας: Α' Συλλογή του λαολογικού υλικού και ίδρυσις Μουσείου*, Ελληνική Λαολογία, 1 (1936), 7-26.

¹⁶ Ελευθ. Π. Αλεξάκης, *Κοινωνική ανθρωπολογία και ελληνική λαογραφία: Ένα θεωρητικό και μεθοδολογικό πρόβλημα* Η κοινωνική έρευνα στην Ελλάδα σήμερα – Πρακτικά Συνεδρίου που οργανώθηκε από τον Σύλλογο Εργαζομένων του Εθνικού Κέντρου Κοινωνικών Ερευνών, Αθήνα 11, 12 και 13 Ιανουαρίου 1989, 30.

¹⁷ Исто, 41.

raphy. Доста касније, 1961. године, када је постао професор грчке лаографије на солунском универзитету, имао је нешто конзервативнији приступ, те је назив етнографија користио само у контексту проучавања *примитивних народа*.¹⁸

Политис и његови ученици били су упознати са тадашњим научним антрополошким правцима. Међутим, у пракси је грчка лаографија првих педесет година (1890-1940) имала чисто филолошки карактер. Од оснивања па до данас у њој постоји размимоилажење између теорије и праксе. Теоретска сазнања се продубљују, али не и њихово спровођење у истраживању. Усмено предање и **етимографија** (= описивање обичаја) покривају највеће поље интересовања грчке лаографије. На другом и трећем месту су материјална култура и друштвено уређење. Е. Алексакис се бавио тематиком која је заступљена у чланцима објављеним у часопису *Лаографија*, у периоду од 1909. до 1965. године. Најзаступљенији су они прилози који се баве усменим предањем и етимографијом (81%), на другом месту је материјална култура (11%), затим друштвено уређење – народно право (4%) и теорија, методологија (4%). Друштвеним уређењем и народним правом бавили су се Лукатос и Петропулос, који не само да су подједнако користили термине *лаографија* и *етнографија*, већ су и по многим другим питањима били отворени за прихватање нових идеја.¹⁹

У Грчкој је било веома мало представника историјско-географског правца. Јединствени представник је Г. А. Мегас. Он је наглашавао *психички* живот народа као главни предмет проучавања лаографије.²⁰ Сматрао је да је крајњи циљ лаографских истраживања спознање народне душе.²¹ Бавио се проблематиком именована лаографије и сматрао је да је овај назив најадекватнији.²²

У Грчкој није било представника функционализма. Одређени покушаји у овом правцу могу се видети од краја шездесетих година 20. века, у радовима Лукатоса и Мераклиса. После Политиса, грчки лаографи напустили су упоредни метод и спроводили су једну врсту историјско-филолошке анализе и тумачења проучаваних појава.²³

Дакле, до промене долази после Другог светског рата, када се теренском истраживању посвећује већа пажња. Приликом теренских истраживања материјал се прикупљао углавном методом интервјуа и дескриптивном методом. Само

¹⁸ Ελευθ. Π. Αλεξάκης, *Κοινωνική ανθρωπολογία και ελληνική λαογραφία: Ένα θεωρητικό και μεθοδολογικό πρόβλημα* Η κοινωνική έρευνα στην Ελλάδα σήμερα – Πρακτικά Συνεδρίου που οργανώθηκε από τον Σύλλογο Εργαζομένων του Εθνικού Κέντρου Κοινωνικών Ερευνών, Αθήνα 11, 12 και 13 Ιανουαρίου 1989, 30-41.

¹⁹ Исто, 42.

²⁰ Γ. Α. Μέγας, *Η σπουδή της Λαογραφίας. Σκοπός και έργοω αυτής*, Πλάτων, έτος Γ', Αθήναι 1951, 1-32.

²¹ Γ. Α. Μέγας, *Εισαγωγή εις την λαογραφίαν*, Αθήναι 1978, 10.

²² Γ. Α. Μέγας, *Λαογραφία, Εθνογραφία, Εθνολογία*, *Λαογραφία* 25, Εν Αθήναις 1967, 39-42.

²³ Ελευθ. Π. Αλεξάκης, *Κοινωνική ανθρωπολογία και ελληνική λαογραφία: Ένα θεωρητικό και μεθοδολογικό πρόβλημα* Η κοινωνική έρευνα στην Ελλάδα σήμερα – Πρακτικά Συνεδρίου που οργανώθηκε από τον Σύλλογο Εργαζομένων του Εθνικού Κέντρου Κοινωνικών Ερευνών, Αθήνα 11, 12 και 13 Ιανουαρίου 1989, 42.

истраживање трајало је кратко, углавном 20-30 узастопних дана у току четири до пет година. Посматрање и описивање били су у почетку ограничени на објекте материјалне културе (станишта, алати и сл.) или на различите обреде. При бележењу су коришћени магнетофон и фотографски апарат. Интервју је вођен уз помоћ приручника *Πитања грчке лаографије (Των Ζητημάτων της Ελληνικής Λαογραφίας)*, који је саставио Г. Α. Μεγας. Касније је за систематско истраживање коришћен приручник Георгија К. Спиридакиса.²⁴

Упитнике су користили током теренских истраживања истраживачи лично, или су их пак слали поштанским путем образованим службеницима у провинцији (нпр. учитељима). Овај метод, иако недовољан са савременог аспекта,²⁵ представљао је веома значајан корак за грчку лаографију у том периоду. Теренско истраживање, какво су спроводили антрополози у Европи и у Америци, у Грчкој ће се појавити доста касније. Шездесетих година 20. века етнолог-театролог Катерина Какури спроводила је метод који је назвала **друштвено-антрополошким**, а који се ослања на методологију културне антропологије и лаографије. Од тада се посматрање сматра неопходним при теренским истраживањима, а као помоћно средство бележења користи се камера. К. Какури је истицала неопходност оснивања катедри за антропологију на грчким универзитетима.²⁶

У међуратном периоду грчки лаографи су – по правилу – студирали у Немачкој, те су највећи утицај примили одатле. Седамдесетих година 20. века многи истраживачи одлазе на постдипломске студије у Француску, Америку и Велику Британију. У том периоду у Грчкој долази до интересовања за функционализам, структурализам, семиологију. Грчки лаографи који су студирали у Немачкој и њихови ученици нису желели да замене термин *λαογραφία* термином *εθνολογία*. Са друге стране, у Грчку су се са студија вратили научници који су за назив своје науке користили термине *културална антропологија*, *социјална антропологија* или *εθνολογία*. Дошло је до потешкоћа у сарадњи између ових научника и грчких лаографа који су у великој мери – са научне тачке гледишта – конзервативни.²⁷

Кириакидисова ћерка – Алки Кириакиду-Несторос (1935-1988) започела је своје студије код оца, а затим се школовала у Америци (у Филадельфији) и у Француској (у Паризу), где је почетком шездесетих година 20. века имала прилику да чује К. Леви-Строса. Образовала се у три научна центра са различи-

²⁴ Исто, 34.

²⁵ Подаци су се у прошлости наводили неодређено. По правилу, није јасно када обичаји престају да се спроводе и зашто или и даље постоје. Осим тога, познато је да често испитаници једно говоре, а друго практикују.

²⁶ Κατερίνα Κακούρη, *Η ελληνική λαογραφία σε σχέση με την εθνολογία και την ανθρωπολογία*, Δ΄ συμπόσιο λαογραφίας του βορειοελλαδικού χώρου, Θεσσαλονίκη 1983, 70.

²⁷ Ελευθ. Π. Αλεξάκης, *Κοινωνική ανθρωπολογία και ελληνική λαογραφία: Ένα θεωρητικό και μεθοδολογικό πρόβλημα* Η κοινωνική έρευνα στην Ελλάδα σήμερα – Πρακτικά Συνεδρίου που οργανώθηκε από τον Σύλλογο Εργαζομένων του Εθνικού Κέντρου Κοινωνικών Ερευνών, Αθήνα 11, 12 και 13 Ιανουαρίου 1989, 37-42.

тим приступом проучавања и формирала је сопствени теоријски став. Била је професор на Аристотеловом универзитету у Солуну, на Одсеку за новију и савремену историју и лаографију, при Одсеку за историју и археологију.²⁸

Према А. Кириакиду-Несторос, лаографија је историјска наука која проучава традиционалну културу у оквиру одређеног простора и времена. Као савремена наука нема велику будућност, док као историјска наука прави почетне кораке. Њени извори за проучавање су збирке лаографског материјала, који је прикупљен у протеклих сто година, али и сви писани историјски извори и дела материјалне културе.²⁹

О грчкој антропологији

У Грчкој је била познатија *физичка антропологија* која је деценијама држала монопол над називом целокупне антропологије. Јанис Кумарис је 1924. године основао *Грчко антрополошко друштво*. Знајући чињеницу да је физичка антропологија једна грана опште антропологије, настојао је да се оснује катедра за Антропологију на Атинском Универзитету. Међутим, пошто у периоду пре 1960. године није постојао ниједан Грк који се озбиљно бавио овом науком, Кумарис је позвао грчког принца Петра (1908-1980)³⁰, који је прихватио понуду да дође у Грчку. Двор се овоме жестоко успротивио, те је уместо њега дошао Арни Пулиано.³¹ Шездесетих година 20. века професор лаографије на Филозофском факултету атинског универзитета, Георгије Спиридакис, подстакнут предлозима Јаниса Кумариса да се у Грчкој оснује антропологија, желео је да оснује читаоницу за социјалну антропологију у оквиру Катедре за лаографију са циљем да се иста претвори у Катедру за социјалну антропологију. Међутим, политичка ситуација у земљи није дозволила да се тај план оствари. После Кумарисове смрти, његови следбеници у *Грчком антрополошком друштву* дошли су у сукоб са Пулианом, те их је он напустио и 1971. године основао своје *Антрополошко друштво Грчке*. Циљ овог друштва био је да промовише антропологију, јер за њу није постојало организовано интересовање од стране државе. Намера друштва била је да прикупља не само материјал који је у вези са физичком антропологијом, већ и етнографски, археолошки, филолошки, социјолошки и антрополошки материјал који се, у ширем смислу, односи на

²⁸ Σηφάκης Γρηγόρης Μ, *Λαογραφία, ανθρωπολογία και ιστορία ή τα ετερόνυμα που δεν έλκονται*, Επιστημονικό συμπόσιο – Το παρόν του παρελθόντος: ιστορία, λαογραφία, κοινωνική ανθρωπολογία, Αθήνα 2002, 26.

²⁹ Α. Κυριακίδου-Νέστορος, *Θεωρία της ελληνικής λαογραφίας*, Αθήνα 1978.

³⁰ Похађао је политичко-економске, филолошке и антрополошке студије на европским универзитетима. Обавио је низ научних истраживања у азијским (и другим) земљама, од којих су најзначајнија она на Тибету и Индији – *Εκπαιδευτική Ελληνική Εγκυκλοπαίδεια-Παγκόσμιο Βιογραφικό Λεξικό*, 8, Αθήνα 1991, 250.

³¹ Γρηγόρης Γκιζέλης, *Η ανθρωπολογία στην Ελλάδα: Πρόβλημα ταυτότητας* Όψεις της ανθρωπολογικής σκέψης και έρευνας στην Ελλάδα, Αθήνα 2004, 30.

савремено становништво Грчке. Међутим, у часопису *Антропос (Ανθρωπος)* углавном се налазе чланци из области физичке антропологије.³²

Атински центар за социолошке науке (Κέντρο Κοινωνικών Επιστημών Αθηνών), који данас постоји као Национални центар за социолошке студије (Εθνικό Κέντρο Κοινωνικών Ερευνών), основан 1959. године, био је прва институција која је пружала подршку малобројним антрополозима.³³ Његов оснивач, антрополог Иоанис Перистианис, докторирао је на Оксфорду 1939. године. На истом универзитету предавао је уз Еванс-Причарда, од 1948. до 1963. године.³⁴

До појаве антрополошких студија на универзитетима у Грчкој долази осамдесетих година 20. века. Одсек за социјалну антропологију основан је академске 1981-82. године на Пандио Универзитету (Πάντειο Πανεπιστήμιο) у Атини. Постдипломске студије Социјалне антропологије на егејском универзитету (Πανεπιστήμιο Αιγαίου) започеле су академске 1987-88. године на острву Митилини. На ово је утицала усмереност Грчке према Европи, те је било потребно да грчки универзитети буду усклађени са европским. Дошло је до формирања нових одсека, међу којима су и антрополошки. У првој фази антропологија је била спојена са социологијом или лаографијом. Први професори антропологије студирали су у иностранству на британским, француским или северноамеричким универзитетима.³⁵

Дакле, до краја деведесетих година 20. века велики број савремених грчких антрополога завршио је основне или постдипломске студије у иностранству. У својим радовима доследно спроводе теорију и методологију које су научене на студијама, што често доводи до једне врсте формализма. Може се рећи да је у Грчкој, осим појединих изузетака створена *формалистичка антрополошка школа*. Истовремено, антрополози – дипломци грчких универзитета по правилу не објављују своје радове у научним часописима.³⁶ С друге стране, иако су се школовали у иностранству, грчки антрополози су своја теренска истраживања обављали у Грчкој. На тај начин грчка антропологија остаје окренута сама себи. Да би неко постао предавач на факултету, веома битан услов је да се бавио проучавањем Грчке. То наводи кандидате да материјал за своје магистарске и докторске тезе прикупљају искључиво у оквиру теренских

³² Исто, 31.

³³ Μαρία Κουρούκλη, *Η ανθρωπολογία, το παρόν, το παρελθόν και το δίλημμα της πατριδογνωσίας*, Το παρόν του παρελθόντος: ιστορία, λαογραφία, κοινωνική ανθρωπολογία, Αθήνα 2002, 245.

³⁴ Ευθύμιος Παπαταξιάρχης, *Η κοινωνική ανθρωπολογία στη μεταπολεμική Ελλάδα. Τα πρώτα βήματα Κοινωνικές επιστήμες και πρωτοπορία στην Ελλάδα 1950-1967*, Αθήνα 2003, 144.

³⁵ Δήμητρα Γκέφου-Μαδιάνου, *Αναστοχαστική ανθρωπολογία και ακαδημαϊκός χώρος τροχιές, διλήμματα, προοπτικές*, Το παρόν του παρελθόντος: ιστορία, λαογραφία, κοινωνική ανθρωπολογία, Αθήνα 2002, 397.

³⁶ Ελευθέριος Π. Αλεξιάκης *Ανθρωπολογική έρευνα και θεωρία στην Ελλάδα. Η περίπτωση τριών επιστημονικών περιοδικών Όψεις της ανθρωπολογικής σκέψης και έρευνας στην Ελλάδα*, Αθήνα 2004, 216.

истраживања у Грчкој.³⁷ Долази до *ендоантропологије*, феномена који је познат као *Anthropology at home*³⁸ или – у Грчкој – као *Ανθρωπολογία οίκοι*.³⁹

Грчко етнолошко друштво (Ελληνική Εταιρεία Εθνολογίας) основано је 1991. године. Председник друштва је Елефтериос Алексакис, етнолог. У Статуту Друштва се као главни циљеви његовог оснивања наводе развој и промовисање етнологије и антропологије. Рад Друштва обухвата издавање научног часописа *Εθνολοгија (Εθνολογία)*, као и посебних издања, те организовање научних скупова, манифестација и програма. Друштво је усмерено ка решавању теоријских и методолошких проблема са којима се суочава етнологија у Грчкој. Чланови Друштва нису искључиво етнологи, лаографи и социјални антрополози, већ у његов састав улазе и историчари, економисти, филолози и архитекте.⁴⁰

О међусобном односу лаографије и антропологије у Грчкој

Према схватању неких грчких лаографа, лаограф је научник који се бави проучавањем народа коме припада. Они доживљавају антропологију као *науку о другом*,⁴¹ док су главни предмет проучавања грчке лаографије сами Грци. То је, дакле, из грчког угла посматрано – *наука о нама*. По питању метода истраживања, у лаографији је присутно прикупљање усменог предања на основу кратког истраживачког боравка, или се до података долази из треће руке – преко студената и учитеља – у случају тзв. *лаографа из фотеле (λαογράφος της πολυθρόνας)*.⁴²

Данас у Грчкој постоје следеће групе научника који се баве лаографијом или антропологијом: конзервативни лаографи, лаографи антрополошког усмерења, антрополози који користе, тј. читају лаографске радове и конзервативни антрополози које не занима лаографски материјал.

У Грчкој антрополози критикују лаографе углавном са три аспекта. Као прво, предмет проучавања лаографије сматра се претерано уским, до те мере да се своди на обичаје и филолошке садржаје усменог народног предања. Критика је усмерена и на лаографску теорију. Грчка лаографија се сматра идеолошки

³⁷ Ипак, један број грчких докторанада (стипендиста I.K.Y.) налази се на теренским истраживањима у иностранству (у Индонезији, Јапану, Грузији, Бугарској, Албанији, Сирији, Вијетнаму итд.). О томе види код: Δ. Γκέφρου-Μαδιάνου *Αναστοχαστική ανθρωπολογία και ακαδημαϊκός χώρος τροχιές, διλήμματα, προοπτικές*, Το παρόν του παρελθόντος: ιστορία, λαογραφία, κοινωνική ανθρωπολογία, Αθήνα 2002, 390.

³⁸ О томе видети код: Α. Jackson, *Anthropology at Home*, ASA Monographs, London and New York, Tavistock Publications, 1987.

³⁹ Αλεξιάκης Ελευθέριος Π, *Ανθρωπολογία οίκοι ή λαογραφία μια επιστημολογική προσέγγιση*, Το παρόν του παρελθόντος: ιστορία, λαογραφία, κοινωνική ανθρωπολογία, Αθήνα 2002, 39-63.

⁴⁰ Εθνολογία, τόμος 1 – *Καταστατικό της Ελληνικής Εταιρείας Εθνολογίας*, Αθήνα 1992,

⁴¹ Овде се под *другим* подразумева припадник неког другог народа, тј. не-Грк.

⁴² Γρηγόρης Μ. Σηφάκης, *Λαογραφία, ανθρωπολογία και ιστορία ή τα ετερόνυμα που δεν έλκονται*, Επιστημονικό συμπόσιο – Το παρόν του παρελθόντος: ιστορία, λαογραφία, κοινωνική ανθρωπολογία, Αθήνα 2002, 21.

обремененом, посебно национално, јер је од оснивања имала као крајњи циљ показивање континуитета савремене Грчке са античком – да би се потврдио национални идентитет. Трећа критика у вези је са методологијом. Антрополози сматрају да лаографски метод, дакле – кратка посета и прикупљање података, превише ограничава истраживање, што за последицу има недовољно разумевање материјала. Као темељ истраживања *другог* лаографи постављају сопствену методологију тзв. учесничког посматрања.⁴³

Према М. Мераклису, у време када је настајала лаографија, крајем 19. века, било је актуелно неохеленско просветитељство. Романтичарски настројено, желело је да уобличи тада безоблични *род*, и то да га уобличи *етнички*. Уз идеју о етносу ишла је и идеја о заједници. Међутим, данас је у свету доминантан политички и културолошки феномен познат као *глобализам*. Лаографија, дакле, није у складу са светским трендовима, јер у фокусу интересовања има етничку, тј. народну културу. Интересовање за народ коме припадају, које је присутно код грчких лаографа, нема никакве везе ни са етноцентризмом ни са расизмом за које их неки оптужују.⁴⁴

Иако антрополози критикују лаографе, не постоји суштинско интересовање за лаографију. Осим ретких изузетака, антрополози не читају радове лаографа. Са друге стране, већина лаографа је већ неколико деценија отворена према антропологији. Они не само да читају антрополошке радове, већ су под њиховим утицајем до те мере да антрополошке теорије и методе играју значајну улогу у савременој лаографији.⁴⁵ Наравно, неки су остали и даље затворени, иако многи од њих раде у истраживачким и универзитетским центрима широм Грчке. Статистички изражено, око 50% лаографа у Грчкој има конзервативне ставове. Другој групи припадају *савремени лаографи*, од којих је 25% завршило антрополошке студије (магистарске или докторске) у иностранству.⁴⁶ Овој групи, на пример, припадају А. Кириакиду-Несторос и Михалис Мераклис,⁴⁷ као и истраживачи Центра за истраживање грчке лаографије при атинској Академији. М. Мераклис је предложио назив *социјална лаографија* (*κοινωνική λαογραφία*). Изразио је антрополошки карактер лаографије говорећи о њој као о једној антрополошкој науци.⁴⁸ Конзервативној струји припадају атински универзитет и

⁴³ Αλέξανδρος Φ. Λαγόπουλος, *Η μεταμοντέρνα και οι άλλες ανθρωπολογίες* Όψεις της ανθρωπολογικής σκέψης και έρευνας στην Ελλάδα, Αθήνα 2004, 40.

⁴⁴ Μιχάλης Μераκλής, *Συνηγορία της λαογραφίας*, Το παρόν του παρελθόντος: ιστορία, λαογραφία, κοινωνική ανθρωπολογία, Αθήνα 2002, 123.

⁴⁵ Βασίλης Νιτσιάκος, *Για τη λαογραφία και την κοινωνική ανθρωπολογία*, ζανά Όψεις της ανθρωπολογικής σκέψης και έρευνας στην Ελλάδα, Αθήνα 2004, 270-272.

⁴⁶ Ε. Π. Αλεξάκης, *Ανθρωπολογία οικoi ή λαογραφία μια επιστημολογική προσέγγιση*, ο παρόν του παρελθόντος: ιστορία, λαογραφία, κοινωνική ανθρωπολογία, Αθήνα 2002, 41.

⁴⁷ Михалис Мераклис – лаограф и филолог, рођен 1932. године у Каламати. Од 1975. године редовни је професор на јањинском универзитету, а од 1990. предаје на Педагошком факултету атинског универзитета.

⁴⁸ Μ. Γ. Μераκλής, *Λαογραφία και χορός*, Πρακτικά 1^{ου} Πανελληνίου Συνεδρίου Λαϊκού Πολιτισμού Η διαχρονική εξέλιξη του παραδοσιακού χορού στην Ελλάδα, Σέρρες 1999, 11-19.

универзитет у Тракији.⁴⁹ На Филозофском факултету атинског универзитета лаографија се и данас налази у саставу Одсека за филологију, и то само у оквиру постдипломских студија.

Г. М. Сифакис предлаже назив *антрополошка лаографија* (*ανθρωπολογική λαογραφία*), јер је лаографија данас уско повезана са низом других наука, као што су нпр. филологија, археологија, историја, психологија, биологија, медицина, а преузела је методе и технике истраживања антропологије.⁵⁰

Према Е. Алексакису, лаографија може да се посматра као систематско и методолошко проучавање једне конкретне народне културе са локалним особеностима, којим би се бавили домаћи научници. Она је наука у оној мери у којој користи антрополошке теорије и методе. Уколико тога нема, долази до повратка на пре – научни стадијум.⁵¹ Ради превазилажења постојећих проблема потребно је да постоји непрекидни дијалог између лаографије и антропологије.

⁴⁹ Е. П. Αλεξιάκης, *Ανθρωπολογία οικoi ή λαογραφία μια επιστημολογική προσέγγιση*, Το παρόν του παρελθόντος: ιστορία, λαογραφία, κοινωνική ανθρωπολογία, Αθήνα 2002, 41.

⁵⁰ Γρηγόρης Μ. Σηφάκης, *Λαογραφία, ανθρωπολογία και ιστορία ή τα ετερόνυμα που δεν έλκονται*, Επιστημονικό συμπόσιο – Το παρόν του παρελθόντος: ιστορία, λαογραφία, κοινωνική ανθρωπολογία, Αθήνα 2002, 31.

⁵¹ Ε. Π. Αλεξιάκης, *Ανθρωπολογία οικoi ή λαογραφία μια επιστημολογική προσέγγιση*, Το παρόν του παρελθόντος: ιστορία, λαογραφία, κοινωνική ανθρωπολογία, Αθήνα 2002, 45-56.

Gordana Blagojević
Laography and Anthropology
in Greece

Key words: laography, etymography, ethnography, anthropology, endo-anthropology, social laography, anthropological laography.

Greek laography was founded at the end of the 19th century. Certain historical circumstances created a need to support a theory on ancient continuity of Greeks, which would show that various recent customs have their origin in the Antique times. In the first fifty years (1890-1940), Greek laography had a philological character. Since the foundation of laography, a clear disharmony between theory and practice is present. While theoretical foundations are being developed and elaborated, their application is left in its initial phase. Until the end of the 1990's, many contemporary Greek anthropologists have finished undergraduate or graduate studies abroad. However, they did their fieldwork in Greece. It is in this sense that Greek anthropology remains retrograde. Endo-anthropology is being born, a phenomenon known as *Anthropology at home*.

Загорка Голубовић

Институт за филозофију и друштвену теорију,
Београд

Интердисциплинарни приступ и однос антропологије и етнологије

У овом раду се разматра питање односа антропологије и етнологије и да ли су то две дисциплине друштвених наука или је то једна наука са два имена, односно да ли се и којим аргументима доказује настајање „етноантропологије“. Овде се износе аргументи у корист тезе да се ради о две сродне али неистоветне научне дисциплине, будући да је антропологија општија и филозофска дисциплина, као наука о човеку и његовом својерсном људском продукту – култури, која повезује све људе извесним универзалним егзистенцијалним проблемима и хуманим карактеристикама, док је етнологија наука о различитим националним културама, која описивањем њихових партикуларних, особених елемената утврђује разлике и сличности међу њима. Чињеница да се модерна етнологија не бави само националним и традиционалним културама, већ да проширује своје теме и на модерна, урбана друштва, не доказује да се догодила асимилација између ове две дисциплине (етноантропологија), већ само говори о потреби њиховог чвршћег повезивања. Даље се објашњава зашто је интердисциплинарни приступ *conditio sine qua non* за антрополошку теорију, узимајући у обзир њен задатак да проучи све димензије људског начина постојања. Приказује се и како се примењује интердисциплинарни приступ у теорији, у студију антропологије и у антрополошким истраживањима на београдском Универзитету.

Следеће теме биће разматране у овом излагању: прво – шта одређује однос између антрополошке и етнолошке науке, друго – примена интердисциплинарног приступа у антрополошкој теорији, треће – употреба интердисциплинарног приступа у антрополошким истраживањима у Србији.

Кључне речи:

антропологија, етнологија,
етноантропологија,
интердисциплинарни
приступ.

1.

О односу антропологије и етнологије постоје различита схватања, па и конфузија да ли су то две различите дисциплине или синоними. Ако појемо од етимолошког значења назива ових научних дисциплина, указује се на незанемарљиве разлике, будући да се антропологија (*anthropos* и *logos*) означава као *наука о човеку*, што претпоставља шири, холистички приступ свим димензијама људске егзистенције, док етнологија (*ethnos* и *logos*) ограничава приступ на изучавање специфичних особености појединачних култура (најчешће националних), усредсређујући се на опис фрагмената по којима је дата култура слична другим културама или различита од њих.

Међутим, не уважавајући овакве разлике, на неким америчким универзитетима студиј антропологије се одвија под називом *етнологија*, позивајући се на традицију класичне антропологије, која је проучавала појединачне „примитивне културе“ са циљем да пружи што прецизнији и тачнији опис (из прве руке) начина живота проучаваног народа. На то се само делимично може ослонити горње схватање, јер се многи антрополози из тог периода нису ограничавали ни на фрагменте из живота испитиваних култура нити само на појединачне културе, већ су упоређивали различите културе и указивали на неке универзалне елементе људског начина живота. Неки су пак упозоравали да такозване примитивне културе нису нека егзотична острва, већ су део човечанства у његовом историјском развоју. Узмимо као пример Маргарет Мид, која упоређује не само „примитивна“ племена, већ их суочава и са савременом америчком културом, или америчког антрополога Стенли Дајмонда, који указује на неке универзалије најстаријих култура које све више ишчезавају у модерним културама. Бронислав Малиновски оставља у наслеђе антрополошкој науци не само бриљантну студију *Аргонаути Западног Пацифика*, већ и низ запажених теоријских радова који се односе на разматрање битних својстава људске природе – о људским потребама, о природи људске сексуалности, о магији, науци и религији, о слободи и цивилизацији, док Клод Леви-Строс доказује да не постоји суштинска разлика између „примитивног ума“ (теза Леви Брила) и ума цивилизованог човека, потврђујући једну од основних теза антрополошке науке – о јединству људског рода.

С друге стране, класична етнологија се углавном афирмисала као „национална наука“ (што термин *етнос* и сугерише). Назначена разлика се емпиријски уочава када упоредимо етнолошке музеје са, на пример, *Musé de l'homme* у Паризу, или историјске музеје у Њујорку и Женеви, у којима је основна идејна поставка приказ еволуције човечанства и културе, док се у првима излажу артефакти ове или оне културе (грнчарија, оружје, накит, ношња и сл.). Другим речима, у првима се добија слика о појединачним творевинама различитих култура, што је много ближе Боасовом схватању да је свака култура нешто посебно и да је могућа дифузија само њихових појединачних елемената, док се у другима сугерише да се може говорити о култури као својеврсној „трансбиолошкој“ људској творевини, у којој се могу идентификовати универзалије својствене свим културама, као антрополошке константе које дају печат „људској природи“ у односу на остали живи свет. (Неки антрополози су

покушали да одреде шта чини саставни део сваке културе, наводећи укратко: организацију друштвене производње, институционализацију – регулацију помоћу правила друштвеног живота, мрежу информација у виду циркулације искуства, идеја и знања, вербализацију искуства у виду језика и симболичке комуникације, као и низ других конкретних правила и институција).

Када се покушава доказати да је реч о синонимима и сугерише термин *етноантропологија*, тврди се да модерна етнологија није више национална наука која се досад бавила традиционалним друштвима, већ да је све више оријентисана на модерна, урбана друштва и да је променила теме свога истраживања, те се на тај начин асимилирала у антропологију. При том се не узимају у обзир два битна питања:

1. да ли је само заокрет модерне етнологије ка савременим друштвима и промена (проширивање) тема довољан разлог да се она без остатка (своје специфичности) инкорпорира у антрополошку науку;

2. да ли је битна промена тема или приступа

а. у смислу прелаза од дескриптивног карактера дисциплине ка концептуалном (симболичком), или

б. у смислу превазилажења фрагментарног опуса ка холистичком приступу, који је битан за антрополошку науку, да би одговорила на питање **шта је човек**, које су његове могућности и границе.

Овим се не тврди да је антропологија изнад етнологије, нити се тврди да је ова друга мање вредна као научна дисциплина, већ само то да је антропологија општија наука и филозофска дисциплина, која има као свој предмет проучавања и истраживања све димензије људског живота. Но, не искључује се важност етнолошких проучавања која су по свом предмету усмерена на откривање особености различитих култура, како би се оне боље упознале и међусобно лакше комуницирале.¹ То потврђује да су етнологија и антропологија упућене једна на другу, али и да оне не могу заменити једна другу, односно да се не могу поистоветити. Зато не видим никакво рационално оправдање за стварање нове дисциплине – етноантропологије.

А када говоримо о ове две научне дисциплине на универзитетима у Србији, мора се указати на један парадокс: антропологија је, када је у питању сарадња научника из ове области, много више повезана са социологијом и психологијом него са етнологијом. Мислим да кривицу за то носе и антрополози и етнологи, јер се у оквиру антрополошких истраживања обрађала недовољна пажња на карактеристике народне културе и традиције, а у етнолошким прекупацијама се недовољно излазило из специфичних оквира народне традиције и недовољно су се проучавали они елементи културе који су универзални.

¹ У том смислу добро је сетити се разлике коју је правео антрополог Мелвил Херсковиц, да постоје културе у сингулару – као човечанству заједничка „друга природа“, и културе у плуралу – које изражавају суштинску карактеристику људског начина постојања кроз диференцијацију.

Покушај повезивања етнологије и антропологије у оквиру Одељења за етнологију Филозофског факултета у Београду био је, по мом мишљењу, више површински, служећи се додавањем неких предмета из курикулума антрополошких студија, да би се, на тај начин, прогласило Одељење за етнологију и антропологију, што се није довољно одразило на оријентацију етнолошких истраживања (осим проширивања тема), мада се код млађих етнолога могу запазити значајније промене. Међутим, антропологија би, као општа наука о човеку и култури, морала бити много тешње повезана са етнологијом као науком о културама различитих народа, да би више дошла до изражаја компаративна анализа, а посебно проучавање историјског развоја културе у Срба, али и других етничких група које живе на територији државе Србије. То би допринело аутентичнијем одговору на питања о „националном карактеру“, о односу традиције и модернизације, о односу култура на подручју бивше Југославије, о заснованости мултикултурализма и изворима наглашеног екстремног национализма (о томе да ли је немогућност суживота различитих народа у Србији историјски заснована или је плод идеолошки и политички исфабриковане мржње и ксенофобије после распада бивше Југославије) као и на низ других питања од којих зависи будућност модерног друштва код нас.²

2.

Интердисциплинарни приступ у антрополошкој теорији и истраживањима на терену није откриће, јер се примењује од настанка антрополошке науке, нарочито у такозваној културној антропологији у Америци.³ Ако се осврнемо на проучавање „примитивних култура“ у радовима Маргарет Мид, установићемо успешно повезивање антрополошких, етнолошких, социолошких и психолошких разматрања на основу комплексне анализе испитивања тих друштава и положаја појединаца у њима. Употребљавајући такође и компаративни метод, М. Мид је повезивала налазе у тим културама са анализом модерног друштва, на нивоу озбиљних психолошких анализа у којима се разматрају односи социокултурних чинилаца и генетских диспозиција појединаца.⁴ А следећи концепцију Марсела Моса о нужности повезивања наука

² Можда би управо САНУ могла да буде организатор таквих заједничких истраживања, као на пример: где треба тражити корене српског идентитета и колико популарна представа о нама самима има историјско покриће, колико мултиетнички и мултикултурни карактер државе Србије омогућује успешнију демократску транзицију (вршећи упоредну анализу различитих културних достигнућа и вредности у постојећим културама).

³ „Социјална антропологија“ у Енглеској била је, међутим, углавном ослоњена на социологију и од ње се мало разликовала, будући да је њен предмет био оријентисан на проучавање друштвене структуре и повезаности елемената друштвеног система. У том погледу се функционализам Еванс Причарда и Редклиф Брауна доста разликује од приступа Малиновског, који је припадао истој школи.

⁴ У то се можемо уверити ако читамо њене редове *Одрастање на Самои* и *Спол и темперамент у три примитивна друштва*, у којима се објашњавају разлике у доживљају тешкоћа пубертета или узајамни утицај социокултурних чинилаца на природу темперамента у различитим друштвима.

у упоредном испитивању култура, интердисциплинарни приступ је заступљен и код Бронслава Малиновског, али и код Клод Леви-Строса, који повезује антропологију са лингвистиком и епистемологијом, отварајући пут ка новој оријентацији у антропологији – од дескриптивног ка концептуално-симболичком приступу. Другим речима, интердисциплинарни приступ је био схваћен као *conditio sine qua non* антрополошког истраживања, већ по самом предмету антропологије као науке о човеку – из чега је произлазио императив да се проучавају све димензије људске егзистенције, што је било могуће само повезивањем научних дисциплина које се баве проблемима човека и друштва, али и природних наука које откривају специфично људски однос између природе и културе у историјском процесу настајања *Homo Sapiens*.

Међутим, често се из других области или на основу позитивистичког (сциентистичког) смера науке замерало антрополозима да се, због тежње да обухвате целину људског начина живота (холистички приступ), дилетантски упуштају у области које недовољно познају. Међутим то се лако може побити увидом у њихове радове. На пример, у делу Малиновског – *Аргонаути Западног Пацифика* налазе се економске анализе које се и данас узимају у обзир (докази да економски дедтерминизам не диктира све облике понашања људи, већ да се многи облици комуникације руководе успостављањем одређених интерперсоналних и интергрупних односа). Као доказ могу послужити и анализе Ериха Фрома о положају човека у савременом америчком друштву, где се веома стручно прожимају психоанализа, социолошка анализа и антрополошки, егзистенцијални проблеми модерног човека. Добар пример је и анализа митологије Леви-Строса, у којој се повезују свесни и несвесни нивои духовног живота човека, односно – научно призната методологија са изваннаучним (парапсихолошким) облицима људског доживљаја.

Полазећи од претпоставке да је сам предмет антропологије наметао интердисциплинарни приступ у оквиру упоредног истраживања човека, друштва и културе, такав приступ је представљао основу теоријског проучавања и антрополошких студија од самог увођења предмета **социокултурна антропологија** на Филозофском факултету Универзитета у Београду 1963. године. Следећи најбоље традиције антропологије, у центар пажње је стављено повезивање развоја индивидуе/личности и друштвеног/културног амбијента, дакле, повезивање појединачног, конкретног живота појединаца и услова који представљају општи оквир људског живота и њихових активности, указујући на специфичне друштвене организације и на особености различитих култура (ослањајући се на радове Марсела Моса, Теодора Адорна, Ериха Фрома, Сигмунда Фројда, Бронслава Малиновског, Маргарет Мид, Рут Бенедикт, као и на структуралисте и њихове опоненте, укључујући и феминистичке теорије). Један од основних циљева антрополошког истраживања било је откривање, путем историјског и упоредног метода, оних универзалних карактеристика људске егзистенције које омогућује управо култура као *differentia specifica*

људскости *vis-à-vis* осталог живог света.⁵ Испитивањем различитих цивилизацијских услова, открива се ризница културне баштине која је настала из преплитања различитих култура, на супрот једностраном евро/етноцентризму. Сличну тенденцију повезивања различитих дисциплина друштвених и хуманитарних наука у антрополошким студијама можемо запазити и у радовима неких загребачких научника (пре свега, Дуње Рихтман), што може потврдити тезу да је интердисциплинарни приступ иманентан самој антропологији као науци, будући да њен суштински предмет представља испитивање места и улоге човека у стварању своје културе, у оквирима одређеног историјског и друштвеног окружења, што претпоставља укључивање елемената социјалне и класне структуре друштва, културне творевине и вредности, психолошке карактеристике развоја личности у датом друштвеном/културном миљеу, као и друштвене и политичке институције које творе пројекте друштвеног/културног развоја.

У наставном процесу је већ 1974. године дошло до установљења интердисциплинарних постдипломских студија антропологије у оквиру новоосноване катедре, где се веза између различитих дисциплина остваривала не само путем програма студија и учешћа наставника са различитих одељења Филозофског факултета (али и са других факултета, и то не само из Београда), већ и путем учешћа студената са различитих студијских група, укључујући не само факултете друштвених наука, већ и факултете природних наука и уметности. На тој катедри остварена је успешна веза између антропологије као природне и као друштвене науке (повезивањем физичке и социокултурне антропологије), али је реализовано и испитивање филозофских корена антропологије, укључивши као један од обавезних предмета и филозофску антропологију. Такав студиј одржао се до данас и показао веома добре резултате, јер су магистарски радови са ове катедре били запажени, а интересовање се у последње две године повећало. Поред тога, у оквиру ових студија примењиван је нови метод (који данас прописује Болоњска конвенција) дијалогског стицања знања и веће самосталности студената у примени стеченог знања.

3.

У емпиријским истраживањима из домена антропологије била је успостављена најтешња веза са социологијом и психологијом (у оквиру Института за филозофију и друштвену теорију Универзитета у Београду, али и Факултета политичких наука), нарочито у погледу повезивања анализе карактера друштва и друштвене структуре са карактером културе и доминантних вредности, као и са анализом типа „друштвеног карактера“ – као рефлексije пожељних друштвених/културних циљева. У ту групу спадају истраживања која се тичу проблема породице, карактера друштвеног система насталог у ратним

⁵ Први покушај таквог повезивања путем упоређивања разноликих првобитних култура са историјски дугочечним културама Азије и са савременом Западном културом, укључујући и анализу тадашњег Југословенског друштва и културе, изнела сам у својој књизи *Човек и његов свет* (Просвета, Београд 1973).

околностима деведесетих година минулог века, промена које су се дешавале после пада бившег режима, нарочито у области идеологије, вредности и односа грађана према променама у политици и политичкој култури. Навешћу овде два обимна истраживања у којима је успешно примењен интердисциплинарни приступ. Прво је истраживање о променама у структури и вредностима породице у Србији (спроведено 1970. године у оквиру Социолошког института у Београду, а чији су резултати објављени у часопису „Социологија“ из тог периода), које је рађено методом теренског истраживања и боравка у селима и градовима (а често и у кућама испитаника) у којима се вршило истраживање, а обухватало је две или три генерације у оквиру породице да би се могле анализирати евентуалне разлике по старосној структури, али и по нивоу образовања чланова породице⁶. После чисто традиционалног антрополошког проучавања сеоских породица у Србији, које је вршио амерички антрополог Халперн, ово је било прво комплексније интердисциплинарно истраживање које је обухватало и традиционалне и савремене облике породица.

Друго истраживање је из времена новије историје, у оквиру пројекта чији је назив „Друштвени карактер и друштвене промене у светлу националних сукоба“ и који је реализован у градовима Србије 1993. године, под окриљем Института за филозофију и друштвену теорију (књига је објављена 1995. г, „Филип Вишњић“, Београд). У сарадњи антрополога, социолога и психолога, предмет истраживања је било утврђивање доминантног типа личности грађана и његовог утицаја на однос испитиваних појединаца према променама које су се у том периоду дешавале, нарочито под утицајем националних сукоба и ратних догађаја.⁷

Антрополошки истраживачки пројекат „Политика и свакодневни живот“, који је реализован између 2001. и 2002. године у 20 градова Србије путем метода дубинског интервјуа (књига је објављена 1995. г. у издању Института за филозофију и друштвену теорију), повезивањем квантитативне и квалитативне анализе омогућио је дубински пресек кроз свакодневни живот „обичних људи“,

⁶ Истраживање је, међутим, потврдило тезу да се без већег утицаја карактера насеља и других социјалних фактора, као што је, на пример, разлика између чисто пољопривредних домаћинстава и „полутанских породица“, у многоме задржава наслеђе старог менталитета, јер ни они чланови породице који су били запослени у развијенијим крајевима (у Војводини) нису преносили нова искуства на живот своје матичне породице. Али, утврђена је и једна, у односу на ово – парадоксална појава: став према мушкој и женској деци скоро се изједначио у погледу схватања образовања, јер се претпостављало да ће женска деца моћи да постигну боље услове живота само тим путем, мада се у погледу промена вредносних система уочила стагнација (родитељи су и даље сматрали да је најважнија вредност да деца буду послушна).

⁷ Користећи искуства Адорна, Хоркхајмера, Фрома, Раиха, Еусенка и других савременијих теоретичара и различите скале за мерење вредносних опредељења, установљена је доста значајна веза између ауторитарности – што се показало као још увек преовлађујућа карактеристика већине популације – традиционализма и етатизма, а утврђено је и да се ауторитарни тип личности јавља у већем броју међу грађанима који су прихватили национализам као своју идеологију. Стављајући целокупно испитивање у контекст тадашњег друштвеног система, установљене су корелације између социолошких, културолошких и политиколошких чинилаца и односа ауторитарности и неауторитарности грађана.

али и кроз њихове рефлексије на друштвене и политичке прилике после демократског преврата 2000. године. Овде је интердисциплинарни приступ дошао до пуног изражаја зато што су обухваћени вишедимензионални аспекти приватног и јавног живота испитаника, различитих квалитета живота и различитих а често и конфузних политичких опредељења. Доказ да је ово истраживање добило добре оцене у јавности јесте чињеница да је обимна књига од 700 примерака распродата у врло кратком времену (за њу су се интересовали и сами испитаници, као и други грађани места у којима је вршено истраживање).⁸

Ова кратка илустрација никако не исцрпљује и више других истраживања – социолошких, политиколошких, психолошких – која су практиковањем интердисциплинарног приступа улазила и у битна питања антрополошког карактера (на пример, утицај патријархалне породице и социјализације на одржање високе стопе ауторитарности, ауторитарни карактер политичких партија, домет промена у традиционалној (патријархалној) политичкој култури, превласт националног ослобођења над персоналном еманципацијом, положај маргиналних (националних) група и њихова права и слободе итд.).

Сва ова истраживања иду у прилог тези да се у њима не губе појединачне научне дисциплине и да их није потребно спајати у једну „свеобухватну друштвену науку“ (као што претпостављају аутори који постулирају „етноантропологију“), већ је потребно друштвене појаве проучавати са различитих аспеката, користећи и знања и методе различитих научних дисциплина. То се постиже стручном применом интердисциплинарног метода, који ослобађа антропологе или етнологе да буду свезналице и да у истраживање уносе недовољно проверене хипотезе и податке који се уз помоћ других научних дисциплина могу боље верификовати. Али, то исто важи и за друге друштвене науке, будући да би све оне морале да се баве проблемима човека и друштва, који често излазе из уских оквира економских, политичких, па и културолошких студија (када се култура схвати као *causa sui* и оријентише на артефакте, као да их није створио човек у одређеним друштвеним приликама и са одређеном мотивацијом). Међутим, антропологија је дала подстицај таквом приступу, повезујући га са методом *field study*, и показујући све његове предности у разумевању особености друштвених појава, до којег се не може доћи простим

⁸ На великом узорку за овакву методологију (300 испитаника), уз сарадњу 20 стручних истраживача различитих друштвено-научних профила, било је могуће спровести спонтане разговоре, без наметнутих одговора и уз пуну толеранцију и *pro* и *contra* демократских промена. То је дало доста реалистичну слику стања „свести“ грађана Србије, који су показали и вољу и способност да „мисле својом главом“, са врло малим учешћем шаблонских одговора, што потврђује извршена анализа у којој су цитирани оригинални одговори, као и приложени интервјуи у целости на крају књиге. Ово истраживање ће бити поновљено 2005. г. (само у мањем обиму и на мањем узорку, али по истим методама), будући да се може претпоставити – према данашњој политичкој ситуацији – да су се видно променили ставови грађана који су у претходном интервјуу још имали стрпљења да чекају на радикалније промене и гаје наду да ће демократске власти омогућити нормалан живот. Стога је потребно утврдити шта је пресудно утицало на такве радикалне промене које доводе у питање закључак аутора из претходног истраживања да су грађани показали већу политичку зрелост од политичара.

посматрањем, описом и вредносно – неутралним објашњењем (у том смислу важно је водити рачуна о поруци антрополога/филозофа Дилтауа која се односи на нужност развијања херменеутичког приступа, што представља битну разлику између хуманистичких и природних наука).

Zagorka Golubović

Interdisciplinary Approach: the Relationship Between Anthropology and Ethnology

Key words: anthropology, ethnology, ethno-anthropology, interdisciplinary approach.

This paper explores relationship between anthropology and ethnology and poses several questions: are anthropology and ethnology two separate disciplines, or are they in fact one science with two names, or are they fusing into "ethno anthropology"? The main thesis of the paper is that anthropology and ethnology are two related but separate disciplines, anthropology being more general and philosophical in its nature (a science of man and his distinctive product – culture, which is common to all peoples) whereas ethnology is more of a science that deals with different national cultures (describing and thus establishing particulars and commonalities among cultures). Lately, a drift in modern ethnology extended its scope of research from national and traditional cultures to modern, urban societies; this shift, however, does not represent a sign of a possible assimilation of the two disciplines (ethno-anthropology), but points out to a greater need of association between the two. Furthermore, the author argues that an interdisciplinary approach represents a requirement within method and theory of anthropology, given that the discipline's main task is to study all dimensions of human existence. Finally, the paper demonstrates how the approach could be applied in theory, course studies and anthropological research at Belgrade University.

Александар Бошковић
Институт друштвених наука, Београд
Rhodes University, Grahamstown, Južna Afrika

Антропологија и сродне науке — методологије и перспективе¹

У тексту је представљено неколико скорашњих примера интеракције између антропологије, етнологије, историје, филозофије, социологије и културних студија. Аутор полази од тога да су антропологија и етнологија јасно разграничене (мада сродне) науч-не дисциплине, али указује и на њихову хибридизацију кроз горе- поменуте науке и области истраживања. Међузависност свих ових дисциплина упућује на значај разумевања интердисциплинарности као нужне претпоставке тумачења савременог света. Са друге стране, у тексту се указује и на ревитализацију и реинтерпретацију неких кључних антрополошких појмова — као што су *рад на терену* и *локација* — као и на важност флексибилније употребе метода. Посебан нагласак је на раду на терену као основном услову било ког антрополошког или етнолошког истраживања. Такође, методологија прилагођена конкретном проблему је много важнија за успешно истраживање него било какви „принципи“ или „школе“, ова методологија је у великој мери производ различитих традиција, па се у закључку посебно упућује на важност међусобне комуникације антрополога и етнолога — како у региону, тако и изван њега.

Кључне речи: антрополошка теорија, етнологија — историја и методологија, мултидисциплинарност.

¹ Текст је настао у оквиру рада на пројекту „Транзиција друштва и привреде Србије у процесу глобализације и регионализације – правци промена и апликативни модели“ Института друштвених наука, који финансира Министарство за науку и заштиту животне средине Републике Србије. Један број колега и пријатеља битно је допринео овој расправи, па сам посебно захва-лан професорима: Томасу Ериксену (Универзитет у Ослу), Маризи Пеирано (Универзитет у Бразилији), Весни Година (ФДВ, Љубљана), Петру Скалнику (Универзитет Пардубице) и

Да ли смо сви ми суседи?

Пре десетак година норвешка научница Тоне Бринга објавила је изузетну монографију о својим истраживањима у Босни и Херцеговини. Њена књига је пропраћена и потресним филмом у продукцији куће Гранада, „We are all neighbors“ (Сви смо ми суседи), причом о томе како је рат у Босни уништио животе људи који су генерацијама живели заједно. Наравно, не мислим да је однос антропологије и етнологије тако драматичан као однос некадашњих суседа у централној Босни (нити да ће последице евентуалног расплета бити тако драматичне), али пошто ме занимају границе појединих дисциплина, прво неколико речи о терминологији.

Пре свега, мислим да је нужно указати на различите употребе израза као што су етнографија, етнологија, *Volkskunde* и *Völkerkunde*, *ethnologie* и *anthropologie*, који сви настају и бивају утемељени у стручној литератури између 1771. и 1791. године, и то прво у немачком језику².

У оквиру првобитно замишљене антропологије, као „опште науке о човеку“, етнологија је требало да проучава „различите облике цивилизације“. У савременој антропологији и социологији употреба овог термина везује се за дистинкцију између немачких појмова *Volkskunde* („науке о народу“, која би се бавила проучавањем искључиво германске културе) и *Völkerkunde* („науке о народима“, која треба да проучава не-германске народе, дакле, оне који су далеки и егзотични). Ова дистинкција је важна за методолошке расправе у друштвеним наукама, као и за разумевање конкретних политичких услова који су утицали на развој етнологије у XIX и XX веку. „Наука о народу“, из које ће настати *етнологија*, била је инспирисана немачким путописцима, романтичарима (пре свега Хердером, који термин помиње још 1775. године) и посебно истраживањима браће Грим. С друге стране, „наука о народима“, из које ће настати *етнографија*, конституише се у другој половини XIX века.

Етнографију за потребе овог кратког приказа можемо посматрати као дисциплину која је сродна немачкој *Völkerkunde*, „науци о народима“, те се тако (бар у теорији) разликује од *етнологије*, која се пре свега бави проучавањем сопственог народа или етничке групе. Од почетка XIX века етнографија одлучујуће утиче на популарне представе о „страном“, „другом“, односно „егзотичном“, и то пре свега кроз формирање специјализованих етнографских музеја. Ово оснивање музеја коинцидира са периодом значајне експанзије европских колонијалних сила, пре свега у Африци, али и са читавом променом перцепција „другог“ и „другачијег“, како у односу на Балкан, тако и на Латинску Америку, Азију итд.

Брјусу Капфереру (Универзитет у Бергену). Такође, изузетно сам захвалан г. Горану Башићу на позиву да учествујем на овом скупу.

² Han F. Vermeulen, *Origins and institutionalization of ethnography and ethnology in Europe and the USA, 1771-1845*, у: Han F. Vermeulen i Arturo Alvarez Roldán (priredili), *Fieldwork and Footnotes: Studies in the History of European Anthropology*, Routledge, London 1995. Овај кратак преглед је према: Aleksandar Bošković, *Socio-kulturna antropologija danas*, Социологија XLIV(4): 331-333, Београд 2002.

Мада се *Volkskunde* и *Völkerkunde* дефинитивно раздвајају крајем XIX века (бар у Немачкој³ – расправе о односу између етнологије и антропологије су почетком деведесетих биле посебно занимљиве у Хрватској) обе ове дисциплине имају неколико важних заједничких одлика:

1. Обе су повезане са интензивним развојем и оснивањем „егзотичних“ или „фолклористичких“ музеја;
2. Обе дефинишу *културу* на основу разлике између „материјалних“ и „духовних“ елемената (још увек присутно у неким студијским програмима на Балкану где постоје предмети као што је „материјална култура“), што је имало за практичну последицу умањивање значаја и потребе проучавања друштвене организације и структуре;
3. Научници ангажовани у обе дисциплине настојали су да се јасно разграниче од социологије и од општег концепта друштвених наука (*Sozialwissenschaften*) који настаје у Немачкој крајем XIX века.

Немачки етнологи ће касније афирмисати специфичности националног идентитета (који изводе из појма *Volksgeist*, „дух народа“⁴), чиме се разликују од рационалиста и уводе једну хијерархијску (пирамидалну) визију света, са националном културом (у њиховом случају – немачком) на највишем месту. Ово бављење националним културама утицаће и на развој етнологије у Холандији и у скандинавским земљама, али и на развој *културне антропологије* (или *етнологије*) у Јужној Африци, чији ће основни идеолошки и политички циљ у периоду од 1926. до 1990. године бити оправдавање расне сегрегације на основу различитости култура и традиција. Слична схватања ће бити заступљена и у нацистичкој Немачкој. Хијерархија вредности између различитих народа и њихових традиција биће оправдана еволуционистичким аргументима, али она је такође била веома важна у контексту колонијалне доминације (било спољашње као у случају западноевропских земаља, било унутрашње – као у случају Русије), где је требало оправдавати стратегије доминације над другим народима или етничким групама.

Овако замишљена *етнологија* заснована је (на еволуционистичким основама) и у земљама Источне Европе и Балкана, где ће се почетком деведесетих година XX века именован трансформисати у *културну антропологију*. Иначе, за еволуционистичке аргументе у српској етнологији, довољно је погледати „карактеролошку“ типологију коју употребљава Цвијић. Чак и када је еволуционизам дефинитивно напуштен широм света, крајем тридесетих година XX века,

³ За ситуацију у „пост-комунистичким“ државама, в. Vesna Godina, *From ethnology to anthropology and back again: Negotiating the boundaries of ethnology and anthropology in post-socialist European countries*, u Peter Skalnik (prir.), *A Post-Communist Millenium: The Struggles for Sociocultural Anthropology in Central and Eastern Europe*, Set Out, Prague 2002, 10-12.

⁴ Ово је појам који је Хегел преузео од Хердера.

он је још увек веома присутан код Ердељановића, на пример, у његовим разматрањима развитка религије.⁵

Наравно, све је ово потребно сагледати у специфичној перспективи; наиме, дистинкције које овде спомињем настају тек од средине XIX века, а посебно су актуелне у првим деценијама XX века. Рани етнологи/антрополози су ове изразе употребљавали као синонине (Тејлор је науку коју је утемељивао 1871. године назвао *етнографија*), на шта указује и Фермулен, а и данас у неким земљама постоји поприлична конфузија око употребе ових термина. Такође, морам напоменути да сам радио и да добро сарађујем са колегиницама и колегама који верују да смо сви ми (етнологи, антрополози, етнографи итд.) ипак суседи – без обзира на евентуална терминолошка размимоилажења.⁶ Најближа концептуална сарадња етнологије и антропологије се налази, наравно, у француској традицији (где су оне практично изједначене, а јасно раздвојене од *етнографије*), али преклапање ових дисциплина присутно је и у другим културама и научним традицијама.⁷

Што се мене тиче, основна разлика између *етнологије* и *антропологије* јесте у томе што је једна од основних карактеристика антропологије (бар од 1922. године!) *компаративни метод* – могућност поређења података до којих се долази и у другим културним или друштвеним контекстима. Сходно томе, етнологија је сасвим могућа као национална наука – што се никако не може рећи за антропологију.

Интердисциплинарност – проблем или благослов?

Међутим, како стоје ствари са утицајима других наука на етнологију и антропологију? Оно што се данас подразумева под појмовима као што су „интердисциплинарност“ или „мултидисциплинарност“ (ове појмове овде користим као синонине) наравно није ништа ново. На пример, Дарвин-Воласову теорију еволуције немогуће је разумети без познавања (тадашњих) актуелних достигнућа у геологији, са којима су обојица научника били јако добро упознати. Многи савремени мислиоци користе достигнућа антропологије — како историчари,⁸ тако и филозофи⁹ или политиколози.¹⁰ Социолози попут Француза

⁵ Јован Ердељановић, *Етнологија као наука*, Гласник Етнографског музеја у Београду XIII, Београд 1938, 9-10.

⁶ Thomas Hylland Eriksen, *What is Anthropology?* Pluto, London 2004.

⁷ Гласник Етнографског института САНУ пренео је 1995. године полемику између професора Николе Павковића (из угла етнологије) и професорке Загорке Голубовић (из угла социјалне антропологије) око разликовања ових дисциплина у Србији. Што се тиче француских аутора, Мишел Фуко је преферирао израз *ethnologie*, док је Леви-Строс, иако је себе сматрао превасходно *етнологом*, давао предност термину *anthropologie sociale*.

⁸ Marcel Detienne, *Murderous identity: Anthropology, history, and the art of constructing comparables*, превела Ashraf Noor, *Common Knowledge* 8 (1): 178-187, 2002.

⁹ Richard Rorty, *Universalist grandeur, romantic depth, pragmatist cunning*, *Diogenes*, 202, 129-140, 2004.

Бруна Латура одавно су нам се придружили, и чак значајно допринели промишљању стратегија рада на терену (за Латура је „терен“ читаво подручје науке!), док је други велики француски социолог, Бордију, остао инспирација за многе савремене ауторе.¹¹ Зигмунт Бауман већ годинама успешно кокетира са антропологијом и друштвеним наукама, а био је и почасни гост на конференцији Европске асоцијације социјалних антрополога 2000. године.¹²

Проблем настаје када ову интердисциплинарност користимо (ако је користимо) у научним радовима и предавањима (или у обраћањима „широј“ јавности). Исувише често (као и исувише лако) се упада у грешку херметичког обраћања искључиво истомишљеницима, где се потпуно пренебрегава потреба дијалога и са нестручњацима (односно са „јавношћу“). Потреба да се кроз многобројне (а често непотребне) филозофске референце „брани“ сопствено становиште може се, додуше, објаснити помоћу класичних психоаналитичких интерпретација (јер су овакве стратегије, по правилу, само маска за унутрашњу несигурност и сакривање сопствене неспособности),¹³ али она мало помаже у истинском промишљању дијалога између антропологије, етнологије и других научних дисциплина. (С друге стране, кад то раде аутори као што су Салинс, Аргиру или Рамси – који ипак имају мало више образовања и искуства – то већ више личи на јасну аргументацију.¹⁴)

Једно од подручја где се оваква аргументација употребљава јесте кључни антрополошки концепт „културе“, али сви водећи савремени „културолози“ (као нпр. Џорџ Маркус или пре њега Клифорд Герц) најпре су провели месеце и године радећи на терену и прикупљајући податке за заснивање својих теоријских модела.

Ово је важно напоменути, јер кад се ради о *методу* не може бити етнологије ни антропологије без рада на терену. Овај „терен“ може бити на више

¹⁰ György Markus, *The paradoxical unity of culture: The arts and the sciences*, Thesis Eleven, 75: 7-24, 2003; Björn Wittrock, *Social theory and global history: The three cultural crystalizations*, Thesis Eleven, 65: 27-50, 2001.

¹¹ Deborah Reed-Danahay, *Tristes paysans: Bourdieu's early ethnography in Béarn and Kabylia*, Anthropological Quarterly 77 (1): 87-106, 2004; Jonathan Sterne, *Bourdieu, technique and technology*, Cultural Studies 17 (3-4): 367-389, 2003.

¹² Zygmunt Bauman, *Identity in the globalising world*, Social Anthropology 9 (2): 121-129, 2001; *The 20th century: The end or a beginning?*, Thesis Eleven 70: 15-25, 2002; *Reconnaissance wars of the planetary frontierland*, Theory, Culture & Society 19 (4): 81-90, 2002.

¹³ Мариза Пеирано је била прва која ми је указала на то да су приче о некаквој „кризи антропологије“ или „кризи представљања“ у антропологији потпуно претеране (и у најбољем случају лимитиране на само један сегмент америчке антропологије); уп. Mariza Peirano, *A favor da etnografia*, Relumé Dumara, Rio de Janeiro, 1995; Eduardo Viveiros de Castro, *O nativo relativo*, Mana 8 (1): 113-148, 2002; Vassos Argyrou, *Anthropology and the Will to Meaning: A Postcolonial Critique*, Pluto, London 2002.

¹⁴ Marshall Sahlins, *What is anthropological Enlightenment? Some lessons of the twentieth century*, Annual Review of Anthropology 28: i-xxiii, 1999; Alan Rumsey, *Ethnographic macro-tropes and anthropological theory*, Anthropological Theory 4 (3): 267-298, 2004.

локалитета,¹⁵ може бити подручје науке и технологије,¹⁶ а може бити и у знатној мери одређен актуелним политичким догађањима (тероризам или рат¹⁷), али он је основни услов (*sine qua non*) антрополошког и етнолошког истраживања. То је чињеница још од Миклухо-Маклајевих петнаест месеци на Новој Гвинеји 1871/1872, преко Риверсових пет месеци на југу Индије 1901/1902, па све до (далеко познатијег) деветомесечног боравка Малиновског на Тробријандским острвима, између 1915. и 1918. године. Ово практично значи да *није могуће бити етнолог или антрополог без рада на терену* – што је важно напоменути у време кад се тежи пречицама и различитим изговорима да се овај суштински елемент стручног и научног усавршавања прескочи или некако представи као небитан. У стручном и методолошком смислу, сјајну одбрану рада на терену („етнографије“) представила је пре десетак година у збирци својих текстова Мариза Пеирано, док је Вивеирос де Кастро указао на могућности које различите методологије из социологије и психологије отварају за тумачење података добијених теренским истраживањима.¹⁸

Значај рада на терену упућује и на преиспитивање неких кључних појмова – као што је нпр. „локација“. Кад се ради о проучавању *културе* (појму коме је у балканским антропологијама/етнологијама традиционално посвећивано врло мало пажње), ту су ствари нешто компликованије – мада је велики број аутора из Србије, Хрватске и Словеније врло радо преузео неке обрасце аутора окупљених око књиге *Writing Culture* – о чему ће више речи бити мало касније.

Уколико се мултидисциплинарност схвати као пречица за пренебрегавање рада на терену као суштинског елемента наше струке, онда је наравно осуђена на неуспех. Различите филозофске референце могу деловати занимљиво (па чак и духовито), али најчешће се користе као изговор, јер аутори који их употребљавају (наше несудијене колегинице и колеге) не познају довољно (или уопште) дисциплину којом би желели да се баве.¹⁹ Дакле, превазилажење граница

¹⁵ Ulf Hannerz, *Among the foreign correspondents: Reflections on anthropological styles and audiences*, *Ethnos* 67 (1): 57-74, 2002; *Being there... and there... and there! Reflections on multi-site ethnography*, *Ethnography* 4 (2): 201-216, 2003.

¹⁶ Bruno Latour, *The science wars: A dialogue*, превела Ashraf Noor. *Common Knowledge* 8 (1): 71-79, 2002; Stefan Helmreich, *Spatializing technoscience: The anthropology of science and technology and the making of national, colonial, and postcolonial space and place*, *Reviews in Anthropology* 32: 13-36, 2003.

¹⁷ Cynthia Keppley-Mahmood, *Terrorism, myth, and the power of ethnographic praxis*, *Journal of Contemporary Ethnography* 30 (5): 520-545, 2001; Danny Hoffman, *The submerged promise: Strategies of ethnographic writing in time of war*, *Anthropological Quarterly* 77 (2): 323-330, 2004.

¹⁸ В. такође: Henrietta L. Moore, *Global anxieties: Concept-metaphors and pre-theoretical commitments in anthropology*, *Anthropological Theory* 4 (1): 71-88, 2004 – посебно стр. 75-76.

¹⁹ Наравно, само непознавање дисциплине не мора бити само по себи лоше – нико не зна све. Проблем је, међутим, у одбијању талентованих аутора да се суоче са сопственим ограничењима и да признају (више себи него другима) да постоји нешто што не знају – самим тим, и да постоји потреба да се нешто научи. О проблемима рада на терену в. Vesna Godina, *Anthropological fieldwork at the beginning of the 21st century: Crisis and location of knowledge*, *Anthropos* 98: 473-487, 2003.

између различитих дисциплина може у исто време бити и проблем и благослов – све зависи од тога како се употребљава, али и од нивоа знања (и професионалног образовања) оних који га употребљавају.

Интердисциплинарност и будућност антропологије на овим просторима

Наравно, антропологија никада није постојала у изолацији од других научних дисциплина, тако да су и покушаји представљања некакве „чисте“ историје антропологије осуђени на неуспех. Данас је ова међузависност различитих дисциплина нешто на чему треба инсистирати и у оквирима образовног система – уз све ризике које доноси мешање у подручја која поједини истраживачи доживљавају као своје (приватне) забране (или чак своје приватно власништво).

Као примери добре сарадње антропологије и сродних наука (пре свега социологије и историје, али и „културних студија“, економије и политикологије) могли би се навести скорашњи радови Вивеироза де Кастра, Ханерца и Салинса. Још један истакнути ветеран, Фредрик Барт, у недавно објављеном тексту је показао како се коришћење филозофских референци може на веома продуктиван начин повезати са резултатима рада на терену и како се онда све ово може представити као покушај заснивања једног новог правца, „антропологије сазнања“.²⁰

Дакле, интердисциплинарност је могућа – што је и практично доказиво – али какве су могућности за овакав приступ на подручју Балкана и „бивше Југославије“?

После 1991. године, проблем недостатка комуникације са „остатком света“ погодио је у приличној мери све који су се на Балкану бавили друштвеним наукама, па и етнологијом и антропологијом. Кад се ради о Београду, недостатак новца је практично уништио готово сва теренска истраживања етнолога, док је питање хоће ли интердисциплинарна катедра за социјалну антропологију на Филозофском факултету преживети одлазак више кључних личности од 1996. године (смрт академика Драгослава Срејовића и професорке Жаране Папић, пензионисање професорке Голубовић). Кад помињем Срејовића, морам напоменути и да зачуђује упорно игнорисање веома богате археолошке традиције од стране етнолога и антрополога са овог подручја. Уосталом, археолози су далеко боље и успешније преживели мрачне деведесете, показујући и на практичним примерима (као што су истраживања у Винчи) како квалитетан рад може бити успешно финансиран и организован. Истраживања која су спровођена током деведесетих и која су се бавила, пре свега, друштвеним феноменима (која су водиле Загорка Голубовић и Мирјана Прошић-Дворнић) најчешће су била последица приватне (личне) предузимљивости — без икакве помоћи државних институција.

²⁰ Fredrik Barth, *An anthropology of knowledge*, Current Anthropology 43 (1): 1-18, 2002.

Међутим, у последњих десетак година научна сарадња се полако поново успоставља, постоје могућности за стручна путовања у иностранство (као и на конференције или конгресе), тако да су услови за комуникацију битно побољшани. Присуство стручњака који су се школовали (потпуно или делимично) у другим антрополошким традицијама (као нпр. Француска – Зорица Ивановић, Аустрија – Јелена Тошић или САД – Весна Вучинић) такође може изузетно подстицајно утицати на интердисциплинарност. (Наравно, сама чињеница да се неко школовао изван граница Балкана није никаква гаранција квалитета сама по себи! Али ипак сматрам да је веома важно, бар за социјалну или културну антропологију, постојање компаративне перспективе – могућност сагледавања и других традиција и начина истраживања, а не само „наших“. Ту упућеност у друге и другачије традиције може бити само од користи.) С друге стране, постоји и потенцијални проблем да ако је неко затворен у специфичне оквире „локалног знања“, он или она већ непобитно све „зна“ или то прихвата као необориву чињеницу. О овоме сам недавно писао на примерима аутора из Србије, Хрватске и Словеније током деведесетих и на проблемима са којима су се суочавали у покушајима да *другима* („Западу“) објасне шта је то што се у последњој деценији XX века догађало са њиховим „одабраним народима“. Ова објашњења су на међународној сцени пролазила (и пролазе) без већег успеха баш због ауто-фиксације аутора из овог поднебља само на сопствене приче и аутореферентност, као и због занимљиве примене метода из збирке *Writing Culture*²¹ – где се методологија овог правца (замишљена као ослобађајућа и либерална) усваја и преводи на језик апсолутног релативизма, тако да нико (а посебно не неко „са стране“!)²² нема право да тумачи или (не дај боже!) критикује „нас“, „наш став“ или „наш народ“. Овде такође до изражаја долази уверење појединих аутора да све знају и да нема ничега што би могли да науче, па се поставља питање због чега се уопште баве научним радом. Само да би показали да све знају? Неко ко све зна нема потребу да било када ишта научи – па ни да комуницира са било киме.

Релативизам или методолошки плурализам су, наравно, од кључног значаја за било које научно истраживање. (Осим већ поменутих случајева када истраживачи унапред све знају...). Међутим, они се морају ставити у контекст конкретних истраживачких ситуација и рада на терену; не верујем у постојање вечитих „истина“, у употребљивост апсолутних метода или у постојање готових „рецепата“ за изналажење одговора на битна питања наше струке. А у конкретним ситуацијама је и те како корисно бити упознат и са другим наукама и алтернативним истраживачким стратегијама.

Један од услова за развој мултидисциплинарности видим у појачаној комуникацији – не само са „светом“, већ и у самој Србији, као и у региону – чему би и овај скуп могао да допринесе. (Звучи парадоксално, али да дам један при-

²¹ James Clifford и George Marcus (приредили), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press, Berkeley 1986.

²² Уп. такође Sonia Ryang, *Ethnography or self-cultural anthropology?: Reflections on writing about ourselves*, *Dialectical Anthropology* 25: 297-320, 2001 [2000].

мер: изгледа да је неким колегама из Београда далеко лакше да успоставе сарадњу са својим колегиницама и колегама из Загреба или Љубљане, него да се спусте два спрата унутар зграде Филозофског факултета у Београду!). Мењање и обогаћивање методологије како кроз хибридизацију са другим наукама, тако и кроз контакте са колегиницама и колегама и изван „нашег племена“, помоћи ће да нашу научну дисциплину (ма како је звали!) учинимо далеко занимљивијом, и студентима и „јавности“, али и да је некако избегавимо из провинцијалних оквира ауто-референтности и представимо и широј стручној јавности (како у региону, тако и у Европи и свету) једну отворену, занимљиву и применљиву антропологију која ће нам помоћи да разумемо како друге, тако и себе саме.

Aleksandar Bošković

Anthropology and Related Sciences – Methodologies and Perspectives

Key words: anthropological theory, ethnology — history and methodology, multidisciplinary.

The article presents several recent examples of interaction between anthropology, ethnology, history, philosophy, sociology, and cultural studies. The author starts from the premise that anthropology and ethnology are clearly distinctive (although similar) scientific disciplines, and then points to their hybridization through aforementioned sciences and fields of study. Their interdependency means that one has to understand multidisciplinary as the necessary prerequisite for understanding the world we live in. On the other hand, the article also mentions revitalization and reinterpretation of some key anthropological concepts (such as fieldwork, location, or culture), as well as the importance of the flexible use of methodology. A particular emphasis is put on the fieldwork as the fundamental prerequisite of any anthropological or ethnological research. It is also pointed out that methodology adjusted to a specific research problem is much more important for the successful scholarly inquiry than any "principles" or "theoretical schools"— hence, the author stresses the importance of communication between anthropologists and ethnologists from different countries and research traditions, both within the Balkans, and beyond it.

Александар Палавестра

Филозофски факултет
Београд

Добросуседско немешање

Српска археологија и етнологија

Везе српске археологије и етнологије у прошлом веку биле су више декларативне него суштинске. С културноисторијском парадигмом српска археологија прихватила је и латентни отпор према антропологији, односно начело о немешању двеју посебних дисциплина – археологије и етнологије. Српска археологија, такође, није прихватила процесну промену парадигме која је шездесетих година XX века приближила археологију и антропологију, као ни доцнију постпроцесну критику нове археологије. Шанса за редефинисање односа српске археологије и антропологије лежи у унутрашњем преиспитивању самих дисциплина, у заједничким постмодерним темама, као и у обновљеној еволуционој парадигми у антропологији и археологији.

Односи српске археологије и етнологије, још од XIX века до данас, били су омеђени теоријским оквирима самих дисциплина. Међутим, због специфичног развоја домаће науке, теоријске осцилације у светској антропологији и археологији – између културног еволуционизма и културног партикуларизма – у српској археологији готово да се нису осећале.

Кључне речи:

српска археологија, српска етнологија, антропологија, културна историја, културна еволуција.

Ако се у врло грубим цртама посматра паралелни развој антропологије и археологије, може се запазити да су се ове дисциплине увек кретале између два екстремна замаха клатна: еволуционистичког и антиеволуционистичког.

Еволуционистички поглед на свет имао је своје корене у просветитељским начелима XVIII века, али се разбуктао с идејом прогреса, у

време индустријске револуције XIX века, с Дарвиновим и Спенсеровим идејама које су имале снажан утицај на тадашњу антропологију и археологију. С друге стране, немачки интелектуалци, почев од Хердера и других романтичара, сматрали су да културе не еволуирају, већ да су савршено формиране од свог почетка, као заокружене целине. Управо у таквом теоријском постулату треба тражити корене немачке антрополошке школе XIX века, оштро супротстављене еволуционизму, али и основе културноисторијске археологије XIX и XX века. Немачка антропологија и етнологија, проучавање фолклора, али и археологија, биле су усмерене ка националним и културним различитостима, а не ка сличностима и заједничким особинама људске врсте.¹

У српској археологији идеје једнолинијске еволуције XIX века готово да се нису осетиле. Први српски археолог, Михаило Валтровић, био је закупљен формирањем саме дисциплине, организовањем Народног музеја, оснивањем археолошког друштва и *Старинара*, али и преданим проучавањем средњовековне и класичне археологије и историје уметности.² Он није имао времена нити слуха за велике еволуционистичке конструкције људске прошлости, какве су биле Лабокова или Мортијеова, где су се археолошки и етнографски подаци слагали у непрекинути низ развојних фаза људске културе.³ У Србији XIX века везе између археологије, антропологије и етнологије више су одржавали надарени полихистори (мада, махом, образовани као природњаци), који су се свестрано бавили различитим дисциплинама укључујући, између осталог, и археологију (Шафарик, Панчић, Жујовић).⁴ У том смислу индикативно је и само име *Дружине за археологију и етнографију на балканском трополу*, основане 1867. године, која је била претеча *Српског археолошког друштва*.⁵ Књига Љубомира Миљковића – *Наука о човеку, соматологија и антропологија за школску и приватну употребу*, објављена у Београду 1891. године, укључивала

¹ Bruce Trigger, *Sociocultural Evolution*, Oxford: Blackwell 1998, 44-45.

² Миодраг Грбић, *Михаило Валтровић, први српски археолог и музеолог*, *Летопис Матице српске* 355, Нови Сад 1941, 97-102; Милутин Гарашанин, *Српско археолошко друштво од 1883-1983*, *Споменица Српског археолошког друштва*, Београд: Српско археолошко друштво 1983, 9-10; Драгослав Срејовић, *Археологија на великој школи и Универзитету у Београду*, *Споменица Српског археолошког друштва*, Београд: Српско археолошко друштво 1983, 19-22; Михаило Милинковић, *Филозофски факултет у Београду – Одељење за археологију*, *Енциклопедија српске историографије*, Београд 1997, 134-137; исти, *Ка историјату наставе археологије на Филозофском факултету у Београду – поводом 150-те годишњице Филозофског факултета*, *Гласник Српског археолошког друштва* 5, Београд 1989, 129-130.

³ B. Trigger, *A History of Archaeological Thought*, Cambridge: Cambridge University Press 1989, 94-102; Glyn Daniel, *A Hundred and Fifty Years of Archaeology*, Cambridge Ma.:Harvard University Press 1976, 122-132.

⁴ М. Милинковић, *Истраживања Јанка Шафарика у Рудничком и Чачанском округу и почеци археологије у Србији*, *Гласник Српског археолошког друштва (Гласник САД)* 2, Београд 1985, 74-80; Видојко Јовић, *Јосиф Панчић и археологија – поводом стогодишњице Панчићеве смрти*, *Гласник САД* 5, Београд 1989, 139-141; исти, *Из историје геологије у Србији*, Београд: Јантра група 2002, 133-148, 157-170.

⁵ Никола Тасић, *Археологија у Србији до оснивања Српског археолошког друштва 1883*, *Споменица Српског археолошког друштва*, Београд 1983, 1-8.

је праисторијску археологију у склоп антропологије, а аутор је врло исцрпно и обавештено унео, у свој преглед праисторијских култура, тада најновије археолошке податке са ископавања из Србије и са Гласинца.⁶ Ово дело у српској археологији није имало већег одјека и готово да је потпуно заборављено, а на ту стазу – која је повезивала праисторијску археологију и антропологију – у српској науци задуго нико није крочио.

Напротив, с критикама еволуционистичког концепта, европска – а поготово средњоевропска археологија – под јаким утицајем немачке школе, усмеравала се ка питањима културних појединачности, што ће наћи свој израз у најважнијој археолошкој парадигми прве половине XX века – у културноисторијској археологији. У таквом, културноисторијском и културно партикуларистичком контексту инсистирало се на строгој одвојености засебних, самосталних наука – археологије и етнологије, а не на њиховој комплементарности и уклапању у једну, шире засновану антрополошку науку. Свако замагљивање граница између етнологије и археологије као да је будило страх од повампирења идеје једнообразне културне еволуције.

Додуше, Мориц Хернес, најутицајнија личност аустријске праисторијске археологије, ову дисциплину је назвао *палеоетнологија* (или наука о народима давнине, која је с преисторијом истоветна)⁷, али је ипак упозоравао да се она „мора клонити синтетске обраде епоха и категорија налазишта и ограничити се на што тачније проматрање и описивање изолованих, појединих, тј. индивидуалних појава.” Хернес је осмислио археолошки програм Земаљског музеја у Сарајеву, па су одједи његових идеја о палеоетнологији и комплементарној сарадњи етнологије и археологије били уочљиви још од почетка рада Музеја (рецимо, Трухелкина истраживања)⁸, па све до друге половине XX века (радови Влајка Палавистре)⁹.

У српској археологији прве половине XX века веза са етнологијом готово да није ни било. Тачније, било их је чак и мање него у традиционалној европској културноисторијској археологији, где се понекад могу препознати еволуционистички и функционалистички утицаји. Српском археологијом је читавих пола века суверено владао Милоје Васић који није прихватао културноисторијски метод, а и о етнологији је имао сасвим специфичне идеје. Васић је био први школовани археолог у Србији који се и професионално бавио археологијом. Образован као класични археолог, импресиониран класичном грчком цивилизацијом, Васић се – безмало читавог живота – бавио праисторијском археологијом која је у то време била сматрана донекле

⁶ Љубомир Миљковић, *Наука о човеку, соматологија и антропологија за школску и приватну употребу*, Београд 1891; Ђорђе Стратимировић, *Наука о човеку*, Гласник Земаљског музеја у Босни и Херцеговини (GZM) IV, Сарајево 1891, 446-449.

⁷ Mavro Hoernes, *V. Radimskoga „Prehistorička nalazišta“*, GZM IV, Sarajevo 1891, 451-452.

⁸ Nada Miletić, Ćiro Truhelka, *Spomenica stogodišnjice rada Zemaljskog muzeja Bosne i Hercegovine 1888-1988*, Zemaljski muzej Bosne i Hercegovine, Sarajevo 1988, 39-43.

⁹ Влајко Палавистра, *Хисторијска усмена предања из Босне и Херцеговине*, Српски генеалогски центар, Београд 2004.

другоразредном и споредном, граном археологије. Ова разапетост Васића између класичне и праисторијске археологије оставила је трајан траг у његовом раду, али и у српској археологији.¹⁰

Од 1908. године он систематски ископава Винчу, вишеслојни праисторијски локалитет на обали Дунава код Београда и тај, бескрајно значајан локалитет истраживаће, с повременим прекидима, деценијама. Што је Винча постајала важнија у европској археологији, Васић је – парадоксално – све више застрањивао у интерпретирању хронологије и порекла овог локалитета. Прво је Винчу третирао као неолитски локалитет, потом као бронзанодопски, да би коначно – 1934. године – закључио да је у питању јонска колонија на Дунаву, из VI века пре наше ере. На тој тези је инсистирао до краја живота (1956), упркос бројним археолошким открићима и тумачењима која су јасно доказивала неодрживост оваквих ставова.¹¹ Његова опседнутост грчким светом, који је готово винкелмански идеализовао, сигурно је имала у томе удела.

Љубав према античкој Грчкој обележила је и његов однос према етнологији. Занимала су га питања култа и религије, а међу археолошким налазима препознавао је трагове античких ритуала који су сведочили о везама централног Балкана и античке Егеје, као и дуг живот таквих сирвивала. У том светлу може се посматрати његов рад о слави и крсном имену, где Васић тражи порекло овог обичаја у грчком и трачком култу Хероса¹², или онај о статуетама везаног божанства у југоисточној Европи, где се читава аргументација ослања на древне егејске и античке изворе.¹³ Његов однос према етнологији био је селективан, а према српској етнологији – чак и одбојан. По сведочењу Милутина Гарашанина: „Оно што је Васића интересовало, ту је тражио извесну подршку у етнологији. На пример, у питањима култова, веровања, празноверица и тако даље. Што се тиче других елемената, свакодневног живота, он није ценио етнологе. Сматрао је да етнологи нису ништа научили. Не могу ту да улазим у детаље, јер их не знам, али Васић није марио Цвијића. Ту је био изван антагонизам, а Васић је у том смислу био увек ексклузиван. Према томе, ако није трпео Цвијића, све што раде ‘наша господа етнологи’, то је све којешта.(...) Тако, он није ценио етнологију на Факултету, према томе ни етнологе који су излазили са те катедре, али је етнологију као науку сматрао значајном.“¹⁴

Потреба да се превазиђе ушанчено Васићево схватање о Винчи мотивисала је читаву једну генерацију српских и југословенских археолога да се позабаве праисторијом. Радовима Владимира Милојчића, Милутина Гарашанина и Драге Гарашанин, те млађих – Владислава Поповића, Борислава Јовановића,

¹⁰ Д. Срејовић, *Милоје М. Васић, творац српке археолошке науке*, Искуства прошлости, Београд: Ars libri 2001, 105 -114.

¹¹ Miloje Vasić, *Colons grecs à Vinča*, Revue internationale des Études balkaniques (RIEB) 1, Beograd 1934, 65-73.

¹² Исти, *Слава – крсно име*, Просветни гласник 1, Београд 1901.

¹³ Исти, *Винча 1*, Државна штампарија Београд 1932, 115-140.

¹⁴ М. Garašanin, *Razgovori o arheologiji* (S. Babić, M. Tomović ur.), „3T“, Beograd 1996, 77.

Николе Тасића, Богдана Брукнера, као и многих других, јасно је – културно и хронолошки – дефинисана праисторија централног Балкана и дефинитивно је успостављен примат културноисторијског метода у српској археологији. С културноисторијском археологијом, међутим, прихваћен је и латентни отпор према антропологији, односно став о немешању двеју посебних дисциплина – археологије и етнологије. Археолози су, истина ретко, из етнологије посуђивали формалне аналогije, па чак и озлоглашене „развојне фазе“, али као готове, заокружене концепте преузете из друге науке, који се – према томе – не доводе у питање нити много обавезују. Учтиво је истицана важност етнологије и антропологије у археологији, али се, мање-више, остајало само на тим, прокламованим начелима.¹⁵

На овом месту не може се детаљно разматрати друга страна медаље, односно то колико се српска етнологија ослањала на археологију. У радовима Веселина Чајкановића, Симе Тројановића, Миленка Филиповића, па и многих других, истицан је археолошки слој, углавном као доказ сирвивала, односно – дугог трајања одређених обичаја, или дубоких корена српске митологије, религије и обреда у древном, углавном недефинисаном пресловенском слоју. Код Симе Тројановића, додуше, има и покушаја етноархеолошких експеримената, што је у обема дисциплинама остало без већег одјека.¹⁶ Као да се и у етнологији понављала прича о добросуседском неузнемиравању, уз евентуалне, скромне и необавезне позајмице из друге дисциплине. Карактеристичан и сасвим експлицитан је став Јована Ердељановића да између праисторијске археологије и етнологије постоји несумњиво врло присан однос, али да праисторијска археологија није *палеоетнологија*, већ сасвим засебна, историјска наука, јер су циљеви њених истраживања, као и метод, битно различити од етнолошких: „Између *преисторије* (или „*праисторије*“, преисторијске археологије) и етнологије постоји несумњиво врло присан однос. Етнологија је врло често само помоћу података преисториског истраживања у стању успешно решити питање о старини или пореклу или о правој суштини неке етнолошке појаве, и обрнуто: преисторичари морају у небројено прилика да се помажу резултатима до којих је дошла етнологија у своме проучавању најпримитивнијих појава етничког стварања људског. Због те тако тесне везе и узајамности између ове две науке неки су научници сматрали преисторију као етнологију преисторијских времена и означавали је именом *палеоетнологија* (стара етнологија). Али се ипак, преисторија има сматрати као засебна наука, јер су и циљеви њених истраживања и методи њена рада прилично друкчији од оних код етнологије. Она располаже само предметима материјалне културе (док етнологија има осим тога пред собом и људе и цео њихов живот, мишљења и осећања) и цео поступак у њеним истраживањима је у ствари историјски. Зато се с правом каже да је преисторија

¹⁵ Никола Тасић, Борислав Јовановић, *Методологија истраживања у праисторијској археологији*, Балканолошки институт САНУ, Београд 1979.

¹⁶ Петар Влаховић, *Писци наше етнологије и антропологије*, Филозофски факултет, Београд 1987, 133-144.

само продужење историје уназад, њено преношење на она времена из којих немамо писаних споменика.“¹⁷

С „новом археологијом“ у Америци и Западној Европи, шездесетих година XX века, замах клатна се вратио: као некада културни еволуционисти, и „апостоли“ нове или процесне археологије истицали су у први план општост и универзалност људске културе.

До промене је дошло услед неколико разлога који задиру у нешто ширу научну методологију и филозофију науке. Археолози су били незадовољни традиционалним објашњењима, концептом археолошке културе, дескрипцијом, фетишизацијом археолошких типова (посебно керамичких) који су замењивали људе, као и механичким поистовећивањем артефакта с типовима, типова с културама, а култура с људским групама, па чак и народима. Нова археологија, као и сваки револуционарни покрет, више је била незадовољсто постојећим стањем, него до краја дефинисан научни програм. Дејвид Кларк је рекао да је она „скуп питања, пре него скуп одговора“.¹⁸ Па ипак, нова археологија је почивала је на два постулата: „више науке!“ и „више антропологије!“.

Приближавање археологије и антропологије, карактеристично за парадигму нове, или процесне археологије, није код нас наишло на повољан одјек. Српска археологија, урасла у традиционалне, културноисторијске оквири, мање-више је игнорисала теоријске преокрете који су од шездесетих година XX века у потпуности променили археолошку дисциплину. Нова археологија се код нас често поистовећивала са „обичном“ археологијом, која само више користи компјутере и разне анализе из лабораторија природних наука.¹⁹ Тако представљена, она није доживљавана као претња старој парадигми, а доследност традиционалној археологији увек се могла лагодно правдати хроничним недостатком средстава за анализе и набавку „скупих компјутера“. Само коришћење компјутера, научних техника и примена хемијских и физичких анализа није археологију учинила ни новом ни егзактном науком. Драгослав Срејовић је веома добро схватио да је суштина нове археологије у приближавању археологије и антропологије. Међутим, у томе процесу он није видео ништа добро, већ је сматрао да та тенденција угрожава подједнако и археологију и етнологију као самосталне дисциплине и да прети деконструкцијом и декомпоновањем ових наука. Срејовић је истицао да се у Сједињеним Америчким Државама антропологија представила као свеобухватна друштвена наука, а да су, као реакција на то – „да би сачувале своје достојанство и своју аутономију, етнологија и археологија покушале да се преобразе у чисто рационалне, егзактне науке и да преузму одређена сазнања из других, често њима далеких дисциплина, да се блиско вежу са природним наукама и тиме радикално

¹⁷ Јован Ердељановић, *О почцима вере и о другим етнолошким проблемима*, Српска краљевска академија, Београд 1938, 239.

¹⁸ David Clarke, *Analytical archaeology*, Methuen, London 1978.

¹⁹ Н. Тасић, Б. Јовановић, н. д, 14 -15.

измене своју методологију“.²⁰ Срејовићев став није био само отпор културноисторијске парадигме према процесној парадигми, какав је – рецимо – био одмерени опрез Милутина Гарашанина према новој археологији. Драгослав Срејовић је био посебно критичан према позитивистичком утемељењу нове археологије, које је угрожавало његов лични, теоријски кредо о „интуитивном или метафизичком приступу разумевању човека“. Интересантно је да је Срејовић био подједнако критичан и према постмодерним тенденцијама у археологији и антропологији, иако су оне – својом критиком позитивизма и херменаутичким приступом – могле да понуде шири оквир његовом личном схватању археологије.²¹

У постмодерним тенденцијама Срејовић је видео само укидање разлога за постојање самосталних дисциплина, али се надао да ће после таквих деструктивних тежњи једном доћи и до конструктивних те да ће се „можда у будућности развити нешто што ће у науци објединити физику и метафизику, а што би се у случају наше три науке могло назвати поетска археологија, поетска етнологија и поетска антропологија“.²²

Срејовићев отпор антрополошком уопштавању лежао је, између осталог, у његовом схватању археолошких култура као посебних ентитета који имају своју јасну физиономију, „од почетка постављају себи сасвим одређене циљеве и све до краја свог постојања остају њима привржене“, као и у недвосмисленом одбијању еволуционистичких фаза развоја човечанства.²³ Ово виђење култура као посебних духовних ентитета – које се може у хуманистичким наукама пратити још од романтизма и Хердеровог схватања „душе народа“, па све до културноисторијске археологије и Боасових образаца културе – приближило је Срејовића „палеоетнопсихологији“, а тиме и питању карактерологије и менталитета, мада он у свом делу није посебно експлицирао везу с Цвијићевом антропогеографијом и „психичким типовима“. Срејовић је, без сумње, био најутицајнији српски археолог друге половине XX века и својим ставовима дао је тоналитет и одредио курс српске археологије према новим тенденцијама у археолошкој теорији, а тиме и према антропологији и етнологији. И поново је, као у доба Милоја Васића или традиционалне културноисторијске парадигме, такав став јасно омеђио засебне дисциплине – археологију и етнологију. Етнологија и антропологија посматране су као одвојена поља, с јасно видљивом међом коју је могуће повремено прескочити да би се штогод позајмило, али се онда вратити и „обрађивати свој врт“.

Цвијићева балканологија и антропогеографија дале су основа једном другачијем моделу археолошког пручавања, оном који је окренут ка „историји дугог трајања“. Иако је археологија у оквиру балканологије, ретко експлицирала своју теоријску повезаност са Цвијићевом антропогеографском школом, у више

²⁰ Д. Срејовић, *Етнологија, археологија и антропологија данас*, Искуства прошлости, 208.

²¹ Michael Shanks, *Experiencing the Past*, Routledge, London 1992.

²² Д. Срејовић, *Етнологија, археологија и антропологија данас*, 212.

²³ Исти, *Палеопсихологија и палеоетнопсихологија*, Искуства прошлости, 194, 195; исти, *Iskustva prošlosti – poruke budućnosti*, IQ 1, Beograd 1997, 23.

археолошких пројеката Балканолошког института САНУ Цвијићеви културни модели (и модели балканолошке етнографије и историографије) управо су послужили за формирање хипотетичких и парадигматских културних модела балканске праисторије.²⁴ У тренутку када се археологија окреће Броделовој историографији и парадигми *Анала*, као могућој бази нових интерпретативних модела, Цвијићева антропогеографска школа и балканолошка археологија могле би бити, у најмању руку, користан сапутник. На жалост, у српској археологији теоријски екскурзи ка мултидисциплинарној балканологији и „историји дугог трајања“ углавном су остали на декларативном, програмском нивоу. Као добре примере мултидисциплинарног, етноархеолошког и балканолошког приступа треба споменути дела Биљане Ђорђевић о технологији праисторијске керамике²⁵, или Гордане Милошевић о становању у средњовековној Србији.²⁶

Од почетних радова пионира српске археологије и етнологије као да је у обе дисциплине владало начело добросуседског немешања и неузнемиравања, али и сложне резерве према антрополошким уопштавањима. Теоријску парадигму нове археологије, утемељену шездесетих година XX века на позитивизму, неоеволуционизму, културној екологији и функционалистичкој системској теорији, српска археологија није прихватила, као ни доцније, осамдесетих година, постпроцесну критику нове археологије. У таквим условима, дремљиви односи археологије, етнологије и антропологије у Србији готово да се нису променили више од једног века. Шанса за редефинисање односа српске археологије, етнологије и антропологије лежи у унутрашњем преиспитивању самих дисциплина, али и у прихватању антропологије као ширег оквира археолошких и етнолошких интерпретација. Иако постпроцесна археологија декларативно одбија поистовећивање археологије и антропологије,²⁷ постоји читав низ заједничких тема постмодерне археологије и антропологије (студије материјалне културе, студије рода, критичка теорија, постструктуралистички и неомарксистички приступ итд.). С друге стране, шансу за обновљену синтезу археологије, етнологије и антропологије нуди и нова еволуционистичка парадигма, заснована на еволуционој психологији, новој социјалбиологији и еволуционој археологији.²⁸

²⁴ Aleksandar Palavestra, *Prehistoric Trade and the Cultural Model for Princely Tombs in the Central Balkans, Europe in the First Millennium B.C.*, Sheffield: J. R. Collis Publications 1994, 45-57. Исти, *Balkanology, Archaeology and Long-term History*, Balcanica XXV-1, Београд 1994, 83-98.

²⁵ Биљана Ђорђевић-Богдановић, *Технологија керамике кроз упоредна археолошка и етнолошка истраживања*, Гласник САД 12, Београд 1996, 7-12; иста, *Posibilidades de la Etnoarquelología en el estudio de la cerámica prehistórica*, необјављен магистарски рад на Филозофском факултету Аутономног универзитета у Барселони 2003.

²⁶ Гордана Милошевић, *Становање у средњовековној Србији*, Археолошки институт, Београд 1997.

²⁷ Ian Hodder, *Reading the Past*, Cambridge University Press, Cambridge 1986, 171-178.

²⁸ Robert Layton, *An Introduction to theory in anthropology*, Cambridge University Press, Cambridge 1997, 157-183; Robert D. Leonard, *Evolutionary Archaeology*, *Archaeological Theory Today*, Blackwell, Oxford 2001, 65-97.

Aleksandar Palavestra

Good-Neighbourly Uninvolvement

Serbian Archaeology and Ethnology

Key words: Serbian archaeology, Serbian ethnology, anthropology, cultural history, cultural evolution

The relationship between Serbian archaeology and ethnology, ever since the 19th century, have been demarcated by the respective theoretical frameworks of the disciplines. However, due to the specific developments in the country, the sweeps of the pendulum that have, in the European anthropology and archaeology, oscilated between cultural evolutionism and cultural particularism, have remained almost invisible in Serbia. From the very initial works of the pioneers of the Serbian archaeology and ethnology, the principle of good neighbourly non-interference was practiced. Consequently, only if there was a burning need, archaeologists reached out freely for ethnographic analogies, without much concern for theoretical foundations, contemporaneous trends or paradigm changes in anthropology.

In the Serbian archaeology of the first half of the 20th century, the relationship with ethnology was almost non-existent. More precisely, this relationship was even less present than in the framework of the traditional European culture-historical approach, where sometimes evolutionary and functionalist influences may be recognized. The Serbian archaeology was dominated for half a century by the sovereign personality of Miloje Vasić, who did not accept the culture-historical method, and had some specific ideas about ethnology. His approach to the issue was selective, and he was even overtly dismissive of the Serbian ethnology. The next generation of archaeologists grew out of the approach of Vasić, but along with culture-historical archaeology, they accepted a latent dislike towards anthropology, and the principle of non-interference of two disparate disciplines – archaeology and ethnology. Archaeologists, admittedly rarely, have borrowed formal analogies from ethnology, and even the notorious »stages of development«, but as ready-made, finite concepts from another discipline, therefore unquestionable nor obliging. Great theoretical debates and the foundation of processual archaeology during 1960s, have been decisively based upon neo-evolutionism, cultural ecology, and functionalistic systems theory. Dragoslav Srejović understood very well that the essence of new archaeology is in the rapprochement of archaeology and

anthropology. However, he did not see anything rewarding in this process, but considered this tendency as jeopardizing for both archaeology and ethnology as independent disciplines, threatening to deconstruct and decompose them. The attitude of Srejović was not only the resistance of culture-historical towards processual archaeology, as in the case of moderate caution of Milutin Garašanin towards new archaeology. Srejović was especially critical towards the positivistic base of new archaeology, which endangered his personal theoretical *credo* of "intuitive or metaphysical approach to understanding mankind". It is interesting to note that Srejović was equally critical towards postmodern tendencies in archaeology and anthropology, in spite of the fact that they – in their critique of positivism and harnessing of hermeneutic approach – could have offered a wider framework to his personal understanding of archaeology.

Serbian archaeology has not accepted the processual paradigm shift, nor the post-processual critique of new archaeology during the 1980s. Under these conditions, the mild relationship between archaeology and anthropology in Serbia have remained virtually unchanged for more than a century. The sporadic theoretical ventures towards multidisciplinary Balkanology and long-term history have mainly remained on the declarative programmatic level. The opportunity for redefining of the relationship between the Serbian archaeology and anthropology lies in the internal reconsideration of the disciplines themselves, and in the joint post-modern themes (material culture studies, gender studies, critical theory, neo-Marxist and post-structuralist approaches). On the other hand, the chance for the renewed synthesis of archaeology, ethnology and anthropology is also offered by the new evolutionary paradigm, based upon evolutionary psychology, new social biology and evolutionary anthropology and archaeology.

Јелена Чворовић
Етнографски институт САНУ
Београд

Примена еволуционе теорије у антропологији

Још од времена када је Дарвин открио природну селекцију, научници – укључујући и самог Дарвина – питали су се и спекулисали о начину на који наша друштвена понашања (и осећања, ставови итд.) могу да буду под утицајем еволуције. Ако начин на који наша тела изгледају и функционишу као биолошки организми може боље да се разуме и протумачи применом еволуционе теорије, зашто исти принцип не би био применљив и на све оно што ми чинимо са нашим телима?

Дарвин је био природњак који је покушао да објасни како и зашто организми поседују и показују одређене карактеристике, на пример, одређени облик кљуна код птица или осмех код људи, или зашто мужјаци „салећу“ женке. Дарвин је открио да када одређене особине – карактеристике, које имају шансу да се наследе, помажу организму да остави потомке, онда те исте особине у сличној средини имају тенденцију раста у следећој генерацији, заједно са потомцима¹. Ово откриће природне селекције идентификовало је главни разлог трајања и промена наследних особина. Свака наследна особина чије присуство, у интеракцији са средином, условљава да организми у просеку оставе већи број потомака зове се адаптација. Природна селекција не креира боље или горе адаптације – она само повећава учесталост оних које већ постоје. Гени су, наравно, откривени касније и данас модерна биологија изједначава природну селекцију са различитом репродукцијом генотипова.

Кључне речи:

Дарвин, еволуција,
природна селекција,
антропологија.

¹ C. Darwin, *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*, Appleton, New York 1871.

Фундаментална теорема на којој се базирају еволуциона објашњења понашања заснива се на чињеници да је понашање, као и анатомија и физиологија, у великој мери наследно и да сваки организам, свесно или несвесно, тежи да повећа свој „инклузивни фитнес“, тј. да повећа фреквенцију и дистрибуцију својих „себичних гена“ у будућим генерацијама. Ти гени постоје не само у индивидуи, него и у њеном идентичном близанцу (100%), брату или сестри (у просеку 50%), најближим рођацима (у просеку 25%), и даље по сродничкој линији. Али, природна селекција утиче директно на фенотип и: „...нису гени ти који живе или умиру, размножавају се или помажу своје сроднике, него је то посматрани организам, а резултат је да се и фенотип и генски пул развијају. У ствари, оно што ми посматрамо и проучавамо, јесу индивидуални организми и њихова понашања, а управо су понашања та која ми покушавамо да разумемо и објаснимо“².

Између 1963. и 1974. четири биолога – William Hamilton, George Williams, Robert Trivers i John Maynard Smith – презентовала су и разрадила серију идеја и теорија – које, када се узму заједно, проширују и утемељују теорију природне селекције. Њихове идеје су радикално продубиле и прошириле увид еволуционих биолога у друштвено понашање животиња, укључујући и човеково. Прва књига, можда једна од најзначајнијих у прошлој епохи *Sociobiology: The New Synthesis* (1975) Е. О. Wilson-а, била је прва која је формализовала идеју да друштвено понашање може да се објасни еволуцијом и та теорија је названа социобиологија³. Под тим именом се данас окупљају психолози (еволуциона психологија), антрополози (еволуциона антропологија), еколози, етолози и многи други. Сви ти научници примењују ову нову науку, „прерађену“ Дарвинову теорију на људску врсту и тестирају апликације на прикупљеним подацима. Та нова Дарвинска синтеза представља, као и квантна физика или молекуларна биологија, једно кохерентно тело научних теорија и чињеница. Еволуциона психологија се бави дизајном људског ума: то је приступ психологији у којем се сазнања и основни принципи еволуционе биологије употребљавају за истраживање структуре људског ума. Тако се ум сматра неком врстом оруђа (као швајцарски војни нож) које садржи мноштво информација дизајнираних природном селекцијом, како би се решили различити проблеми са којима су се сусретали наши преци⁴. Еволуциона екологија човека и не-човечијих примата бави се истраживањима у области екологије, порекла и одржавања био – културне различитости, приматологије, когнитивне етнологије и истраживањима математичких модела у контексту проблема повезаних са репродукцијом, друштвеним и еколошким одлукама – стратегијама код модерног човека и

² M. Daly and M. Wilson, *Sex, Evolution and Behavior*, Willard Grant, Boston 1983.

³ E. O. Wilson, *Sociobiology: the New Synthesis*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts and London 1975/2000.

⁴ J. Tooby and L. Cosmides, *The Psychological Foundations of Culture* u: J. Barkow, L. Cosmides and J. Tooby, *The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*, Oxford, New York 1992.

осталих примата⁵. Еволуциона антропологија се фокусира на животну историју, еволуцију родитељског улагања у традиционалним друштвима и на еволуционе аспекте људске културе и репродуктивне стратегије. Неки други пројекти истражују еко-етологију човека и осталих примата, са нарочитим акцентом на услове средине и њихов утицај на друштвену организацију.

Антрополошка питања која се постављају у оквиру нове синтезе спадају у домен политике, мотива, љубави, секса, разлике између мушкараца и жена, људске природе, сродничких односа, осећања кривице, пријатељства, расизма, агресије и рата, ксенофобије, само-заваравања, илузије, свесног и несвесног итд.⁶. Научници који су прихватили нову синтезу и даље се боре против доктрине која је доминирала друштвеним наукама током 20. века: идеја да биологија не утиче много на човеково понашање и да не постоји наслеђена људска природа. Данас еволуциона антропологија тежи да се фокусира мање на спољне разлике између култура а више на дубоке заједничке одлике. Испод глобалних и разноврсних ритуала и обичаја, еволуциони антрополози виде обрасце понашања који се стално понављају у структури породице, у пријатељству, политици, удварањима, моралу. Они верују да еволуциони дизајн људских бића може да објасни ове обрасце: зашто људи у свим културама брину о друштвеном статусу; зашто постоји трач, и зашто људи у свим културама не само да трачаре него то раде и о истим стварима; зашто се у свим културама мушкарци и жене разликују у неколико базичних ствари, зашто људи у свим културама осећају грижу савести у облицима који лако могу да се предвиде итд. А када се нови Дарвинисти фокусирају на разлике – да ли оне између група људи или оне унутар групе – обично се те разлике не објашњавају у смислу генетских разлика. Еволуциона антропологија посматра светове различитих култура као производ једне и јединствене људске природе, која је током еволуције одговарала на широки спектар различитих срединских околности⁷. Еволуциона теорија открива необјашњене, невидљиве везе између срединских околности и култура – објашњавајући на пример, зашто у неким културама постоји мираз а у другима не. Полазна тачка многих еволуциониста јесте да се највише радикалних разлика између људи може пратити до њихове еколошке околине. Еволуциона психологија/антропологија је нарочито имала успеха у анализи и објашњавању еволуције сексуалног понашања, тј. у разликама у понашању и психи мушкараца и жена, тј. мужјака и женки.

Дефинишући мушки и женски пол, биолози су се сложили око значења једне мале али веома важне разлике: то је разлика у величини гамета или полних ћелија. Мушки пол је онај који се специјализовао за продукцију великог броја малих гамета, названих сперма, а женски пол је онај који производи мали број великих гамета, названих јаја. Женска гамета је увек већа а мушка мања и то

⁵ P. Ellison (editor), *Reproductive Ecology and Human Evolution*. Aldine de Gruyter, New York 2001.

⁶ R. Wright, *The Moral Animal: The New Science of Evolutionary Psychology*, Vintage, New York 1994.

⁷ J. Barkow, L. Cosmides, and J. Tooby, *The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*, Oxford, New York 1992.

дефинише полове. Ова основна разлика има огромне импликације у мушкој и женској улози пре и после зачећа⁸. Женско – женкино родитељско улагање (време, енергија, ризик) у потомка увек превазилази мушкарчево – мужјаково. За мужјака сисара, суштинска улога може да се заврши копулацијом, која потражује минимум енергије и материјала с његове стране, и само моментално скретање пажње са ствари које су везане за његову добробит и сигурност. За женке копулација може значити обавезу и улагање у продужени терет, у механичком и физиолошком смилсу, и многе стресове који прате трудноћу, порођај и одгој младунчета. Због тога родитељско улагање женки увек превазилази мужјаково, и у највећем броју животињских врста мушко-женске разлике у понашању су много веће него што би се предвидело само на основу разлике у полним ћелијама. Већина животињских врста је полигинично/промискуитетна (више женки него мужјака преноси полне ћелије у следећу генерацију), неколико је моногамно (мужјаци и женке у истом броју преносе полне ћелије у следећу генерацију; код већине птица је, на пример, процес сексуалне селекције обрнут – велико улагање мужјака), а још мање њих је полиандрично (више мужјака него женки преноси полне ћелије у следећу генерацију). Женке ретко могу да повећају свој инклузивни фитнес парећи се са много мужјака али могу много да добију при копулацији са мужјацима који су *fit*, а још више да изгубе са мужјацима који нису *fit*. Код сисара, младунци се развијају у телу мајки, и дојени су релативно дуг период после рођења, и иницијално родитељско улагање код женки у сваког младунца је огромно, у поређењу са мужјаковим. Због тога, код сисара, осим човека, „mother-family“ је основна друштвена јединица, моногамија је ретка а полиандрија је одсутна. Велика већина сисара је полигинично-промискуитетна.

Моногамни сисари типично показују мале секундарне сексуалне карактеристике, док екстремно полигамни показују екстремне карактеристике (као што предвиђа теорија родитељског улагања); но, не треба заборавити да код сисара, срединске околности такође имају велики утицај⁹. И док је већина разлика у боји, орнаментацији, и оружју вероватно производ сексуалне селекције, обим разлика у величини тела може да се објасни и деловањем природне селекције, у зависности од посматране врсте – код неких врста мужјаци и женке једу различиту врсту хране или живе у различитим еколошким стаништима. Такође, сексуална селекција може да фаворизује и стратегије које не укључују директно борбу и тучу у такмичењу око женки, него укључују алијансе и кооперације међу мужјацима или изолацију женки.

Ако погледамо однос сексуалног диморфизма у сродне четири врсте: шимпанза, горила, орангутан и човек, многе занимљиве ствари произилазе из поређења, тј. компаративне анатомије, али шта је са понашањем? Шимпанзе оба пола имају отприлике исту тежину; мушкарци су нешто већи од жена, али мужјаци орангутана и гориле су много већи од женки¹⁰. Кроз читаво царство

⁸ E. O. Wilson, н. д.

⁹ J. Diamond, *The Third Chimpanzee*, Harper, New York 1992; D. Symons, *The Evolution of Human Sexuality*, Oxford University Press 1979.

¹⁰ J. Diamond, н. д.

животиња полигиничне врсте су сексуално диморфичне. Ово је просто логично ако се посматра кроз призму еволуције. Једини начин на који мужјак може да пренесе своје гене у следећу генерацију јесте да се пари са женком, и што више женки, то су веће шансе да ће се његови гени пренети даље. Али пошто је број женки у једној трупи ограничен, од првог дана мужјаци се међусобно такмиче за приступ женкама. И тако почиње сексуална селекција, где се врши одабир одређених карактеристика код мужјака на основу њихове способности да „освоје женке“. Због тога, на пример, мужјаци горила и орангутана не само да су двапут већи од женки, него су и опремљени великим очњацима, и другим секундарним сексуалним карактеристикама, као крестима на глави и посребреним леђима, које опет служе за распознавање на даљину и за привлачење потенцијалне женке. Шимпанзе, с друге стране, показују мало сексуалног диморфизма, још мање него човек. Гибони, на пример, показују најмање сексуалног диморфизма. Мужјаци и женке гибона изгледају идентично са даљине, а зна се да су животно моногамни¹¹.

Како се све ово објашњава? Зашто горила, на пример, који је велика и снажна животиња има тако мале тестисе? Како еволуциона теорија објашњава ове разлике у тестисима? Ако погледамо пирамиду власти и доминантних односа код горила и шимпанзи, ствари постају јасније. Горила, докле год је „на власти“, као доминантан алфа-мужјак, има неограничен приступ женкама; ипак, такав доминантан мужјак, окружен харемом женки, „ужива“ секс само неколико пута годишње. Због тога, њему је потребно само мало сперме да осигура свој инклузивни фитнес. Шимпанзе су другачије: оне имају тако сложену пирамиду власти, да је научници зову „политика шимпанзи“¹². За опстанак на трону потребно је више од снаге и мишића, и честе су коалиције и кооперације, да би се опстало на врху или бар при врху. Код шимпанзи неколико доминантних мужјака има чест, али не и ексклузиван приступ женкама, те ту имамо такмичење не у снази, као код горила, већ у количини сперме која „мора“ да се такмичи са спермом другара који су такође доминантни и заједно формирају пирамиду моћи, чак и са онима који се зову “sneaky fucker”! Када се женке паре са више различитих мужјака, мужјакови гени могу да профитирају производећи много сперме. Који мужјак ће „протурити“ свој ДНК може да буде питање количине, густине и покретљивости. Врстама које чешће упражњавају секс требају већи тестиси; а промискуитетним врстама у којима неколико мужјака рутински упражњава секс у кратким интервалима са једном женком нарочито требају велики тестиси, због тога што мужјак који убаци највише сперме има и највеће шансе да оплоди јаје. Када је фертилизација „такмичарска лутрија“, велики тестиси омогућавају мужјаку да убаци више сперме у такмичење. И то није све, такмичење сперми се наставља: на пример, густина сперме варира не у зависности када је мужјак (укључујући и човека) последњи пут упражњавао секс, него зависи од количне времена које његова женка није провела у његовој

¹¹ D. Morris, *The Naked Ape*, McGraw Hill, New York 1967.

¹² F. de Waal, *Chimpanzee Politics: Power and Sex Among the Apes*, John Hopkins, Baltimore 1982.

близини/видокругу. Што је више времена женка имала за „сакупљање“ сперме његових компетитора, то више он шаље своје трупе у напад! Тестиси једне врсте постају тако документ којим се бележе сексуалне авантуре женки током времена¹³.

А шта је са човеком? Иако је људска породица често била поређена са гибонима, јер обе врсте практикују моногамију, ипак немамо много сличности. Гибони нису нимало друштвени – свака породица живи за себе, изоловано, на великом подручју које веома агресивно брани. Ми смо, напротив, еволуирали у великим друштвеним групама које су богате „генетским алтернативама“ за верност. Из компаративне анализе, поређења са шимпанзама и горилама, предвиђање еволуционе теорије би било да је човек средње/благо полигиничан. Негде између шимпанзи и горילה, и подаци потврђују теорију. Крос-културна анализа 853 друштва открила је да је 83% људских друштава полигинично¹⁴. Полигинија се јавља често, чак и тамо где је законом забрањена. Мушкарци, наравно, нису развили дугачке очњаке за борбу, на њих је селекција деловала у другом правцу – развијајући менталне особине које могу да их уздигну у друштвеном статусу, богатству а тако и у атрактивности. Полигинија је природно стање за мушкарце: ако им се пружи прилика да имају више од једне жене, мушкарци су склони да ту природну инклинацију и искористе.

На пример, Зулу краљеви су имали на располагању стотине званичних жена; међу Инкама, политички моћници су имали по 7, 8, 15, и 30 жена у зависности од положаја. Код ловаца-сакупљача, иако је моногамија била најчешћи облик брака, полигинија је била дозвољена и високо цењена и међу женама и међу мушкарцима: онај који је могао да издржава две или више жена, то је и чинио. Данас модеран свет има тзв. облик серијалне моногамије, где су мушкарци у прилици да контролишу репродуктивни потенцијал две или више жена разводом и поновним браком са младим женама (и наравно дечицом), што је најчешће и случај. На пример, процена је да има од 25.000 до 35.000 полигиничних бракова у Америци; једна студија о 437 финансијски успешних мушкараца износи да већина мушкараца има по две породице које не знају једна за другу¹⁵. Полигинија евидентно доприноси мушкарчевом репродуктивном успеху. Мормони су, на пример, могли имати колико год жена пожелеле, тј. колико могу да издржавају, често у одвојеним кућама, са строго одређеним распоредом посета и права, и одговорности које се тичу секса, деце и осталих брачних обавеза. У 19. веку челници цркве имали су у просеку по 5 жена и 25-оро деце, у поређењу са 2,4 жене и 15-оро деце, „обичних“ полигиничних мормона, или мормона са само једном женом и 6,6 деце.

Што се тиче људске сексуалности, постоје женска људска природа и мушка људска природа, и ове природе су у потпуности различите, иако су некада разлике маскиране компромисима у хетеросексуалним односима и моралним

¹³ J. Diamond, н. д.

¹⁴ P. Murdock, *Ethnographic Atlas*, The University of Pittsburgh Press 1967.

¹⁵ R. Wright, н. д.

ковима. Мушкарци и жене се разликују по својим сексуалним природама јер су кроз веома дуг ловачко-сакупљачки период у току људске еволуције сексуалне жеље и природне инклинације које су биле адаптивне за један пол, биле за други пол карте у једном правцу, у репродуктивни заборав¹⁶. Проучавајући културе Запада и Истока, индустријске и примитивне, еволуциона антропологија каже да постоји широки шаблон понашања који предвиђа теорија родитељског улагања.¹⁷ Примарне мушко-женске разлике у сексуалности код човека јесу следеће:

1. Интра-сексуално такмичење је углавном много веће и жешће међу мушкарцима него међу женама, и у примитивним друштвима такмичење око и за жене је сигурно најважнији узрочник насиља сваке врсте;
2. Мушкарци нагињу полигинији, док су жене много еластичније у том погледу: у зависности од других ствари и околности, могу бити једнако задовољне полигинијом, моногамијом или у полиандричном браку;
3. Мушкарци свуда испољавају сексуалну љубомору у односу на своју партнерку; жене опет, показују мањи степен љубоморе, нарочито по питању пролазних веза њихових партнера, али и њихова љубомора може бити истог интензитета као и код мушкараца;
4. Мушкарци се много више узбуђују при погледу на жене и женске гениталије него што је то случај са женама при погледу на мушкарце и њихове гениталије;
5. Физичке карактеристике, нарочито оне које су повезане са младошћу, сигурно су најважније одреднице женине сексуалне привлачности; физичке карактеристике су мање важне одреднице мушкарчеве привлачности: политички и економски положај, као и вештине важнији су, док је младост релативно неважна.
6. Много више него жене, мушкарци су дизајнирани да желе што више различитих сексуалних партнера, ради различитости/разноврсности *per se*;
7. У свим културама, сексуални однос се посматра као основна услуга/право које жене пружају мушкарцима, а никада обрнуто, без обзира на то за који пол се сматра да ужива више задовољства из односа.

С обзиром да полигинија очигледно доприноси мушкарчевом репродуктивном успеху, поставља се питање зашто постоји моногамија, и шта то еволуциона теорија може да понуди као објашњење? Биолог Р. Александер¹⁸ је утврдио да постоји две врсте моногамије: када се јавља у друштвима чија се економија врти око нивоа преживљавања, то је еколошки наметнута моногамија; а када се јавља у друштвима која су више стратификована, онда је то друштвено

¹⁶ D. Symons, *The Evolution of Human Sexuality*, Oxford University Press 1979.

¹⁷ H. Fisher, *The Anatomy of Love: The Natural History of Monogamy, Adultery, and Divorce*, Norton, New York 1992; D. Symons, *The Evolution of Human Sexuality*, Oxford University Press 1979; D. Buss, *The Evolution of Desire*, Basic Books, New York 1994.

¹⁸ R. Alexander, *Darwinism and Human Affairs*, University of Washington Press, Seattle 1979.

наметнута моногамија. Код неких врста птица, на пример, полигинија се јавља када мужјаци контролишу територије које се међусобно разликују по квалитету и квантитету; женке птица пристају да деле мужјака докле год он контролише више територије него један мужјак којим би оне монополизовале. Жене, с друге стране, радије прихватају полигинију и деобу пажње, хране и осталих брачних обавеза него што желе да њихова деца живе сиромашно, или да уопште не преживе са неподељеном пажњом мушкарца. Антрополози су показали да се мираз – трансфер средстава или имовине од младине породице ка младожењиној – среће скоро искључиво у културама где постоји друштвено наметнута моногамија¹⁹. Генерални принцип јесте да економска једнакост међу мушкарцима, нарочито близу економског нивоа преживљавања, ограничава полигинију. Моногамија ограничава сваког човека на само једну жену а мираз је цена која се плаћа за то. Идеја је да се полигинија повлачи у одговору на једнакост положаја мушкараца: како политичка моћ бива више дељена између мушкараца, тако и одржавање више жена постаје теже. С друге стране, моногамија је пут ка бољој кооперацији између мушкараца, а самим тим и ка увећању шанси да се боре или супротстављају спољашњој агресији. Полигинична култура, у којој велики број младих мушкараца са ниским статусом и малим примањима остаје без партнера, представља увек основу за могући конфликт, због такмичења у приступу женама. Неједнакост између мушкараца је много више узнемиравајућа за друштво него неједнакост међу женама²⁰. Дарвиновско објашњење моногамије јесте да, узимајући у обзир људску природу, моногамија представља директан израз политичке једнакости између мушкараца. Сигурно није случајно да је хришћанство, које је и служило као оруђе моногамије – политички и интелектуално, слало своје поруке сиромашнима.

Homo sapiens, уопштено, показује неколико карактеристика које указују на историју полигинијског такмичења: средње полне разлике у величини тела, очекивана дужина живота (мушкраси умиру раније од жена), године sazревања, спремност да се ризикује итд. Огромне разлике полова у минимуму родитељског улагања, у репродуктивним приликама и ограничењима објашњавају зашто *Homo sapiens*, врста са средњим полним диморфизмом показује тако дубоке и неспојиве различитости у психи. Социобиологија као научна теорија може да буде и начин схватања и посматрања свакодневног живота, а када се једном схвати и прихвати, може у потпуности да промени перцепцију друштвене реалности.

¹⁹ M. Daly and M. Wilson, н. д.

²⁰ R. Wright, н. д.

Табела 1: Преглед класичних идеја еволуционе теорије

Систем/ Ниво / Проблем	Истраживач Година	Основна идеја	Пример адаптације
Ниво: Појединац Проблем: Преживљавање	Charles Darwin 1859	Природна селекција Тела и ум организама састављени су од адаптација које су се развиле, дизајнираних да омогуће организму преживљавање у датој еколошкој средини	Кости, кожа, вид, перцепција, бело крзно поларног медведа итд.
Ниво: Појединац Проблем: Како да се привуче партнер и/или како да се такмичи са припадницима истог пола за приступ супротном полу?	Charles Darwin 1859	Сексуална селекција Организми могу да развију физичке и менталне особине дизајниране да привуку партнере за парење (паунов реп) или да се такмиче са припадницима истог пола за приступ супротном полу (рогови). Код већине врста су утицаји сексуалне селекције видљивији код мужјака, јер мужјаци имају бржу репродукцију од женки.	Паунов реп, рогови, понашање при удварању и парењу итд.
Систем, Ниво: Породица и сродници Проблем: Репликација гена. Како да помогнемо онима који деле наше гене да преживе и да се репродукују?	William Hamilton 1964	Инклузив фитнес/проширена адаптивна вредност Селекција се јавља на нивоу гена, а не појединаца, групе или врсте. Репродуктивни успех може тако да буде индиректан, путем заједничких гена код сродника. Алтруизам према сродницима на тај начин може имати генетску исплативост (payoffs). Сексуална репродукција се развила примарно, као одбрана против патогена (бактерија и вируса), да би се гени 'промешали' и тако створили већу разноврсност, а нарочито имунолошку варијабилност код потомака.	Алтруизам према сродницима, родитељско улагање, понашање друштвених инсеката са стерилним радилицама

<p>Систем, Ниво: Породица и сродници</p> <p>Проблем: Како да се подели улагање у потомке ради максимизирања репродуктивног потенцијала?</p>	<p>Robert Trivers 1972</p>	<p>Теорија родитељског улагања/ конфликт родитељ – потомак/репродуктивна вредност</p> <p>Два пола често имају конфликтне стратегије у погледу инвестирања времена у негу потомака и у погледу тога колико потомака треба имати. Родитељи улажу више у оне потомке који имају већу репродуктивну вредност. Родитељи и потомци могу имати конфликтне интересе (када се престаје са дојењем, подела пажње између браће и сестара итд.).</p>	<p>Сексуално диморфичне адаптације које резултирају 'борбом полова', родитељским фаворизовањем, конфликта родитељ - дете/потомак, ривалством браће и сестара итд.</p>
<p>Систем, Ниво: Мале не-сродничке групе</p> <p>Проблем: Како да се, при поновљеним интеракцијама, одрже односи са не-сродницима од којих групе имају узајамну корист?</p>	<p>Robert Trivers 1971</p>	<p>Tit 4 tat реципроцитет</p> <p>Ако постоји више интеракција са узајамном користи, и ако се регуларно понављају, исплати се 'бити добар', нарочито уколико се варање кажњава.</p>	<p>Детекција варалица, емоције освете и кривице итд.</p>
<p>Систем, Ниво: Велике групе/културе</p> <p>Проблем: Како се преносе информације кроз време и на велике даљине?</p>	<p>Richard Dawkins 1976</p>	<p>Селекција за меме</p> <p>Гени нису једини који се репликују путем природне селекције. Меме (идеје, традиција, обрасци понашања) такође могу да се репликују и шире, а многи еволуциони принципи који важе за гене применљиви су и за меме.</p>	<p>Језик, музика, култура која се развила. Неки нуспродукти: писмо, писање, читање, математика итд.</p>

Jelena Čvorović
Evolutionary Theory in
Anthropology

Key words: Darwin, evolution, selection, anthropology

The new and emerging field of evolutionary psychology/anthropology, building on work from Charles Darwin's *Descent of Man* and *The Expression of Emotion in Man and Animals*, tells us that the answers to the age-old questions such as: are men and /or women really built for monogamy, what circumstances can make them more so or less so, what is the evolutionary logic behind office politics-or politics in general, or selfishness and self-sacrifice, guilt, or social status and social climbing-is hierarchy inherent in human society, etc., are in our evolutionary history and our genes. The fundamental theorem upon which evolutionary psychology is based is that behavior (just like anatomy and physiology) is in large part inherited and that every organism acts (consciously or not) to enhance its inclusive fitness – to increase the frequency and distribution of its selfish genes in future generations. And those genes exist not only in the individual but in his or her identical twin (100%), siblings (on average, 50%), cousins (on average, 25%) and so on down the kinship line. Thus, aid to and feelings for relatives makes evolutionary sense. The revision and extension of Darwinian evolution, from "survival of the fittest" to inclusive fitness, was worked out primarily by George Williams (in the US) and by William Hamilton and John Maynard Smith (in the UK) in the 1960s, with some clever twists added by Robert Trivers (in the US) in the 1970s. Darwinian selection operates most effectively if the units on which it is working:

1. are more, rather than less, variable;
2. have shorter, rather than longer, lifetimes;
3. are more heritable, rather than environmental.

Richard Alexander (1979) has argued convincingly that "genes are the most persistent of all living units, hence on all counts the most likely units of selection. One may say that genes evolved to survive by reproducing, and they have evolved to reproduce by creating and guiding the conduct and fate of all the units above them".

What does evolutionary theory predict you should expect from your mates? The answer is even more disconcerting. A corollary to the fundamental theorem is that the differences between males and females in humans, just as in most mammalian

species, are readily explainable in terms of differential parental investment. That is, the male contributions to the reproductive process – lots of sperm and a few minutes of light work – are plentiful and cheap, short and pleasurable; while the female contributions – eggs and months of pregnancy – are rare and expensive, long, dangerous, and often painful. Given that, the best way for a male to maximize his inclusive fitness is to diversify his genetic portfolio; while the best way for a female to insure the survival of the baby she has invested so much time and effort in is to try and get that guy to meet his monthly payments. In *The Evolution of Human Sexuality* (1979), anthropologist Donald Symons provides evolutionary psychology's point-by-point counter to the differences between men and women:

1. Intrasexual competition generally is much more intense among males than among females, and in preliterate societies competition over women probably is the single most important cause of violence.
2. Men incline to polygyny, whereas women are more malleable in this respect and, depending on the circumstances, may be equally satisfied in polygynous [one male – multiple females], monogamous, or polyandrous [one female – multiple males] marriages.
3. Almost universally, men experience sexual jealousy of their mates. Women are more malleable in this respect, but in certain circumstances, women's experience of sexual jealousy may be characteristically as intense as men's.
4. Men are much more likely to be sexually aroused by the sight of women and the female genitals than women are by the sight of men and the male genitals. Such arousal must be distinguished from arousal produced by the sight of, or the description of, an actual sexual encounter, since male-female differences in the latter may be minimal.
5. Physical characteristics, especially those that correlate with youth, are by far the most important determinants of women's sexual attractiveness. Physical characteristics are somewhat less important determinants of men's sexual attractiveness; political and economic prowess are more important; and youth is relatively unimportant.
6. Much more than women, men are predisposed to desire a variety of sex partners for the sake of variety.
7. Among all peoples, copulation is considered to be essentially a service or favor that women render to men, and not vice versa, regardless of which sex derives or is thought to derive greater pleasure from sexual intercourse.

”The new synthesis“ is carried in into the social sciences with the aim of overhauling them. Darwinian scholars have applied the new, improved Darwinian theory to the human species and then tested their applications with freshly gathered data. And along with their inevitable failures, they have had great success. In the words of Nobel Prize Winner and co-discoverer of DNA James Watson, ”Charles Darwin will eventually be seen as a far more influential figure in the history of human thought than either Jesus Christ or Mohammed.“

Ђуро Шушњић
Филозофски факултет
Београд

АНТРОПОЛОГИЈА РЕЛИГИЈЕ И СОЦИОЛОГИЈА РЕЛИГИЈЕ

Кључно питање у овој раду било је: како је могућа антропологија као наука. Одговор на ово питање гласи: довољно је да постоји макар једно заједничко обележје или сличност између бројних и различитих појединаца, друштава и култура, па да се врше поређења, односно уопштавања. Ако не би било сличности међу људима, друштвима и културама, то јест онога што им је заједничко, онда не би било ничег суштинског, па би се оно што запажају чула – разноврсност и различитост изједначило са суштином, чиме би се укинула свака наука. „Свака би наука била излишна када би се појавни облик и суштина ствари непосредно подударали“ – истицао је Маркс. Ајнштајн је само поновио и потврдио: „Кад би свет стварно био онакав какав изгледа, наука нам не би била потребна“. Опажање појава захтева једно становиште, а разумевање суштине захтева друго: разлике се опажају, сличности се мисле!

Антропологија је наука о човеку који свуда и у свим временима има у основи исте потребе и мора да решава исте или сличне проблеме: да једе, пије, спава, сања, брине о потомству, пати, игра, влада, љуби и сахрањује своје мртве. Тако се с правом говори о јединству људске расе у сусрету са болом, смрти, сажалењем, верским заносом и далеким сећањем на иницијацију.

Антропологија чува идеју о човеку упркос разликама у друштвеним и културним облицима живота: све разлике између појединаца, друштава и њихових култура узимају се, *из чисто методолошких разлога*, као мање битне, да би се истакло оно што је свим појединцима, друштвима и културама заједничко и што омогућава њихово разумевање. Универзална културна искуства, вредности и сазнања постају предмет

Кључне речи:

наука, култура,
религија,
антропологија
религије,
социологија
религије.

антропологије, онако као што су ограничена, посебна и локална искуства, мисли и вредности постали предмет етнологије, социјалне и културне антропологије. Антрополози су на неки начин бескућници у простору и времену, јер они настављају да казују *велике приче* упркос времену склоном малим причама.

Постоји опасна навика западњачког духа да – по правилу – уочава, тражи и ствара разлике, јер је то у складу са аналитичком методом. Разлике између појединаца, друштава и култура, које се запажају на искуственој равни, не могу бити довољан разлог да се занемаре сличности на формалној равни анализе. Разлике падају у очи, јер се оне опажају, док се сличности мисле, јер нису доступне чулима. Разлике су блиске, а сличности су удаљене. Но разлике су просто привидне када се суоче са суштинским сличностима између људи. Антропологија упућује на сличне или истоветне начине које сви људи на свету разумеју и на које решавају неке своје проблеме, те тако долази до универзалних правилности у њиховим ставовима и понашањима. Неки симболи и вредности пробијају се кроз низове догађаја које зовемо нашим историјским животом. Тако, на пример, способност за класификацију универзална је појава, без обзира на мерила класификације. Диркем је показао да се понекад људи, биљке и животиње сврставају у исту класу, јер припадају истом тотему.

Антропологија доприноси јачању и ширењу општељудске свести, уграђујући и разлике у појам човека, али целовитог појма нема без сличности. Ако не би било сличности међу појединцима, друштвима и културама, то јест онога што им је заједничко, *онда не би било ничег суштинског*, па би се оно што се запажа чулима – разноврсност и различитост изједначило са суштином, чиме се укида свака наука. Када би се појава и суштина подударале, не би била могућа никаква наука. А. Ајнштајн тачно вели: „Кад би свет стварно био онакав какав изгледа, наука нам не би била потребна“. Када, на пример, религије посматрамо споља, запажамо огромне разлике, а када их осматримо изнутра, откривамо битне сличности: нешто тајновито и апсолутно, несхватљиво за разум! Зато није никакво чудо што је, по речима М. Јурсенар, „грчко-римски дух прихватао стране богове као други облик својих богова“. Да ли је онда реч о религији или религијама? Антрополог гради једно *теоријско* становиште које је изнад свих *историјских* облика религија и њихова саморазумевања, али није изван њих: становиште које једним погледом обухвата и схвата непрегледни, разнолики, сложени и променљиви свет искустава, веровања, идеја, вредности, норми, обреда, заједница, личности итд. у различитим религијама.

Шта занима антрополога када проучава религију? Антропологија не проучава религију ради саме религије, него због човека који у њој тражи и налази решења неких својих питања, на која му одговор не могу дати други системи идеја, веровања и вредности. Антропологија религије, за разлику од религијске (теолошке) антропологије, ставља човека на почетак свога говора, а тек онда његове верске идеје, вредности, норме, обреде итд. Антропологу религије није први задатак да објасни религију, већ да помоћу религије разуме човека. А разумети једног човека – то значи разумети човечанство, јер су неке потребе и жеље, као и питања која поставља човек, универзалне. Изрицање универзалних исказа претпоставља постојање универзалних обележја.

Антрополог говори о људској природи или суштини људског бића. До те суштине он долази упоредном методом: довољно је да се савремени човек упореди са давним претком, с обзиром на основне нагоне, па да се не може установити никаква битна разлика. Наш давни предак, као и савремени човек, морао је да задовољи своје темељне нагоне за јелом, пићем, сексом итд. Довољно је да постоји иста биолошка и психолошка структура, па да имамо право да изговоримо универзалне судове о човеку. Ово изгледа мало са становишта теорије, али значи много са становишта праксе. Наиме, једно једино заједничко обележје може да буде моћан доказ повезаности тако различитих и удаљених појединаца, друштава и култура: мостић преко кога могу једни другима прићи и једни друге разумети!

Снага антрополошког разумевања лежи у сличностима које омогућају да се постигне највиши степен општости и смисао појава. Зато антропологија није само наука о човеку, него и теорија о његовој слободи. Она је у суштини и један пројекат за будућност, јер културу не види само као проучавање разлика између друштвених заједница, него и као проналажење сличности међу њима (нпр. мешовити брак је често прво веће отварање према другом и друкчијем).

Када антрополог открије бар једно заједничко обележје за различита друштва, цивилизације и културе, онда може да каже да све нити нису покидане, да постоје везе међу тако просторно и временски удаљеним људима, нешто *одвећ људско*, што ни огромне разлике не могу да потру. У последње време расте свест о узајамној повезаности целог света. Али управо се због тих додира, судара или сукоба различитих култура и стиче утисак, уосталом погрешан, да су то одвојене и затворене културе, заробљене у оквире својих значења, без слуха за друго и друкчије.

На први поглед човек стиче утисак да антропологија као наука заправо није могућа, јер су појединци, друштва и културе толико међусобно различити да немају ништа заједничко. При томе се често позива на Русоа који је истакао да „људски род из једног доба није људски род из другог“, па су поређења незаснована, сувишна и немогућа. Но, ако су то два посве различита рода, онда оба не могу бити људска. Чланови друге културе морали би бити толико различити од чланова наше културе да их можемо сматрати припадницима друге биолошке врсте.

На сваком месту и у свако време исте нити ткају исте симболичке мреже. Сусрећу се у једној заједничкој тачки биолошка, психолошка, историјска, културна и симболичка значења. Шекспир рече да смо саткани од истих нити као и снови („ваш сан је висио изнад ваше главе попут облака“). Заједничка нам је људска природа, која се упосебљује у групи и индивидуализује у сваком од нас. У додиру или сусрету култура, као и у сваком разговору, превазилазе се не само искуство и знање другог, него и властито искуство и знање, тако да се обе стране уздижу на виши степен општости; као последица јавља се зближавање разлика и учи говор другог.

Шта занима социолога када проучава религију? Последице религијског понашања нису само религијске него и друштвене. У мери у којој религија

изазива друштвене последице, она постаје предмет социолошког истраживања. Социолога не занима сама религија, него последице које она изазива по одређено друштво. Другим речима, социолог не истражује религију ради спознаје ње саме, већ како да, истражујући је, боље упозна друштво: начин интеграције, легитимизације итд. Социологија религије није религијска социологија. У мери у којој друштвене промене изазивају промене у религијском понашању, оне су од интереса за социолога религије. Док социолог користи појмове који су ближи искуству неке заједнице, антрополог употребљава појмове који су удаљени од искуства било које посебне заједнице: то су појмови највишег степена општости.

Антропологија има ретку склоност да тражи и открива оно што је исто у различитим појединцима, заједницама и културама. Ово становиште надилази историцистичко и релативистичко – с обзиром на општост и суштину. Антропологија се бави питањем суштине човека као човека, а не неким обликом његова постојања у времену и простору. Антрополог зазира од дневног и локалног у животу и свој поглед баца на трајна и вечна обележја људске природе. Место и време овде нису битне одреднице, немају вредности, јер су ова значења свачија и надвремена. Антрополог зна да његова открића не припадају ниједном времену и месту, јер време и место у његовом речнику немају шта да траже. Они нису показатељи посебног идентитета одређеног друштва и његове културе. У социологији није тако. Довољно је да се сетимо колико је Атина била значајна за грчки народ као симбол грчке мудрости, или колико је Јерусалим био значајан за јеврејски народ током две хиљаде година његовог живота у расејању, или колико је Косово битно за национално памћење Срба.

Некада давно, док смо се још звали људима, знали смо да у сваком од нас има нешто исто и то смо звали истином. Конфучије је рекао: „Истина се не одваја од људске природе. Ако се оно што сматрамо истином одвоји од људске природе, не може се сматрати истином“. О јединствености људског духа сведочи чињеница да појединци, друштва и културе, раздвојени у времену и простору, који никада нису били у међусобном додиру, налазе исте или веома сличне одговоре на изазове своје средине. У сваком универзалном симболу сваки човек може наћи себе и зато му је тај језик близак и разумљив. Као што се природни живот изражава у безброј облика, тако се и верски живот изражава на безброј начина. Али то је у бити један живот и једна вера у разноврсним појавним облицима. Тиме је дат одговор на питање: да ли човек себе одређује оним што му је заједничко са другим људима или оним по чему се разликује од њих. Чим неко усвоји свест о просторној и временској условљености мишљења и веровања, он је у исто време порекао универзалне мисли, веровања и вредности. Ц. Тодоров је истакао да бити доследан релативист значи заувек напустити идеју о јединству људског рода.

Све религије говоре о истом, али на различите начине и на различитим језицима. Једна вера испољава се у разноврсним облицима верског живота. Разлике између људи не леже у њиховој структури, него у њиховој култури. Човек носи у себи склоност да верује, а ова склоност се историјски обликује тако да он постане будист, таоист, хришћанин итд.

Оно што се дешавало првом човеку, то се и данас дешава сваком другом човеку. „Било која озбиљна друштвена наука или теорија о друштвеним променама мора бити заснована на некој идеји о људској природи“ – истакао је Ноам Чомски. Да би нешто било предмет антрополошког проучавања, оно мора да буде од значаја и значења за све људе, а не само за уже заједнице и појединце, јер се у општим, заједничким значењима сједињују и удружују јединка, група и човечанство, без икаква трвења и сукоба. Зато антрополози ширег и дубљег образовања добро виде да је сваки човек по нечем:

- а. као сви други људи (универзалне особине),
- б. као неки други људи (особине групе којој припада) и
- ц. као ниједан други човек (личне особине).

Не може ми се порећи чињеница да припадам људском роду само зато што припадам једној нацији или себи. Ја могу да изразим неку *универзалну* идеју или вредност на свом *националном* језику и да је у исти час обојим *личним* искуством. Свест настаје из потребе за разликовањем, али зна и да уочава заједничка обележја.

Да не бисте стекли утисак како антропологија трага за „анонимно општим“ сазнањима о човеку, ваља упозорити да она не занемарује посебност и личност. Антрополог може да истражује један народ, али увек у намери да открије нешто заједничко што овај народ има са другим народима. Он може да се бави једном културом, али увек у тежњи да открије шта је њој заједничко са другим културама. Он може да испитује појединца, али увек са циљем да у њему открије нешто од универзалних особина личности. К. Леви-Строс би рекао: „Антрополог је астроном друштвених наука“.

Ако се нека људска особина, веровање, идеја, вредност, установа итд. обнавља и понавља кроз векове људске повести, онда је то знак да она није нешто случајно, већ неко нужно обележје људске врсте. Тако постајемо много опрезнији у изрицању наших вредносних судова који се тичу древних заједница у односу на модерне. Антрополог Клифорд Герц истиче да су то „друштва која имају сувише много сличности са нашим властитим да бисмо смели да их жигосемо као примитивна, а сувише мало да бисмо их могли хвалити као модерна“.

Ако има нешто заједничко и битно за све религије или за већину религија, онда то заједничко и битно може да се изрази у једном појму религије. Ако би религијско искуство сваког верника било посве различито од искуства других верника, онда не би била могућа никаква општа одредба религије, а тако ни антропологија религије. *Само питање шта је религија* није питање било које искуствене науке о религији, већ питање које је метанаучно.

Djuro Šusnjić

Anthropology of Religion and Sociology of Religion

Key words: science, culture, religion, anthropology of religion,
sociology of religion

In this paper, the key question is: is anthropology a science? The answer is: at least one common feature, or similarity, among numerous and different individuals, societies and cultures is sufficient to make comparisons, that is, generalizations. If this similarity (or commonality) between peoples, societies and cultures would not exist, the essence also would not exist. If this is so, the senses would not recognize variety and differences, and all the science would cease to exist. "All science would be needless if an appearance (of a thing) and its essence are the same", argued Marx. Einstein confirmed: "If the world would be really what it appears to be, we would not need science." Noticing (of a phenomenon) requires an attitude, understanding of its essence requires another: differences are noticeable, while similarities are thinkable.

Драгана Радојичић
Етнографски институт САНУ
Београд

АРХИВСКИ ИЗВОРИ У РЕКОНСТРУКЦИЈИ ЖИВОТА

„*Qui scit ubi scientia, proximus habenti est*“

Предмет овог рада представљају значај и улога архивске грађе/архивских извора за етнолошка и антрополошка истраживања. Чињеница је да се писаним изворима ове врсте, нарочито оним из ранијих столећа, у поређењу са подацима који се прикупљају путем анкета или интервјуа, посвећује мање пажње од стране наших стручњака. Минуциозно, континуирано и стрпљиво праћење културних феномена у историјској ретроспективи, путем архивских вести, представља обogaћивање наших сазнања о нама самима, на чему етнолошка и антрополошка наука треба да инсистирају.

Извори су резултати људских делатности који су или од почетка одређени за сазнавање и доказ историјских чињеница, или су својим постојањем, настанком и другим околностима посебно погодни за то.¹

Кључне речи:

извори, архивска грађа,
културни континуитет,
значај архивалија.

Након дугогодишњег рада у многим архивским установама и проучавања средњовековне архивске грађе искуствено се наметнуло питање значаја, предности и мањкавости које овакви извори имају за етнологију/антропологију. Да ова проблематика буде предмет рада, навела ме је чињеница да се овом „заветном“ послу у домаћој етнологији/антропологији посвећује недовољно пажње. Истраживање културних феномена из наше даље прошлости најчешће је

¹ Љ. Гавриловић, *Балкански костими Николе Арсенивића*, Посебна издања Етнографског института САНУ 52, Београд 2004, 5.

остваривано путем „већ написаног“ – без провере истог, те се поставља питање редефинисања самих полазних основа за закључке доношене о такозваном романтичарском наслеђу. Питања валидности резултата истраживања и потреба да се интезивније користе архивски извори истицана је током седамдестих и осмдестих година прошлог века од стране наших водећих етнолога.

Свака наука располаже већим или мањим фондом знања, а елементарне делове тога фонда чини изворна научна грађа. То је чињенични материјал на којем се наука заснива и помоћу кога доказује своје теоријске ставове, док је метод – начин истраживања који се примењује у некој науци. Он је саставни део њене истраживачке делатности, а различитим истраживачким приступима разграничавају се многа научна проучавања истих делова стварности.²

„Појам *извора* за сазнавање чињеница из прошлости људског друштва и културе обухвата сва подручја делатности људског живота, остатке људске делатности у предметном, ликовном, писменом и усменом облику, као и човекову природну околинду, која омогућава спознају природних темеља историјских збивања.“³

Мада етнологија/антропологија прибавља чињенички материјал углавном техником вођења разговора (интервјуа) и посматрањем на терену, када су у питању писани подаци, најчешће се ослањала на класификацију извора преузету из историје. У мањој мери бави се проблемом теоријског одређивања извора, као једним од кључних теоријско-методолошких проблема, захваљујући коме је могуће дефинисати врсте података који се користе у етнолошким истраживањима.

Установљена вредносна класификација, путем које се реконструишу не само историјске чињенице, већ – пре свега – процеси развоја људских заједница и њихове културе, дели изворе на:

- ⊠ изворе првог реда (материјални и писани извори, проистекли из неког историјског догађаја или појаве, сачувани предмети инвентара, архивска грађа);
- ⊠ изворе другог реда, који обухватају све остале врсте извора као посредне или временски удаљене информације о испитиваној појави.⁴

Писани подаци, до којих се долази проучавањем архивске грађе у архивима, називају се историјским изворима. Већина представника обе дисциплине (етнологије/антропологије и историје) преферира да користи изворе само своје науке. „Ипак садашње стање у науци не може да прихвати означавање извора стриктно према науци за коју су били карактеристични, као и ограничавање дистрибуције извора према начину и месту њиховог прибављања.

² В. Милић, *Социолошки метод*, Београд, 1978, 16.

³ Љ. Гавриловић, *op. cit.*, 5.

⁴ *Ibid.*, 6, 7.

Зависно од теме било би пожељно користити се свим врстама расположивих извора, јер врста извора не сме да одређује границе области интересовања.⁵

Све има свој почетак, а да у Академијина издања народних обичаја треба да се унесу не само обичаји „који данас живе у народу“, већ и грађа и помени „о народним обичајима у старо време“, увидео је још Тихомир Ђорђевић. На крају предговора за другу књигу СЕЗБ-а (Обичаји народа српског) Ђорђевић закључује да ћемо, захваљујући архивској грађи о нашим обичајима и у садашњости и у прошлости, „моћи приступити њиховоме правоме и потпуноме научноме испитивању и тек онда ће нам они моћи дати истинских научних резултата“. Сам Ђорђевић за свој архивски истраживачки рад каже да је то „први посао ове врсте“, па самим тим не може да буде ни потпун ни завршен, што је могуће констатовати и за наш данашњи рад.⁶

Архивска грађа, која игра значајну улогу у етнолошким и антрополошким истраживањима, не односи се само на документацију насталу радом појединих државних органа и организација, већ на сав материјал који, по дефиницији архивске грађе у Рјечнику архивске терминологије Југославије, чини изворни и репродуцирани (писани, штампани, фотографисани, филмовани, фонографисани) или на који други начин забележени документарни материјал, настао у току пословања ствараоца архивске грађе, што је од трајне друштвене, а посебно научне и културне вредности.

Поред наведеног, документацију или архивску грађу чине и изворни и репродукциони материјал настали животом и радом породице или појединца (породични или лични архиви). Таква грађа је везана за живот и рад неке породице или појединца који су као целина или појединац заузимали одређено место у друштвеном и политичком животу одређеног простора.

Подаци до којих се долази на основу архивских вести имају пуну вредност само ако се систематски и стрпљиво прикупљају (узгред прикупљени и узети на дохват руке губе то значење) и уз помоћ резултата до којих се долази у другим дисциплинама и аналогија са срединама са истим економским и друштвеним односима склапају слику општег тока развоја цивилизације. Оно што нам овај начин даје као резултат јесте дубинска димензија кретања и садржаја културе. Поред тога, на овај начин јесте могуће избећи многе заблуде, као и несигурне поставке до којих се долази парцијалним коришћењем архивских података и у временски изолованом посматрању етнолошке стварности.⁷

⁵ Ђ. Петровић, *Етнолошке белешке с пута по Босни и Херцеговини у јесен 1953. године*, Гласник Земаљског музеја Босне и Херцеговине, Сарајево 1981, 159.

⁶ Д. Николић, *Значај архивских извора XIX-ог века за етнолошка истраживања*, Симпозијум о методологији етнолошких наука, Одељење друштвених наука САНУ, књ. II, Београд, 1974, 181.

⁷ Ђ. Петровић, *Значај средњовековних архивских вести за етнолошка проучавања*, Симпозијум о методологији етнолошких наука, Одељење друштвених наука САНУ, књ. II, Београд, 1974, 174.

Поставља се питање: шта етнологи приликом истраживања путем архивских извора могу од истих очекивати.

Значај архивских извора за етнологију/антропологију на основу стеченог искуства многих наших етнолога, па и сопственог, огледа се у томе да, за разлику од података које пружају друге врсте извора и који фиксирају једно време, они (архивски извори) представљају најпрецизнији информатор за објективно утврђивање историјских димензија и процеса, узрока и последица појава из домена културе. Културни феномени – праћени кроз димензију историјске ретроспективе, добијени из архивских података – обogaћују сазнања и донекле мењају стереотипе о нама самима.⁸

Архив је данас интердисциплинарна установа, антички бог Јанус са више лица, али савремено – истовремено – окренут култури, управи, науци, школству итд.

Познато је да је Иво Андрић за свој књижевни рад сматрао корисним посећивање архива, и написао је: „Ја исувише лепих часова и скромних али радосних открића дугујем архивама и архивским радницима, да не бих, када год ми се зато укаже прилика, рекао о њима реч истине и реч похвале, као о потребним и корисним, важним и неопходним друштвеним чиниоцима.“⁹

Можда класична максима *да је сваки онај који зна где се налазе подаци за науку, веома близак да њоме и овлада* („Qui scit ubi scientia, proximus habenti est“) најбоље одсликава спојивост рада архивиста и истраживача. Значајно је да архивска открића у реконструкцији живота испуњавају радост и једне и друге.

Само сакупљање архивске грађе је минуциозан и нимало атрактиван посао, који се мора систематски обављати, јер су квантитет и континуитет неизбежни. Бележећи и, најчешће ако је старија грађа у питању, превodeћи са латинског или неког страног језика податке који се односе на предмет нашег интересовања, долазимо до више или мање занимљивих пописа инвентара кућа, последњих жеља умирућих, пописа украдене или опљачкане робе, ствари положених у залог, набрајања предмета које млада носи у мираз, одеће које добијају слуге и шегрти када се запошљавају, судске процесе, забране и одредбе локалних власти или државе. Дакле, могуће је уз компарацију са другим изворима (постојећа литература, ликовни извори итд.), утврдити и сагледати свакодневни живот, људске навике, потребе, интересе, тежње, нарави, схватање лепог, доброг, погрешног, друштвени статус појединца – све оно што је у науци обухваћено под појмом *култура*. Да би оваква врста истраживања била што успешнија, неопходно је да у архивима где се оно врши постоји што је могуће

⁸ Ђ. Петровић, *Dubrovački arhiv kao izvor za etnologiju*, Zbornik Historijskog arhiva u Dubrovniku, Dubrovnik 1979, 159.

⁹ Запис Ива Андрића на једној фотографији у Архиву Босне и Херцеговине у Сарајеву, где се нашао окружен архивским радницима те установе. Иначе, део текста *Када је реч о архивама*, Архивски алманах 2-3, Београд 1960, 8.

дужи временски континуитет записа и што већи број разноврсних архивских серија.¹⁰

Имајући у виду дугогодишње искуство, као и искуства многих научника који су готово читав свој живот посветили раду у архивима, најзначајније место за истраживање наше далеке прошлости припада Дубровачком архиву, који представља непресушни извор за етнолошка проучавања свих врста, и то од осме деценије тринаестог века, поред архива на Медитерану (Венеција) и нашој обали (Историјски архив у Котору и Архив у Херцег Новом). Немерљиво благо крију и архиви у Бечу и Истанбулу.

Велики избор веома разноврсних етнолошких тема, почев од етногенезе па до испитивања менталитета, налази се у архивалијама такозваних приморских архива. Њихове књиге садрже мноштво драгоцених података, често врло детаљних, о културама других крајева: јадранског обалног подручја, Босне, Херцеговине, Србије, Албаније, Грчке, Италије, Бугарске, Мађарске и, у мањој мери, других европских и источномедитеранских земаља.

У етнолошким проучавањима доминира човек, односно скуп људи који су увек припадници одређених друштвених слојева и друштвених група, и као такви су поседници одређених економских и друштвених моћи. Из припадности релевантној друштвено-економској категорији извире и облик културе, при чему се ти припадници исказују као њени носиоци, али и као њени ствараоци. Треба нагласити да се у овом случају при истраживању искључује постојање претпоставки да се нешто могло одиграти на овај или онај начин. Архивски подаци јасно указују на путеве и начине, разлоге, узроке и последице, а ширином информација дају могућност повезивања културе с демографским факторима, друштвено-економским односима, духовном климом, природном средином.¹¹

Данас веома често срећемо радове у којима се аутори не позивају на архивске податке, иако би то било неопходно. Оно што је видно јесте да се докуменат објављује без коментара или пак служи као попуна за празнине у етнолошкој грађи из ранијих времена и то често као увод при хронолошком излагању данашњег анкетног пресека. „Мањи је број радова у којима писана грађа, посебно архивске вести, представља полазни или основни извор за вршење етнолошких анализа. То би се могло објаснити, с једне стране, чињеницом о још увек неистраженим архивским фондовима, а са друге стране, неуобичајеном методом да се и архивски докуменат каткада може сматрати прворазредним етнолошким извором.“¹²

За истраживачки рад у архивима, који је дуготрајан и не доноси инстант резултате, потребан је тим уходаних стручњака који имају довољно знања и стплена да прикупе и савладају мноштво информација. Овога пута нисмо изнели све оне потешкоће на које истраживачи наилазе при свом истраживачком послу у

¹⁰ Ђ. Petrović, *Dubrovački arhiv kao izvor za etnologiju*, Vjesti muzealaca i konzervatora Hrvatske, 3-4, Zagreb 1978, 54, 55.

¹¹ Ibid, 57.

¹² Д. Николић, *op. cit.*, 181.

архивима. Често су то објективни проблеми везани за сређеност, очуваност и доступност архиске грађе, а надам се утичу и материјална средства која су неопходна за дуготрајан рад, јер се обично архиви не налазе у месту пребивалишта истраживача.

„Пледирајући на приступање ширег коришћења средњовековних архивских фондова, у којима су документи писани на латинском, италијанском и словенским језицима, не мислимо да би требало занемарити и истраживања каснијих епоха у приморским и континенталним архивима, где се већ јављају документи и на турском језику који су за нас теже приступачни. Само на тај начин, наше је мишљење, можемо да дођемо до крајњег циља наше науке, да темељно упознамо живот наших људи у времену и простору са свим законитостима одређених епоха и развоја културних вредности.“¹³

На примерима више аутора-етнолога, који су кроз свој рад користили архивске изворе, сазнајемо димензију и улогу ових извора за етнологију/антропологију данас. Упркос свој убрзаности времена у коме живимо, немогуће је заобићи значај архивских извора који при анализи одређених културних феномена из наше прошлости могу да пруже валидне податке и да утичу на редефинисање појединих изграђених ставова у етнологији/антропологији. Због тога би за овакву врсту истраживања било неопходно образовати одређени број стрпљењем наоружаних стручњака из ове области, да крену на дуг пут „копања“ по архивалијама – неисцрпним изворима наше културне прошлости. Чињеница је да су етнологија и антропологија усмериле свој методски приступ на истраживања манифестација материјалне, духовне и социјалне културе свих друштвених слојева или друштвених група, без обзира на то да ли живе у руралним или урбаним срединама и без обзира на то у којем времену живе. За таква проучавања, методолошки утврђена и разграничена од других дисциплина које такође изучавају друштво и културу, потребно је и истраживање у архивима.

Уочљиво је да се информације добијене у непосредном контакту преферирају, а засигурно ће се у скорој будућности све више користити и други алтернативни извори, као што су нпр. медијски производи и Интернет – продукт савремене технологије¹⁴, али ће архивска грађа остати незаобилазан извор за сазнавање чињеница о друштву и култури.

Захвалност за рад са архивским изворима првенствено дугујем мојој мајци етнологу/архивисти, и мојим професорима – Ђурђици Петровић и Петру Влаховићу, јер би без њихове подршке и помоћи вероватно мој истраживачки пут био другачији или га не би ни било, па се тако писац ових редова овом приликом не би „зановетао“ архивском грађом средњег века као тумачем наше културне прошлости.

¹³ Ђ. Петровић, *Значај средњовековних архивских вести за етнологија проучавања*, 178.

¹⁴ Љ. Гавриловић, *Прелудијум за антропологију медија*, рад у овом зборнику.

Dragana Radojičić
**Archives Sources: a Tool Meant for
Time Reconstruction**

Key words: sources, archive, records, cultural continuity,
significance of archivalia

This paper argues that archives and archives files should play a significant role in anthropological/ethnological studies. Anthropology/ethnology, as a science, should insist on scrutinized and continuous methods of transcribing cultural phenomena filed in archive news and documents, in order to enlarge our understanding about humans. A variety of ethnological subjects, ranging from ethno-genesis to mental and character features, are kept in so-called littoral archives. A collection and research of archives files is not an attractive job: this kind of work has to be systematic while quantity and continuity are expected. In order to get results, a team of trained professionals is required that will possess not only knowledge but also patience, to process all the information. The analysis of a specific cultural phenomenon from our past could provide us with valuable data, and also influence us to re-define certain created attitudes in anthropology/ethnology – therefore, it is impossible to pass over archives records. Hence, in spite of the popular usage of media products and Internet in studies and research, archivalia has a special and important position in anthropology/ethnology.

Зорица Ивановић
Филозофски факултет
Београд

Терен антропологије и теренско истраживање пре и после критике репрезентације¹

Етнографски теренски рад, истраживачка пракса заснована на директном и дуготрајнијем социјалном контакту између истраживаних и истраживача (посматрање са учествовањем), чији резултат представљају писане етнографије, традиционално је сматран не само једном од основних методолошких вредности већ и дистинктивном одликом антропологије на основу које је конструисана разлика у односу на остале друштвене и хуманистичке науке. У светлу савремене антрополошке критике, у раду је преиспитан традиционални идеал теренског истраживања и његове епистемолошке и методолошке претпоставке и последице. Истовремено, указано је на нека од ограничења постмодерне (текстуалне) парадигме на којој почива критика етнографске репрезентације.

Последњих деценија двадесетог века антропологија се, као и многе друштвене и хуманистичке дисциплине, суочава са новим историјским условима свог деловања. Социјални, економски, политички и културни процеси који одликују постколонијално доба, развој конзумеризма, постиндустријализација и постмодернизација западних друштава, експанзија процеса глобализације капиталистичких културних и социјалних структура до које долази после

Кључне речи:

епистемологија,
теренско истраживање,
критика,
репрезентација,
„терен“ као место.

¹ Текст је резултат рада на пројекту „Проблеми културног идентитета становништва савремене Србије“, број 1644, који је у целости финансиран од стране МНЗЖС РС.

урушавања социјалистичких друштава у Источној Европи, доводе до суштинских промена савременог света који све више постаје истовремено глобалан и локалан. У том и таквом свету однос између западних и не-западних друштава, као некада привилегованог поља антрополошке анализе, постаје неодређенији и „замагљенији“ више него икада.² Истовремено, долази до „репатријације“ антропологије и њеног „повратка кући“, што су најчешће коришћене метафоре којима се описује да је и сам Запад постао предмет изучавања антрополога³. Укратко, измењен је како контекст, тако и предмет антрополошког рада. Не само да антропологија не може више бити дефинисана као наука о „другим културама“ и културним формама, већ се и сам објекат изучавања, култура, брзо трансформише.⁴

Све ове промене наметнуле су питање перспектива и могућности деловања и навеле антропологе да промисле и преиспитају како однос између антропологије и ширих друштвених и културних процеса, тако и своје класичне формулације о предмету и методу изучавања. Последња четвртина двадесетог века је, може се рећи, време суочавања дисциплине са сопственим теоријским и епистемолошким границама, доба концептуалне и методолошке неусаглашености које одликују преиспитивања основних претпоставки које су временом постале готово постулати дисциплине. Постмодернистички оријентисани аутори ову ситуацију дефинише као „кризу у антропологији“⁵. Полазе, дакле, са становишта кризе у оквиру саме дисциплине која, ако жели да сачува свој научни и друштвени значај у савременом свету, свој нови идентитет мора да изгради на радикално другачијим основама и претпоставкама. Међутим, с обзиром на то да „криза има своју прошлост“, која указује да је у антропологији увек било критичних момената, чини се да се можемо сложити са ауторима који тврде да

² Michel-Rolph Trouillot, *Anthropology and the Savage Slot. The Poetics and Politics of Otherness*, у: Richard G. Fox (ed.), *Recapturing Anthropology. Working in the Present*, School of American Research Press, Santa Fe 1991, 19.

³ Како износи Морис Годелије, „социјална антропологија или етнологија, како смо је називали јуче, своје рођење и своју судбину дугује овој континуираној експанзији Запада. У ствари, антропологија је врста знања које је могло бити конструисано само заузимајући дистанцу према Западу...“. Maurice Godelier, *L'anthropologie social est-elle indissolublement liée à l'Occident, sa terre natale?*, *Revue Internationale des Sciences Sociales*, 143, UNESCO, mars, 1995, 165. Међутим, колонијална прошлост дисциплине навела је многе савремене теоретичаре да преиспитају антрополошка знања и њихову претпостављену објективност. С обзиром на то да је настала као наука о *другом*, чињеница да су и заједнице у западним друштвима постале предмет њеног изучавања представља значајну промену у историји дисциплине, која је имала значајне теоријске и методолошке последице особито у погледу схватања односа ми-други. Такође, то доводи у питање уобичајена схватања, присутна и у домаћој науци, да је етнологија наука о нама самима, углавном дескриптивна наука о „нашем народу и народном животу“, док је антропологија синтетизујућа наука која даје теоријска уопштавања на основу изучавања других друштава и култура.

⁴ Henrietta L. Moore, *Anthropology at the Turn of the Century*, у: Henrietta L. Moor (ed.), *Anthropological Theory Today*, Polity Press, Cambridge 1999, 9.

⁵ Појам „кризе у антропологији“ уводи Клифорд и касније га прихватају, али и оспоравају, многи аутори. James Clifford, *Introduction: Partial Truths*, у: James Clifford and George E. Marcus, *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, Univeristy of California Press, Berkeley and Los Angeles 1986, 3.

наша почетна позиција не може бити криза у дисциплини као таквој, да не можемо полазити са становишта дискурзивног реда унутар дисциплине, већ да конструкцију антрополошког знања и ауторитета треба посматрати у контексту ширег друштвеног и симболичког поља у коме антропологија делује и које је конститутивни елемент њеног дискурса.⁶ Осим тога, „криза“ није на исти начин утицала на различите (националне) антрополошке традиције. Ако се ограничимо само на доминантне парадигме у западној антропологији (северноамеричку, британску и француску), разлике у погледу рецепције и одговора на постмодернистичку критику су очигледне и не остављају нам довољно простора да прогласимо кризу у читавој антропологији без ризика да дисциплину третирамо као затворен и једнозначан дискурс.⁷ Како се не ради само о семантичком питању, склонија сам да говорим о интерној критици и рефлексивности у антропологији, пре него о кризи. Другим речима, о неопходном критичком преиспитивању основних теоријских, епистемолошких и методолошких поставки, а у циљу њиховог поновног конструисања на основу нових претпоставки за које се надамо да ће нам омогућити осветљавања оних „одлика, односа или процеса који су до тада били непознати или схваћени на другачији начин“.⁸ Међутим, упркос различитим оспоравањима и примедбама које су до данас упућене постмодерним антрополозима, које једним делом и сама прихватам, игнорисање и *a priori* одбацивање постмодернистичке критике не чини се у овом подухвату као најплодотворнији пут, већ само као најлакши. Чак и највећи критичари постмодернистичких пројеката слажу се у томе да ова критика мора ући у свако разматрање о перспективама антропологије и њеном месту и улози у садашњости, указујући истовремено да би било погрешно сматрати је неважним литерарним искораком,

⁶ Како указује Трујо, рефлексивност, критичко преиспитивање „мора да пређе цео пут и у потпуности испита ширу продукцију антрополошког дискурса“, Michel-Rolph Trouillot, *Anthropology and the Savage Slot. The Poetics and Politics of Otherness*, у: *Recapturing Anthropology...* 38. Џоан Винсент, са друге стране, износи да смо „као и увек у критичном моменту у антропологији. Ово је моменат који, као и сваки други, настоји да употреби одређени политички процес и сада то чини са пуном свешћу о томе. Стога се поставља питање због чега сада долази до ове реисторизације дисциплине“. Joan Vinsent, *Engaging Historicism*, у: *Recapturing Anthropology ...* 49, 58.

⁷ Видети на пример: M. Godelier, *American Anthropology as seen from France*, *Anthropology Today*, Vol.13, N°1, Feb. 1997, 3-5; M. Godelier, *Is Social Anthropology Still Worth the Trouble? A Response to Some Echoes from America*, *Ethnos*, Vol. 65, N° 3, 2000, 301-316; Marc Augé, *Pour une anthropologie des mondes contemporaines*, Flammarion, Aubier, 1994, 31-81; Stephen Nugent and Chris Shore (eds.), *Anthropology and Cultural Studies*, Pluto Press, London and Chicago 1977; Richard G. Fox (ed.), *Recapturing Anthropology...*

⁸ Maurice Godelier, *L'anthropologie sociale est-elle indissolublement liée à l'Occident, sa terre natale...* 181. Годелије, као уосталом и многи други, указује на то да деконструкција представа о реалности, предмета изучавања и изучаваних процеса, представља уобичајен задатак сваког научног истраживања. „Међутим, деконструисати да би се реконструисало није исто што и деконструисати да би се поништило“, исто, 181. Ова напомена се, по мом мишљењу, може односити на онај део радикалне деконструктивистичке критике у оквиру постмодернизма, који полази са становишта да је антрополошка прошлост толико компромитована да дисциплину треба изградити готово од нуле.

интелектуалном игром или професионалним опортунизмом.⁹ Постмодерну критику свакако је немогуће заобићи и занемарити када се расправља о проблемима теренског истраживања и са њим повезане етнографије.

Етнографски теренски рад, истраживачка пракса заснована на директном и дуготрајнијем социјалном контакту између истраживаних и истраживача (посматрање са учествовањем), чији резултат представљају писане етнографије, традиционално је сматран не само једном од основних методолошких вредности, већ и дистинктивном одликом антропологије на основу које је конструисана разлика у односу на остале друштвене и хуманистичке науке. Како се, дакле, ради о методу који омеђава њено дисциплинарно поље и означава границе саме дисциплине, ове границе или садржај који се унутар њих налази, немогуће је преиспитивати без поновног промишљања саме идеје „терена“ и теренског рада.¹⁰ Иако тренутно оспорено и у процесу преговарања и редефинисања, теренско истраживање остаје ознака дисциплинарне различитости.¹¹ Потреба за преиспитивањем интелектуалног поља антропологије и праксе теренског рада проистиче из данас широко распрострањених критика и сумњи у адекватност традиционалних етнографских концепата и метода. У светлу савремене антрополошке критике, у овом раду ће бити преиспитан традиционални идеал теренског истраживања и његове методолошке и епистемолошке претпоставке и последице. Такође, биће указано на нека од ограничења постмодерне критике етнографске репрезентације, која је на најрадикалнији начин довела у питање не само етнографске описе, већ и интелектуални статус читаве дисциплине. Овде коришћена подела (пре и после критике репрезентације) није израз жеље да се уведе крута периодизација. Такође, ни на који начин не желим да сугеришем да сваки од ових „периода“ одликује јединство перспектива, становишта и метода. Пре се може говорити, да се послужим метафором Аманде Кофеј, о постојању доминантних „вектора“ у интелектуалном пољу.¹²

⁹ Richard G. Fox, *Introduction. Working in the Present, Recapturing Anthropology ...* 5; H. L. Moore, *Anthropological Theory Today...* 6. У току је израда докторске дисертације Милоша Миленковића у којој се разматра посмодерно наслеђе инкорпорирано у антрополошку теорију и метод. Ово наслеђе, настало после мање или више оштрих критика посмодернистичке перспективе, Миленковић означава синтагмом „после постмодернизма“.

¹⁰ Akhil Gupta and James Ferguson, *Discipline and Practice: "The Field" as Site, Method, and Location in Anthropology*, у: Akhil Gupta and James Ferguson (eds.), *Anthropological Locations. Boundaries and Grounds of a Field Science*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London 1997, 4.

¹¹ James Clifford, *Spatial Practices: Fieldwork, Travel, and the Disciplining of Anthropology*, у: *Anthropological Locations...* 216.

¹² Amanda Coffey, *The Ethnographic Self: Fieldwork and the Representation of Identity*, Sage Publication, London 1999, 10.

Пре критике репрезентације: укратко о конституисању теренског истраживања и посматрању са учествовањем

Иако прелаз на метод теренског истраживања у антропологији има сложену историју, која како износе Маркус и Фишер још није написана¹³, може се рећи, посматрано у широким потезима, да се овај процес одвијао од преписке кабинетских антрополога са мисионарима и официрима који су се налазили „на терену“ у колонијама, преко „терена на веранди“ који су спроводили сами антрополози и који је више био у традицији путника, до развијања теренске праксе која је почивала на методу посматрања са учествовањем. Као посебан антрополошки метод, теренско истраживање је развијено између 1880. и 1915. године захваљујући, између осталих, Францу Боасу и посебно Брониславу Малиновском, који је, иако можда није био први који га је применио, био први који је указао на његов општи значај за дисциплину и развио метод посматрања са учествовањем.¹⁴ Циљ Малиновског је био да допре до „домородачког“ схватања света, њиховог разумевања реалности што је, како је сматрао, могуће само ако се буде *in situ*, ако се научи локални језик и укључи у живот локалне заједнице.¹⁵ Како свако теренско истраживање, пре свега, значи директан контакт са онима које изучавамо, посматрање са учествовањем је представљало логичан исход у развоју овог метода: ако треба живети у заједници да би се добила знања о њој,

¹³ George E. Marcus i Michael M. J. Fischer, *Antropologija kao kritika kulture. Eksperimentalni trenutak u humanističkim znanostima*, Zagreb 2003, 34.

¹⁴ Jean Copans, *Introduction. De l'ethnologie à l'anthropologie*, у: Jean. Copans, Maurice Godelier, Serge Tornay, Catherine Backès-Clément (eds.), *L'anthropologie, science des sociétés primitives?*, Denöel, Paris 1971, 23, 26. Теренско истраживање може да подразумева две различите улоге истраживача. У једном случају истраживач је *посматрач који учествује* у животу оних које изучава (*participating observer*), док је у другом случају *учесник који посматра* (*observing participant*). Малиновски је развио први метод на коме је заснована већина антрополошких истраживања. Н. Russell Bernard, *Research Methods in Anthropology. Qualitative and Quantitative Approches*, Altamira Press, London 1995, 138-139.

¹⁵ Крајем двадесетих и током тридесетих година прошлог века у Француској је развијан другачији метод теренског истраживања, чији је најистакнутији представник био Марсел Гриол (није примењивао метод посматрања са учествовањем на начин на који га је Малиновски дефинисао, радио је са преводиоцем, циљ његових експедиција великим делом је био усмерен на прикупљање материјала за музејске збирке). С обзиром на то да се радило о теренском истраживању заснованом на другачијим претпоставкама од оних које су биле прихваћене у англоамеричкој антропологији, можемо се сложити са Клифордом у томе да је за историју етнографије у двадесетом веку значајно преиспитати често оспораван Гриолов (етнографски) рад. Истовремено, не чуди Клифордов интерес за Гриола и остале француске африканисте из тог периода, ако имамо у виду да сматра да дуготрајни теренски рад у локалној заједници не представља методолошку предност и залаже се за истраживачке праксе које су више у духу путовања. Уосталом, тероретичари су неке од истраживача који су радили тридесетих година прошлог века, као што су G. Bataille, M.Leiris, E.Halévy и други, већ означили као претече постмодернизма у Француској. в. James Clifford, *Power and Dialogue in Ethnography. Marcel Griaule's Initiation*, у: George W. Stocking (ed.), *Observers Observed. Essays on Ethnographic Fieldwork*, The University of Wisconsin Press 1983, 121-156. У домаћој науци прво систематско преиспитивање Гриоловог истраживачког рада налазимо у: Сенка Ковач, *Марсел Гриол и научна преиспитивања на крају двадесетог века*, Музеј афричке уметности, Београд (у штампи).

онда се најбољи метод састоји у томе да се живи начином живота саме заједнице.¹⁶ На тај начин је формулисана позиција истраживача која је постала методолошки императив рада на терену: бити истовремено и учесник и посматрач, бити и унутра и ван.

Истраживачи који су се бавили генеалогijом теренског истраживања указују да је концептуализација овог метода у антропологији историјски повезана са природним наукама и „природном историјом“ (*natural history*), то јест са другим теренским наукама као што су зоологија, ботаника и геологија. И сам термин терен/теренско истраживање (*fieldwork*) у антропологију је крајем деветнаестог века увео Хадон, бивши зоолог, а пракса теренског рада је дефинисана као „детаљно изучавање ограничених области“.¹⁷ Оваква концептуализација појма „терен“, и као метода и као места где се врши истраживање, истовремено је значила развијање холистичког приступа који је подразумевао што опширније и што детаљније описивање начина живота малих ваневропских заједница у којима је радила већина антрополога. Ова перспектива је постала доминантна са победом функционалиста Малиновског у „едвардијанском институционалном такмичењу“, а антропологија је, како указује Џоан Винсент, дефинисана као компаративно, аисторијско изучавање друштава малог обима. На тај начин је дисциплина постала, и до средине двадесетог века углавном и остала, *етно*-графска у том смислу да је схваћена као изучавање и описивање „народа“, пре него као изучавање и писање о проблемима, процесима, феноменима или местима.¹⁸ Чак и када су њихове етнографије/монографије указивале на контрадикције које су проистицале из колонијалне ситуације, антрополози су изучавана друштва углавном приказивали као „примитивне“ и/или „егзотичне“ енклаве, изоловане од спољног света и глобалних друштвених и историјских процеса.

Свакако није новина рећи да овако концептуализован метод теренског истраживања/посматрања са учествовањем почива на две основне и, истовремено, проблематичне епистемолошке претпоставке. Или, како указује Жан Копан, развијен је на „двострукој илузији која се још увек схвата као идеолошки и формални модел антрополошке праксе“.¹⁹ С једне стране, то је претпоставка о емпирицизму као гаранту објективности и основи за анализу, која је проистицала из наивног позитивистичког веровања у непосредовану перцепцију. Следећи правила класичне механике деветнаестог века, која су постулирала да је физичко посматрање могуће без утицаја на објекат посматрања, етнографи су на сличан начин претпостављали да током њихових истраживања такође нема директног и

¹⁶ J. Copans, *Introduction* ... 35.

¹⁷ V. Henrika Kuklick, *After Ishmael: The Fieldwork Tradition and its Future*, *Anthropological Locations* ... 47-65.

¹⁸ J. Vinsent, *Engaging Historicism*... 55-56. Етно-графска дефиниција је дуго времена доминирала и у домаћој науци. С обзиром на то да је недостајала компаративна перспектива, пре се може говорити о ауто-етно-графском дефинисању дисциплине.

¹⁹ J. Copins, *Introduction*... 34. О епистемолошким претпоставкама и импликацијама теренског рада в. такође: Frank A. Salomone, *Epistemological Implications of Fieldwork and Their Consequences*, *American Anthropologist*, New Series, Vol. 8, N° 1, 1979, 46-60.

повратног односа између њих и испитаника²⁰. Стога је дуготрајан боравак у свету културно и етнографски *другог* сматран гаранцијом за исправност опажања, описивања и тумачења. Поглед странца је, на тај начин, постао носилац објективности.²¹ Другим речима, претпостављало се да различитост омогућава објективно знање и, следствено томе, да га сличност искључује. Друга претпоставка односила се на могућност добијања непосредног знања о целини социјалног и културног система. Примена метода посматрања са учествовањем у друштвима малог обима (обично сеоске заједнице или сегменти племенских заједница) омогућавала је, како се претпостављало, да се добије потпуни увид у културу и све аспекте живота људи које изучавамо. „Терен“ као место изучавања је на тај начин концептуализован као целина са јасним границама, што је у многоме условило схватање културе као затвореног и логички кохерентног ентитета, доступног непосредном опажању. Развијена је претпоставка да култура постоји „тамо негде“, независно од субјекта посматрања и само је потребно отићи и „открити“ је. Доћи и „открити“ културу значило је истовремено и „објективно“ је представити. Укратко, успостављена је погрешна дијалектика између објективности и учествовања у животу оних које изучавамо, чији је епистемолошки статус касније озбиљно доведен у питање. Искуство је на тај начин дефинисано као неопходни и довољан услов за стицање знања о заједници, а тако и о читавом културном и социјалном систему.²² Када је и узимано у обзир да се у антрополошком посматрању са учествовањем суочавамо са проблемом субјективности, у упутствима за теренски рад је често изношено да научни тренинг омогућава да се са успехом избришу културна и лична историја и „ја“ теренског истраживача.²³ Овај поступак ефикасног „брисања“ фактора који условљавају субјект позицију и субјективитет истраживача ће такође постати предмет оспоравања са становишта постмодерне и постструктуралне критике.

Критике упућиване антрополошком теренском истраживању и посматрању са учествовањем нису новина по себи. И у ранијим периодима је указивано на замке емпирицизма, на „алкаву“ методологију која не омогућава висок ступањ проверљивости. Директни контакт који одликује антрополошку ситуацију на терену био је погодан за критицизам од стране оних који примењују формалне технике дистанцирања субјекта и објекта, као што су анкета и упитник. Истовремено, и сами теренски истраживачи од шездесетих година двадесетог века на значајнији начин преиспитују различите проблеме, технике и аспекте теренског истраживања, од избора информаната и места истраживања, личних доживљаја и субјективних елемената укључених у истраживачки процес, методолошког значаја лажи информаната, напуштања терена итд. Међутим, до радикалније критике самих епистемолошких поставки и „дођох, видех, забележих и одох да пишем“ схватања теренског истраживања долази тек последњих деценија.

²⁰ J. A. Barnes, *Some Ethical Problems in Modern Fieldwork*, *British Journal of Sociology*, Vol.14, № 2, 1963, 120.

²¹ Исто, 34.

²² Исто, 34-35.

²³ Judith Okely, *Own and Other Culture*, Routledge, London and New York 1996, 29.

Постмодернизам и критика репрезентације

Теоријске, методолошке и епистемолошке промене које су се дешавале у савременој антропологији одвијале су се од објективистичке ка епистемички рефлексивној науци, од интереса за чињенице које се могу установити на основу емпиријских истраживања ка интересу за процес производње знања о овим „чињеницама“, као и за процес конструисања услова и контекста у којем ће нешто бити прихваћено као „чињеница“. Питање парцијалности антрополошког знања и статуса „чињеница“ на којима су засноване како класичне антрополошке теорије, тако и описи различитих друштава и култура, покренуто је са антиколо-нијалном и феминистичком критиком седамдесетих година двадесетог века, када је у друштвену теорију уведен проблем политике репрезентације и указано да свако знање настаје у друштву, да је контекстуално, локално, делимично и историјски специфично.²⁴ Међутим, тек у наредним деценијама, са постструкту-ралистичким и потом постмодернистичким расправма, пракса теренског рада и са њим повезана етнографија и етнографски описи постају један од главних теоријских и методолошких проблема. Другим речима, реформа појма етногра-фије, односно преиспитивање статуса етнографије у процесу настајања антропо-лошког знања постаје основни методолошки захтев постмодерних антрополога на коме граде легитимитет своје позиције.²⁵ Одбацивање теорија широког обима и мета-наратива, који су схваћени као средство за поништавање разлика, критика идеје о објективном и неутралном посматрачу и критика ауторитета антрополога као аутора, указивање на то да етнографски описи пре конструишу него што откривају културу и изучавану стварност, и инсистирање на непотпуности свих описа и интерпретација културе резултирало је „кризом етнографске репрезен-

²⁴ Zorica Ivanović, *Pogovor: Antropologija žene i pitanje rodних odnosa u izmenjenom diskursu antropologije*, у: Žarana Papić i Lydia Sklevicky (ur.), *Antropologija žene*, Drugo izdanje, Biblioteka XX vek, Beograd, 2003, 380-435. Морам се сложити са Тружоовом напоменом да постмодерна критика занемарује значај феминистичке теорије у проблематизовању концепта репрезентације и субјекта. Управо феминизам покреће проблем гласова („немих“) субјеката, а тиме и критику репрезентације, што постмодерни антрополози приписују себи. Клифордово одбацивање феминизма на чисто текстуалној основи, јер се бави „садржајем“ а „није развио рефлексiju о етнографској текстуалности као таквој“, не чини се прихватљивим. J. Clifford, *Introduction: Partial Truths...* 21; M. R. Trouillot, *Anthropology and the Savage Slot ...* 37, 43.

²⁵ Милош Миленковић, *Проблем етнографски стварног. Полемика о Самои у кризи етнографског реализма*, Етнологска библиотека, књ. 12, Београд 2003, 47. Указујући да се *етнометодологија* бавила питањем конструкције знања и другим питањима која занимају постмодернисте, али је то урадила раније и на радикалнији начин, Вотсон жели да покаже да постмодерна рефлексивна критика не представља радикалну новину у антропологији, као што њени заступници желе да представе. Занемаривање ових података од стране постмодерних антрополога тумачи као акумулацију академског капитала која почива, у глобалном селу компетитивних истина какав је савремени свет, на чувања компетитивних идеја ван тржишта. Graham Watson, *Rewriting Culture*, у: *Recapturing Anthropology...* 73-92. Миленковић такође указује на историју овог „рефлексивног заокрета“ у оквиру дисциплине, али не сматра да то умањује иновативност постмодерне критике. Вотсонова напомена је, рекла бих, исправна. Међутим, за разлику од *етнонаука*, у оквиру постмодерне перспективе култура није схваћена као затворен систем идеја, симбола и значења који „деле“ сви припадници одређеног друштва и у том смислу се може говорити о „новинама“.

тације“.²⁶ То је истовремено значило критику схватања према коме је етнографија чиста дескрипција, сировина за касније антрополошке анализе и обраде, што је довело до преиспитивања односа између етнографских „чињеница“ и теорије, као и улоге и одговорности антрополога као писца у креирању представа, значења и знања о изучаваним друштвима и културама. Другим речима, значио је критику дуго времена самоподразумевајуће дистинкције између чињеница, које су резултат неутралног етнографског посматрања и потоњих антрополошких анализа и интерпретација што је било од великог епистемолошког значаја.²⁷

Међутим, значај и допринос постмодернистичког интереса за етнографију и проблеме теренског истраживања, као једне од основних методолошких вредности, па и дистинктивних одлика антропологије, различито је тумачен у оквиру дисциплине. Миленковић ову промену теоријско-методолошке перспективе објашњава као „измештање опште антрополошке теорије у теорију етнографског метода“, које има свој научни и друштвени значај.²⁸ Хенријета Мур, међутим, посматра постмодернистичко избегавање теорије и генерализација и заокрет ка пракси теренског рада и етнографији, само као излаз за нерешене проблеме репрезентације и теорије, као „одбрамбени гест“ у коме се емпирицизам и искуство појављују као решење чија је корисност илузорна, јер само замењује а не решава проблем.²⁹ Оштрије критике су износиле захтев за ослобађањем антропологије од „снисходљивог обожавања“ етнографије и постмодерне „морбидне фасцинације етнографским текстом“.³⁰ Уопштено посматрано, критика се, с једне стране, односи на минимализацију антропологије и њено свођење на етнографију што како се указује, прети да је трансформише у дисциплину која „зарива главу у песак 'домородачких субјективности'“ и која неће бити у стању да анализира шире процесе и односе.³¹ С друге стране, критика се упућује сужавању

²⁶ J. Clifford and G. E. Marcus (eds.), *Writing Culture...* Књига М. Миленковића, која у домаћој етнологији/антропологији представља први систематски покушај анализе „постмодерне кризе етнографског реализма“, даје шири увид у ову проблематику. М. Миленковић, н. д. О проблему и критици репрезентације у осталим сродним наукама у: Stuart Hall (ed.), *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*, Sage, London 1997.

²⁷ М. Миленковић, н. д. 49. Радикални прекид са реалистичким појмовима репрезентације такође не представља, према Вотсоновом мишљењу, концептуалну промену, „тектонску“ по својим импликацијама као што сматра Клифорд. Пре се налази на средини континуума који се креће од реалистичке ка релативистичкој онтологији и епистемологији. G. Watson, *Rewriting Culture...* 81-82. Миленковић такође указује на историју овог „рефлексивног заокрета“ у оквиру дисциплине, али не сматра да то умањује иновативност постмодерне критике, мада скреће пажњу да она није била анти-реалистичка у онтолошком домену. Исто, 53

²⁸ Исти, *Посткултурна антропологија и мултикултурна критика*, у: Проблеми културног идентитета становништва савремене Србије, Етно-антрополошки проблеми, Зборник радова, Филозофски Факултет, Београд 2004, у штампи.

²⁹ H. Moore, *Anthropological Theory Today...* 6.

³⁰ R. G. Fox, *Introduction. Working in the Present...* 15; Исти, *For a Nearly New Culture History*, у: *Recapturing Anthropology...* 93.

³¹ James G. Carrier and Daniel Miller, *From Private Virtue to Public Vice*, у: H. L. Moore, *Anthropological Theory Today...* 42. Сматрајући да постмодерни антрополози „фетишизују“ теренско истраживање, Дејвид Шнајдер, и сам заступник релативистичке позиције у оквиру *етнонаука*, указује да теренско истраживање нема значај *per se*, ако идеје и аргументи који

самог појма етнографије на текст, на писани производ теренског истраживања, док се сама пракса истраживања занемарује. Са литерарним/текстуалним „заокретом“ у антропологији (од „густог описа“ до дијалогског или мултивокалног „писања културе“), овај аспект је постао нарочито (пре)наглашен.³² Како указује Инес Прица, од почетка осамдесетих година расправа око начелног питања (схватања предмета) у антропологији била је углавном сведена на различите проблеме самог писања етнографије и експериментисање са текстуалним формама.³³ Другим речима, постмодерни антрополози су пажњу пре свега усмеравали на текстуалну ре-презентацију *других*, на историју и систем вредности самог антрополога, док је његово физичко присуство и учешће у активностима током теренског истраживања углавном остало непролематизовано. У настојању да нагласи социјално конструисану природу реалности и заступајући становиште према коме су људска бића као социјални актери пре свега ствараоци значења и корисници симбола, литерарни „заокрет“ нас удаљава од социјалног контекста и појма искуства и у том смислу је сличан структуралистичкој и постструктуралистичкој позицији. Наглашавање језика и схватање културе као „текста“ онемогућава нам да уочимо и схватимо неке од суштинских елемената социокултурног разумевања које се остварује путем искуства и кроз директан контакт истраживаних и истраживача.³⁴ Општу критику интерпретативне и

одатле проистичу немају општији теоријски значај. Уосталом, сви модерни антрополози који су наглашавали значај теренског истраживања углавном су познатији по својим идејама, него по самом теренском истраживању. David Schneider (with Richard Handler), *Schneider on Schneider: The Conversation of the Jews and Other Anthropological Stories*, NC. Duke, Durham 1995, према: Stephan Nugent, *Introduction: Brother, Can We Share a Paradigm?*, у: Stephan Nugent and Chris Shore (eds.), *Anthropology and Cultural Studies*, Pluto Press, London and Chicago 1997, 6-7.

³² О дијалогској етнографији George E. Marcus and Dick Cushman, *Ethnographies as Texts*, Annual Review of Anthropology, N° 11, 1982, 25-69; J. Clifford and G.E. Marcus, *Writing Culture...*; Ines Prica, *Povratnik s terena: Konceptualni ideal i izvedbene mogućnosti dijaloga u etnografskom tekstu*, Narodna umjetnost 37/2, Zagreb 2000, 47-67. Иако су Маркус, Фишер и Кушман, као најпознатији заговорници „мултивокалне“ етнографије појам дијалога схватили као основну метафору процеса размене између истраживаних и истраживача, пре него само као текстуалну метафору како је установио Герц, последњих деценија смо били суочени са хиперпродукцијом антрополошких исповести са терена, текстовима у којима су описивани услови рада и сопствена теренска искустава, у којима је често био сингуларизован само глас антрополога и губио се глас испитаника.

³³ I. Prica, н. д. 58. Преиспивањем односа између „оног што се догодило“ и самог начина на који је прича испричана и представљена у тексту, покренуто је методолошки значајно питање емпиријске веродостојности научног дискурса. Модел дијалога, као облик размене између истраживача и истраживаних, проблематизовао је претпостављени дуализам субјект/објект. I. Prica, исто, 61 и даље. Миленковић литерарни заокрет схвата као један од одговора на „континуирану кризу дисциплине“, као „једно од прелазних решења ка консензусу (...) о теоријском и методолошком плурализму“, истовремено позивајући на обазривост према идеји да наука није ништа друго до текстуални конструкт, М. Миленковић, *Проблем етнографски стварног ...* 61, 75.

³⁴ Више о искуству и посебно, емпатији као облику интерперсоналног контакта и знања: Suzanne R. Kirschner, *Then What I to do with Thee?: On Identity, Fieldwork, and Ethnographic Knowledge*, Cultural Anthropology, Vol.2, N° 2, May 1987, 211-234 (216). На феноменолошке аспекте теренског искуства указују и многи други аутори. в. нпр. Aaron Turner, *Embodied*

постмодернистичке текстуалне парадигме можда најбоље изражава Винсент када износи да су раније погрешне антрополошке креације људи без историје сада замењене текстовима без историје.³⁵ Занемаривање искуства и нестанак историјског, не егзистенцијалног сартровског субјекта, појављује се као један од најзначајнијих проблема овог приступа који пажњу усмерава пре свега на дискурзивно формирање субјекта.³⁶

Уопштено посматрано, постмодерна критика репрезентације у антропологији, као уосталом и у другим друштвеним и хуманистичким дисциплинама, довела је у питање концепт културе као „аутентичног“/аисторијског, затвореног и „самониклог“ скупа одлика и правила, у коме владају јасноћа и консензус у погледу културних значења. На тај начин је допринела напуштању хомогенизујућих/колонизаторских дискурса који су тврдили да представљају „целину“ култура и универзалне истине.³⁷ Уместо тога, култура се данас схвата као активан процес стварања, оспоравања, па и стратешке манипулације значењима. Може се рећи да управо указивање на механизме и операције односа моћи у процесу конструисања антрополошког знања и културних значења представља један од најзначајнијих доприноса критике репрезентације, иако се, посматрано у широј перспективи, ради о фукоовскоом легату. Промена форми писања свакако није довољан услов да би се решили постављени, пре свега етички проблеми у антрополошком раду и развила критичка политика за дисциплину. Између осталог и зато што етика није само питање метода већ и теорије.³⁸ Међутим, питање текстуалне репрезентације теренског искуства и преиспитивање улоге антрополога-аутора као активног учесника у процесу стварању представа и знања о онима које изучава, довело је до значајних промена у дисциплинарној пракси и текстуалним репрезентацијама те праксе које не могу бити занемарене.³⁹ Истовремено, отворен је простор за даља преиспитивања различитих методолошких и епистемолошких проблема и аспеката теренског истраживања. Овде ћу моћи да укажем, због недостатка простора, само на правц у ком се развијала

ethnography. Doing Culture, Social Anthropology, Vol 8, № 1, 2000, 51-60; A. Coffey, The Ethnographic Self...

³⁵ J. Vinsent, *Engaging Historicism...* 58. Сличну критику постмодернистичке литерарне парадигме и 'поетског' (са)знања о другом износи и М. Годелије и указује да „у сусрету са текстовима и закључцима наших претходника постмодерна антропологија има тенденцију да не види ништа друго до серију текстова који се могу само коментарисати, тежећи да се реферира на оригинални текст, на домородачки дискурс који се и сам појављује само као један текст међу другим (...) Укратко, у крајњој линији, постоје само текстови али без аутора и контекста“, М. Godelier, *L'anthropologie social est-elle indissolublement liée à l'Occident...* 181.

³⁶ Уп. нпр: R. G. Fox, *Introduction. Working in the Present...* ; Paul Willis, *The Ethnographic Imagination*, Polity Press, Cambridge 2000.

³⁷ Deborah Battaglia, *Toward an Ethics of the Open Subject: Writing Culture in Good Conscience*, у: Н. L. Moore (ed.), *Anthropological Theory Today ...* 121.

³⁸ Н. L. Moore, *Anthropological Theory Today ...* 6.

³⁹ Навешћу само један од бројних примера плодотворности ове критике, близак нашем искуству, а то је књига Тодорове која данас представља већ класичан пример деконструкције представа и знања о балканским друштвима. Marija Todorova, *Imaginarni Balkan, XX vek*, Beograd 1999.

критика „терена“ као места истраживања, док ће многа друга питања која се односе на истраживачки процес и поступак бити занемарена.

После критике репрезентације: укратко о преиспитивању „терена“ као места истраживања

Постмодерна критика репрезентације довела је у питање и преиспитивала концепт културе, дијалогски однос између испитиваних и испитивача, указујући на посредовање односа моћи у овом контексту. Међутим, концепт „терена“ као места и простора где треба изводити истраживање да би се друштва, заједнице и културе посматрале и описивале, остао је ван процеса преиспитивања који је покренут са „кризом етнографске репрезентације“.⁴⁰ Уопштено посматрано, може се рећи да овај „други талас“ критичког преиспитивања традиционалних претпоставки теренског истраживања изражава скептицизам према вези између културе и фиксног и ограниченог простора, и истовремено доводи у питање дуго времена претпостављану хомологију:

„терен“ : „кућа“ :: различитост : истост :: путовање : становање.

Посматрано у историјској перспективи, теренско истраживање представља скуп различитих пракси путовања.⁴¹ Истовремено, антропологија је, бар од времена Малиновског, предмет свог изучавања дефинисала пре у просторним него у временским и историјским категоријама. Стога се може се рећи да је етнографски метод био заснован како на директном и дуготрајном социјалном контакту између истраживаних и истраживача (посматрање са учествовањем), тако и на просторној разлици, што је неке теоретичаре навело да се запитају није ли веровање у постигнуту објективност у изучавању других, неевропских друштава, несвесно објашњавана географском удаљеношћу.⁴² Занемаривање „географског сопства“, искључивање Европе из антрополошких истраживања и усмеравање пажње на ваневропска друштва и културе, открива схватање, како указује Џудит Оукли, да је антрополог „глас региона“, пре него заступник теорије или интелектуалне иновације.⁴³ Успостављајући дистинкцију између „тамо“ и „овде“, антрополози су дуго времена разлике међу културама изражавали у терминима просторних граница. Претпоставка да теренско истраживање значи одлазак на друго/различно место, истовремено је конструисала „кућу“ као место порекла и

⁴⁰ A. Gupta and J. Ferguson, *Discipline and Practice: "The Field" as Site, Method, and Location ...* 4.

⁴¹ J. Clifford, *Spatial Practices: Fieldwork, Travel, and the Disciplining of Anthropology...* 196.

⁴² J. Okely, *Own or Other Culture...* 1, 3. Бруно Латур указује да историја науке великим делом јесте „историја свега што се може пренети и отпремити кући (...)“. О улози просторне разлике и путовања у конструисању разлика између култура в. у: Bruno Latour, *Science in Action. How to follow scientists and engineers through society*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1987, 210 - 232.

⁴³ J. Okely, н. д, 28.

истости.⁴⁴ Различитост је, дакле, требало да буде тражена ван сопственог географског и културног простора. Идеја да антропологија треба да изучава пре свега и територијално ограничене и удаљене/„егзотичне“ заједнице и локализоване културе, утицала је на успостављање хијерархије како између места, тако и између географских области које су сматране адекватним за истраживање.⁴⁵ С друге стране, избор региона је утицао на проблеме који ће бити изучавани, као и на развој теорија (када их је било).⁴⁶

Критику концепта локализоване, просторно јасно омеђане културе, као и становишта да антропологија изучава локалне заједнице док се друге дисциплине баве глобалним процесима и феноменима, међу првима је на најјаснији начин изнео Ерик Волф. Указујући да подела на „овде“ и „другде“ не узима у обзир глобалне економске, политичке, историјске и културне процесе, као ни везе између места, наговестио је промену у антрополошкој теорији до које ће доћи у наредним годинама.⁴⁷ Овај теоријски помак одвијао се од усмеравања пажње на *разлике између људи и култура*, где је аналитичко интересовање било усмерено на конструисање граница, ка занимању за *везе које постоје између различитости*, где у центар интересовања долази питање нестабилности граница, односно

⁴⁴ J. Clifford, *Spatial Practices: Fieldwork, Travel, and the Disciplining of Anthropology...* 213; A. Gupta and J. Ferguson, *Discipline and Practice: "The Field" as Site, Method, and Location ...* 12-15; J. Okely, *Own or Other Culture...* 3-6.

⁴⁵ Можда најбољи опис архетипске слике „терена“ даје Оже када указује да би идеал за етнолога, који се труди да одреди особена својства културе, била ситуација „где свака етничка група представља једно острво, евентуално повезано с другима, али различито од сваког другог, и где сваки острвљанин представља хомологни елемент свог суседа“. Mark Ože, *Nemesta. Uvod u antropologiju nadmodernosti*, XX vek, Beograd 2005, 50. Претпоставка да су предмет антропологије пре свега друштва без писма и локалне заједнице као егзотични изолати, утицала је не само на то да се предност давала руралним срединама, већ и на избор ваневропских географских области истраживања. Тако је нпр. постојао амбивалентан однос према томе да ли изучавање јужноамеричких сељака представља прави „терен“ због њиховог контакта са европском културом, J. Okely, *Own or Other Culture...* 2-3. Више о томе види у: Carmen Bernard et Jean-Pierre Digard, *De Téhéran à Tehuantepec*, L'Homme, 97-98, janv.-juin 1986, 63-80.

⁴⁶ Бернар и Дигар указују да се материјал који сваки терен (као географски и социјални простор) нуди, као и посебна истраживања која захтева, често налази у основи нових метода и приступа. Постављају питање да ли би нпр. структурализам имао исти развој и успех да се ослањао на теренска истраживања вршена у Багдаду или у Кабулу, а не у Бразилу. С. Bernard et J. P. Digard, н. д, 73 и даље. О томе како специјализована поља истраживања утичу не само на избор тема и проблема, већ и на избор места истраживања в. у: Jane F. Collier, *The Waning and Waning of "Subfields" in North American Sociocultural Anthropology*, у: A. Gupta and J. Ferguson (eds.), *Anthropological Locations...* 117-130.

⁴⁷ Eric R. Wolf, *Europe and People Without History*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London 1982. Могу се сложити са Гледхилдом који указује да је неке од елемената постструктуралистичког и постмодернистичког мишљења Волф антиципирао, а неке инкорпорирао у своју теорију. Међутим, како је сматрао да је циљ антропологије, и друштвених и хуманистичких наука уопште, да објашњавају, а не само да интерпретирају „искуству блиске феномене“, његова позиција остаје радикално другачија од постмодернистичке/експерименталистичке. Више о томе в. у: John Gledhill, *Some histories are More Possible than Others. Structural Power, Big Pictures and the Goal of Explanation in the Anthropology of Eric Wolf*, *Critique of Anthropology*, Vol. 25, N° 1, March 2005, 37-57.

питање повезаности и сличности између онога што се чини различитим.⁴⁸ Док концепт „разлике“ увек указује на стабилну разлику, концепт „разноликости“ више наглашава процес конструисања категорија и показује да наизглед стабилне категорије у ствари константно морају да буду конструисане и одржаване да би наставиле да постоје.⁴⁹ Са развојем постмодернистичке/експерименталне критике, која наглашава глобалну повезаност и хомогенизацију савременог света, и истовремено инсистира на ангажованом етнографском изучавању његових различитости и разноликости, ова перспектива је постала посебно истакнута.⁵⁰

Резултат ових промена у антропологији било је напуштање старих идеја о територијално ограниченим заједницама и стабилним, локализованим културама и прихватање идеје о међусобно повезаном свету у коме се људи, ствари, идеје крећу. Постало је јасно да место и култура нису идентичне категорије и да су границе између култура или народа у заједничком географском простору нестабилне и двозначне, што је неминовно довело и до преиспитивања самог концепта културе.⁵¹ Промене у савременом свету, који се све више појављује као глобално повезан, као и концептуалне промене у оквиру саме антропологије, навеле су антропологе, да предложе „децентрирање“ праксе теренског рада.⁵² Гупта и Фергусон тако указују на једну, како сматрају, контрадикцију у савременој антропологији која захтева даље преиспитивање антрополошке идеје о „терену“ и теренском истраживању. Наиме, иако је антропологија напустила концепт културе као стабилног и просторно јасно ограниченог ентитета и прихватила идеју о глобалној повезаности, сматрају да се много теже одриче методолошког убеђења да дуг боравак на једном месту, у локалној заједници, представља њену дистинктивну карактеристику.⁵³ Иако се више не може рећи да изучавање локалних заједница има привилегован статус у производњи антрополошког знања, дуготрајна теренска истраживања у локалним срединама и даље имају значајан аналитички потенцијал ако се одрекнемо замисли о „деталном изучавању ограничених области“ које се налазе на маргинама система модерности.⁵⁴ Другим речима, ако одустанемо од претпоставке, дуго времена присутне у антрополошкој теорији и пракси, да локална заједница представља посебан универзум, географски ограничен простор, у коме се појављују најзначајније

⁴⁸ Уп. Sarah Green, *Culture in a Network: dykes, webs and women in London and Manchester*, у: Nigel Rapport (ed.), *British subjects: an anthropology of Britain*, Berg, Oxford 2002, 13.

⁴⁹ Исто, 13.

⁵⁰ G. E. Marcus i M. M. J. Fisher, *Antropologija kao kritika kulture ...* Још једном се морам сложити са Гледхилом да ову перспективу налазимо већ код Волфа, J. Gledhill, н. д.

⁵¹ J. Okely, *Own or Other Culture...* 4.

⁵² V. A. Gupta and J. Ferguson (eds.), *Anthropological Location...*

⁵³ Исто, 4.

⁵⁴ И. Прица с правом указује да избор подручја истраживања – конфликтне, модерности неприлагођене зоне глобалне културе – и у савременој антропологији репродукује старе образце и конструише нове „егзотичности“. „То су подручја која, будући да им се координате (нimalo случајно) поклапају с онима у које је традиционална антропологија locirala свој предмет, i danas prizivaju slične, kriptokolonijalne istraživačke autoritete u potrazi za 'gradom' za vlastite interpretacije“, I. Prica, *Povratnik s terena...* 54.

интеракције и где смо најближе изучаваној култури. Како указује Ападураи, више се не можемо задовољити „густим описом“ локалног и појединачног, нити можемо претпостављати да изучавање локалних заједница значи приближавање нечему што је елементарније, бременитије и „реалније“ него живот који је посматран у глобалној перспективи.⁵⁵ Дакле, изучавање „локалног“ више не подразумева, или бар не би требало, постојање колективног етнографског субјекта који „дели“ заједничка културна знања.

Међутим, потребно је указати на један општији проблем са којим се сусрећемо у недавој експлозији аналитичког интереса за повезаност, за успостављање глобалних и других мрежа односа.⁵⁶ Наиме, усмеравајући пажњу на релационе везе које повезују групе и појединце, понекада се занемарују проблеми „локалности“ и питања која се односе на припадност групи, заједништво, континуитет и групни идентитет.⁵⁷ Повремено се може стећи утисак као да се у друштвеној теорији десио обрнут процес у односу на ранија интересовања за групност, али без истовременог интересовања за повезаност. Решење за ову претходну, ограничавајућу и неприхватљиву перспективу, није, међутим, у томе да се од заједништва окренемо искључиво ка повезаности, од група и категорија ка мрежама, већ у покушају да развијемо такав приступ и аналитичка средства осетљива за вишеструке ступњеве заједништва и повезаности и за „различите начине на које им актери (као и културни идиоми, јавни наративи и преовлађујући дискурси на које се ослањају) приписују значења и значај“.⁵⁸

С друге стране, перспектива коју предлажу Гупта и Фергусон, Ападураи и остали теоретичари који пажњу усмеравају на релационе везе и проблеме повезивања, значајна је у том смислу што указује да не треба унапред претпоставити стабилне границе локалних заједница које би се увек поклапале са географски ограниченим простором. Ако у истраживању пођемо од тога да је потребно истражити, уместо унапред претпоставити, како шири социјални, економски и политички контекст и друштвени актери (ре)дефинишу, нарушавају, поново успостављају или бришу и укидају границе, дуготрајни боравак на једном месту и метод посматрања са учествовањем може да покаже свој потенцијал. Међутим, можемо се сложити да теренско истраживање у локалним заједницама више не производи једино „право“ антрополошко знање. Етнографски метод може, и већ јесте, успешно примењиван у изучавању нелокализованих, просторно дисперзивних феномена и група (попут избеглица и бескућника, виртуелних простора), као и „неместа“, простора свакодневног искуства који се не могу дефинисати ни као историјски, ни као релациони, нити као идентитетски (као

⁵⁵ Arjun Appadurai, *Global Ethnoscape. Notes and Queries for a Transnational Anthropology*, у: *Recapturing Anthropology...* 198-199.

⁵⁶ На „експлозију интереса за повезаност“ у савременој друштвеној теорији указује С. Грин. S. Green, *Culture in a Network...* 13.

⁵⁷ Више о томе видети у: Rodžer Brubejker i Frederik Kuper, *S onu stranu „identiteta“*, *Reč. Časopis za književnost i kulturu i društvena pitanja*, № 69/15, mart, 2003, 405- 451.

⁵⁸ Исто, 433.

што су аеродроми, тржни центри ...).⁵⁹ Уопштено посматрано, може се рећи да редефинисана идеја „терена“ у савременој антропологији значи диверсификацију места који се сматрају погодним за антрополошко истраживање и развијање антрополошког знања. То су места чије су границе променљиве и нестабилне, пре него што су јасно просторно омеђене.⁶⁰ Такође, пракса путовања, одласка од „куће“ у удаљене и непознате крајеве у потрази за *другим*, више не представља прескриптивно правило антрополошког рада и етнографског метода, који се са истим успехом примењује и у сопственом друштву, указујући на тај начин на мноштво разноликости, на мноштво *других* који постоје и „код куће“. Међутим, за разлику од Клифорда, директан и дуготрајнији социјални контакт између истраживаних и истраживача и даље сматрам аналитички плодотворним, иако не и јединим, методом.⁶¹

Уместо закључка

Можемо се сложити са Вотсоном да, упркос замеркама које се могу упутити предлозима и решењима постмодерних антрополога, дух рефлексивне критике не може бити „враћен у боцу“ и да етнографски метод не може више бити схватан као незаинтересовано извештавање о реалности која постоји „тамо негде“ као емпиријска датост.⁶² То истовремено значи да је потребно на експлицитнији начин признати да у посматрању са учествовањем, као у свакој истраживачкој методологији, постоји проблем субјективности. У антрополошком теренском истраживању, које подразумева изучавање људских бића од стране других људских бића, посебност и индивидуалност посматрача је увек присутна и стога мора бити не само узета у обзир, већ и истражена и креативно употребљена.⁶³ То, међутим, не значи да је неопходно да антропологово „ја“ и његово лично искуство постане центар теренског истраживања. Нити је довољно, као што је то последњих деценија постало модерно, да истраживач/аутор у предговору својих радова изнесе своје идеолошко становиште и одреди своју теоријску позицију (као структуралистичку, постструктуралистичку, интерпретативну итд.). Како указује Џудит Оукли, ова врста исповести не може да представља замену за континуирано и свесно промишљање теоријских и методолошких последица ових импликација, нити за развијање аналитичких средстава или категорија које би омогућиле истраживање различитих облика субјективности.⁶⁴ Уопштено посматрано, може

⁵⁹ О појму неместа в. у: В. М. Оџе, *Nemesta...*

⁶⁰ А. Gupta and J. Ferguson, *Discipline and Practice: "The Field" as Site, Method, and Location in Anthropology...* 38.

⁶¹ J. Clifford, *Spatial Practices: Fieldwork, Travel, and the Disciplining of Anthropology...* 185-222. Гупта и Фергусоној говоре о *shifting locations* (што је тешко превести осим описно) и *bounded fields*.

⁶² G. Watson, *Rewriting Culture ...* 86.

⁶³ J. Okely, *Own or Other Culture...* 28-29.

⁶⁴ Исто, 28. Залагање Џудит Оукли за систематским преиспитивањем овог аспекта теренског истраживања није засновано на моралном релативизму, као што је то случај код аутора који

се рећи да је све присутније схватање да антрополошки „терен“ представља социјални простор настањен истраживачем и истраживанима, дакле, интелектуалним, физичким, и емоционалним бићима.⁶⁵ Ова позиција наглашава да се теренско истраживање одвија у социјалном контексту у коме долази до интеракције (само)свесних, телесних, емоционалних и друштвених субјеката, укључујући и интеракцију између истраживача и испитаника. Данас већ обимна литература преиспитује аналитичке импликације ових претпоставки на истраживачки процес и резултате истраживања.

Међутим, упркос значају који је постмодерна критика имала у покретању важних епистемолошких питања и проблема теренског истраживања, као и за критику културе и социјалну критику, остаје нејасно „како оно што антрополози науче путем теренског истраживања о онима које су етнографски посматрали можемо повезати са ширим теоријским перспективама“.⁶⁶ У оквиру постмодерне/експерименталне парадигме, која се залаже за ангажовани релативизам, антрополог „заправо постаје читатељ критика културе, откривених уз помоћ етнографије, пре него неовисни интелектуални зачетник критичке мисли“.⁶⁷ Ова „нова етнографија“, како је неки означавају, има сасвим јасно дефинисан циљ, да епистемолошком критиком и јукстапозицијом културно различитог омогући критику како „светског система“, тако и друштва у коме антрополози раде. Њен потенцијал је, у том смислу изузетно значајан.⁶⁸ Међутим, са теоријско-методолошког становишта, ова позиција је проблематична, пре свега због тога што се истраживач појављује као биограф и портпарол који говори у име оних које истражује, идентификујући се на тај начин са изучаваним културним окружењем, и истовремено губећи аналитичку самосвест и способност критичког промишљања контекста у коме ради.⁶⁹ Такође ми се чини проблематичним порицање експланаторних капацитета антропологије као науке. Да ли ова врста критике субјективистичке позиције постмодерних антрополога значи да се решење налази у повратку на безбедну објективистичку позицију која нас спасава од тога да будемо „мистификовани од стране домородаца“? На срећу, постоји и „треће решење“, све присутније у научном дискурсу као алтернатива овим супротстављеним позицијама, коме су склонији теоретичари који не само да не сматрају да

указују на хуманистичке и експерименталне елементе теренског истраживања, већ се односи на епистемолошке проблеме субјективности етнографског метода.

⁶⁵ A. Coffey, *The Ethnographic Self...*, 10.

⁶⁶ J. Gledhill, *Some Histories are More Possible than Others...*39.

⁶⁷ G. E. Marcus i M. M. J. Fisher, *Antropologija kao kritika kulture ...* 155.

⁶⁸ Мирјана Прошић-Дворнић, *Студенти о етнологији и културној антропологији: стварност и очекивања*, ГЛ ЕИ САНУ XLII, Београд 1992, 262. Неки теоретичари сматрају да приступ чија се аргументација ослања само на етноекспликације/„локално знање“, или на модел самих друштвених актера, потенцијално може да буде изузетно интересантан (са становишта разумевања логике социјалне акције), али и потенцијално врло погрешан (са становишта разумевања комплексне динамике ширих поља и односа моћи у којима актери делују). Такође се указује да се придаје превелики значај полититичком и епистемолошком позиционирању посматрача у откривању система моћи и структура неједнакости. J. Gledhill, *Some Histories are More Possible than Others...* 52, 55.

⁶⁹ A. Coffey, *The Ethnographic Self...* 31-32.

се теорија и етнографија међусобно искључују, већ претпостављају њихову међусобну условљеност. Овај приступ претпоставља потенцијал етнографије не само за социјалну критику, већ и за антропологију и антрополошку теорију. Теренско истраживање и са њим повезана етнографија се, на тај начин, појављују као најјаче средство критичог изазова доминантним антрополошким парадигмама. Стога, како указује Џоан Винсент, подривајући етнографију, подривамо теорију⁷⁰ Истраживања која се ослањају на посматрање са учествовањем, без обзира о ком се региону, теми или истраживачком проблему ради, могу покренути значајне теоријске проблеме и пружити релевантне одговоре и стога је теорију могуће развијати само кроз етнографију⁷¹. Другим речима, теорије се развијају, промишљају и рedefинишу кроз етнографије и етнографске детаље. Највећи значај етнографског метода налази се управо у његовој могућности да доведе до „изненађења“, да произведе знање које није било наговештено нити предвиђено на основу наших почетних теоријских позиција и претпоставки и да на тај начин доведе до њихове боље формулације и нових начина разумевања података.⁷² И на крају, може се рећи да значај теренског рада и етнографије за антрополошку теорију почива управо на његовим могућностима откривања различитости које ће омогућити развијање теоријских објашњења које ће бити у стању да обухвате и објасне варијабилности, контрадикције и динамичке процесе, уместо да развијају једнодимензионалну слику друштва и човека.

⁷⁰ J. Vinsent, *Engaging Historicism...* 58.

⁷¹ J. Okely, *Own and Other Culture...* 16.

⁷² Paul Willis, Mats Trondman, *Manifesto for Ethnography*, *Ethnography*, Vol. 1, N° 1, London 2000, 11; P. Willis, *Ethnographic Imagination*, Polity Press, Cambridge 2000, 113 и даље. С обзиром на улогу коју теорија и теоријске поставке имају у процесу етнографског истраживања, од формулисања проблема, преко рedefинисања почетних претпоставки до развијања нових теоријских перспектива Вилис сматра да је данас под етнографијом могуће подразумевати само „теоријски информисану етнографију“ (ТИЕ). Мада ми је, признајем, тешко да то кажем, јер је прогласио „смрт антропологије“, Вилисови радови су значајни за развијање етнографског метода. Међутим, напомене које се могу упутити постмодерним/експерименталним антрополозима односе се и на Вилисову перспективу. Може се рећи да његов концепт ТИЕ пре развија теорију етнографског метода него „теорију кроз етнографију“ за коју се залаже нпр. Џ. Оукли и други антрополози који траже „трећи пут“.

Zorica Ivanović

The Field of Anthropology and Fieldwork Before and After the Critiques of Representation

Key words: epistemology, fieldwork, methodology, critique, representation, location.

Ethnographic fieldwork, a research practice based on direct and long-term social contact between a researcher and researched (participant observation), resulting in a written ethnography, came to be traditionally regarded not only as having the most significant methodological value but also as one of the distinctive features of anthropology as a social-science discipline. The development of the poststructuralist and postmodern critique within the discipline, which gave rise to the criticism of ethnographic representation, has challenged a number of epistemological assumptions of field research and hence opened up a space for further critical examination of various aspects of the ethnographic method.

This article provides an insight into genealogy and critical history of the ethnographic method in modern anthropology. At the same time, it critically examines the postmodern textual paradigm that underpins the critique of ethnographic representation. The criticism is leveled against the way in which this paradigm, just like other approaches that emphasize the model of language, tends to ignore historical contexts and subjects as well as some of the fundamental elements of the socio-cultural understanding that is achieved through (personal) experience and a direct encounter with the researched. Framed in these terms, the article does not seek to offer an exhaustive historic periodization of field research, which is, of course, characterized by a much more complex and contradictory development. Rather, it aims to draw attention to the way in which a redefined conceptualization of fieldwork can still play a significant role in modern anthropology without reducing the discipline's identity to ethnography.

Љиљана Гавриловић
Етнографски институт САНУ
Београд

Прелудијум за антропологију медија

Предмет овога рада је питање отварања антрополошког испитивања медија у нашој савременој култури. То обухвата, с једне стране, питања продукције медијских садржаја, пре свега њихове културне, али и политичке условљености, као и њихов узајамни однос.

Другу страну чини праћење рецепције, како садржаја тако и контекста медијске понуде, унутар реално постојећих, различитих културних модела, као и однос медија и других сегмената популарне културе. То подразумева праћење утицаја медија, на нивоу садржаја, контекста и хипертекста, на обрасце свакодневног понашања, виђења света, схватања лепог, односа међу половима, заправо – укупан културно условљени поглед на свет.

Медијски производ је, по дефиницији, производ културе и због тога би морао да буде интегрални део сваког испитивања мишљења и понашања људи у савременом периоду. Истраживање медија, иако релативно ново питање унутар друштвених наука, започето је у свету још тридесетих и четрдесетих година прошлог века и систематски је развијано паралелно са развојем самих медија. Прва теоријска разматрања утицаја медија на укупну светску културу настала су шездесетих година прошлог века.¹ Ипак, у домаћој науци је испитивање медија рађено само спорадично, углавном у оквиру других актуелних тема. Тако, иако су на светском нивоу, првенствено у англо-америчкој науци, разрађивани различити теоријски приступи који пружају увиде у

Кључне речи:

медији, порука,
публика, текст,
контекст,
хипертекст.

¹ М. Мс Луан, *Understanding Media*, New York 1964, и *The Medium is the Massage*, New York 1967.

различите сегменте односа друштва, центара моћи, медија и публике,² у домаћој науци још увек није постављен било какав озбиљнији теоријски оквир који би обухватио укупне медије и испитивање њиховог утицаја на реално понашање људи којима су медијске поруке упућене.

У земљама југоисточне Европе, па и код нас, проблем испитивања медија има бар два додатна аспекта у односу на истоврсна истраживања у западно-европским друштвима. Медијска понуда је у свим экс-комунистичким земљама настајала под снажним утицајем идеологије, и то не само на нивоу садржаја који се нуди потенцијалној публици, него и на нивоу идеје да је тај садржај директно у функцији реализације идеолошких смерница које одређује актуелна власт. Дакле, медији су доживљавани готово искључиво као канал којим власт пасивној публици упућује поруке, биле оне политичке или било које друге врсте. Заправо, шире гледано, све поруке су биле политичке/идеолошке, јер су чак и забава или школски ТВ програм били под строгом контролом идеологије. Власт (владајућа идеологија) је била практично апсолутни креатор медијске понуде, јер други центри моћи нису постојали, односно нису ни били могући.

У процесу транзиције, који подразумева вишегодишњу политичку и економску нестабилност, та врста идеје о „употреби“ медија у сврхе политичке пропаганде остаје на снази, што значи да сама власт и други центри моћи медије доживљавају као полугу којом ће обликовати јавно мњење. Та врста става потпуно је јасно дефинисана у изјавама директора РТС-а, највеће државне медијске куће: „... (ми) стандардизујемо српско јавно мњење у смеру који ће грађанима, нацији и држави највише да користи.“³ Питање је, наравно, ко су то они, односно – ко одлучује о томе који је смер истовремено најкориснији грађанима, нацији и држави, што само по себи може бити *contraditio in adjecto*. Одговор на то питање добијамо нешто даље, у истом тексту: „РТС је битан за нормализацију српске политичке сцене, јер приватне телевизије нису део јавног система, већ инструменти њихових власника. У свако доба, по налогу политичких газда, неки приватници организују хајке и линч својих противника. Без РТС јавно мњење Србије плен је приватника и талац њихових интереса.“⁴ Ова изјава јасно говори о идеји да је постојање различитих (политичких, али сходно томе и других) мишљења негативно, штавише опасно по јавно мњење. Из ње произилази да се хајке и линч могу спроводити ако то ради државна институција, како је десет година – све до октобра 2000. – радио управо РТС, проглашавајући издајницима и страним плаћеницима све политичке неистомишљенике. Медијска публика се у овој изјави схвата као потпуно пасивна глина коју медији могу да обликују у складу са вољом моћника, била то држава или неки други власници медија. Из овога проистиче и одговор на питање: због чега би плурализам понуде био „опасан“. Схватање публике као потпуно аморфне масе на коју свако може

² N. Ćurčić, *Text, Audiences and Relations of Power Research Paradigms in Media and Cultural Studies*, Гласник Етнографског Института САНУ LII, Београд 2003, 29-40

³ Интервју са Александром Тијанићем *Нећу да шаљем људе на контејнере*, ТВ Новости бр. 2091, Београд 19. јануар 2005.

⁴ Ibid.

директно да делује, обликујући је према својим интересима, производи страх од пласирања било каквих мишљења која се разликују од официјелних политичких ставова. Због тога су, и у периоду транзиције, покушаји строгог контролисања медија много јаснији и директнији него у земљама западне демократије, које имају већу медијску понуду, веће шаренило мишљења које се нуди просечном кориснику и где, наравно, страх од пласирања различитих идеја и мишљења не постоји или бар постоји у знатно мањој мери.

Други аспект је однос публике, такође условљен идеологијом, прецизније речено – имплицитном идеологијом, проистеклом из традицијских образаца културе, православлa, социјализма и митова конструисаних за потребе политике.⁵

Истовремено, медији су из најмање два разлога, све до последњих пар деценија, готово потпуно били искључени из интересовања домаће етнологије/антропологије. Прво, захваљујући самој дефиницији науке која се на основу подразумеваног романтичарског наслеђа бавила искључиво испитивањем сеоских културних модела и „традиционалне“ културе. Тако је из истраживања, све до осамдесетих година XX века, била искључена укупна савремена слика друштвене стварности, па и медији, јер се то није сматрало адекватним предметом истраживања. Данас због тога можемо да поставимо озбиљно питање валидности резултата свих истраживања, чак и релативно затворених сеоских заједница током друге половине XX века, јер пренебрегавање и самог постојања медија, као и њиховог реалног утицаја на ставове и понашање појединаца и група, односно једног од начина сталног деловања на креирање стварности конзумента њихових порука, доводи у сумњу резултате тих истраживања. Рецимо: у раду Гордане Благојевић⁶ приказан је измењени однос према вампиру у сеоској, релативно затвореној заједници. Било би занимљиво испитати колико је на новедефинисано стање утицала телевизија, приказујући филмове о вампирима у којима се вампири третирају дијаметрално супротно балканској традицији, где су они ближи, схватљивији и мање страшни.

Други разлог проистиче из управо строго идеолошки контролисане природе медија дефинисаних у комунистичком периоду: озбиљна анализа морала би да покаже узајамну везу идеологије и медија, што би било политички неподобно, па тако и професионално опасно за истраживача.

Наравно, било је појединачних напора да се осветли улога медија у домаћој свакодневици, нарочито током деведесетих година, али је то још увек веома далеко од свеобухватних испитивања која би морала да обухвате:

- ☐ питање продукције медијских садржаја, пре свега њихове културне, али и политичке условљености, као и узајамне односе тих условљености;

⁵ Љ. Гавриловић, *Имплицитна идеологија као ограничавајући фактор мултикултурализма*, Модели културне политике у условима мултикултуралних друштава на Балкану и евроинтеграционих процеса, Ниш 2004, 111-118.

⁶ Г. Благојевић, *Прилог проучавању вампира у Срба или лужничке приче о вампиру*, Гласник Етнографског Института САНУ ЛП, Београд 2003, 235-241.

- ☒ праћење рецепције садржаја и контекста медијских производа унутар реално постојећих, различитих културних модела. То подразумева праћење утицаја медија – на нивоу текста (садржаја), контекста и хипертекста – на обрасце свакодневног понашања, виђења света, схватања лепог, односа међу половима, заправо – укупан културно условљени поглед на свет.

Испитивање на нивоу текста мање-више је јасно и поклапа се са свим другим могућим анализама текста (садржаја), с тим што је шире, јер обухвата не само текст у ужем смислу, него и начин његовог обликовања: филмски, телевизијски, музички, графички језик, односно „текст“.

Испитивање контекста подразумева посматрање ширег социоекономског/културног миљеа у коме се медијска понуда формира, односно – све оно што се не каже експлицитно, али се подразумева. Поред тога, неопходно је испитивати и контекстуалне карактеристике појединаца/група које примају поруке, с обзиром на чињеницу да су све балканске културе – културе високог контекста.⁷ Због тога је испитивање контекста неопходно и на нивоу продукције и на нивоу рецепције, јер се укрштањем различитих контекста производе различите реакције публике.

Под хипертекстом подразумевам унутрашње везе између на први поглед неповезаних:

- ☒ елемената садржаја поруке/порука,
- ☒ различитих порука,
- ☒ различитих сегмената културе/друштва,
- ☒ медија који шаљу поруку гледалишту и других сегмената државе/друштва који ту поруку реално производе.

Суштина хипертекста су реално постојеће везе између сегмената медијских порука, самих медија и осталих елемената друштва/културе, које воде од једних ка другима.

Питање односа текста (садржаја), контекста (подразумеваног) и хипертекста (унутрашњих веза) кључно је за успешно разумевање медија. Први и други низ су линеарни и прате један други, с тим што не морају да буду паралелни, у смислу да линија контекста прати линију садржаја. Међутим, и унутар садржаја и унутар контекста једна ствар (појам) води директно ка другој, тако да имамо праве линије мишљења/понашања/веровања. Хипертекст подразумева асоцијативне низове, који повезују како елементе садржаја (текста), тако и елементе контекста унутар друштва/културе и тако ствара широку мрежу веза чије читање нам даје знатно више података о реалној стварности, него што нам омогућује само читање текста/контекста.

⁷ Љ. Гавриловић, *Имплицитна идеологија као ограничавајући фактор мултикултурализма и Мултикултурализам у Војводини*, саопштење на Међународном научном скупу „Сусрети култура“, Филозофски факултет, Нови Сад 1-2. децембар 2004.

Добар пример за могућности које пружа упоредно испитивање порука анализом текста/контекста/хипертекста су рекламе против пиратерије које су све телевизије упорно приказивале крајем 2004. године. Текст поруке, коју прати и њено визуелно обликовање, јасан је – пиратерија је крађа и за њу се иде у затвор. Та порука на нивоу садржаја у потпуности одговара светским/европским стандардима. Њено контекстуално значење је идеја да је потребно прихватити и примењивати те стандарде у свакодневном животу у нашој средини, јер прихватањем стандарда важећих у европским земљама убрзавамо процес транзиције и квалификујемо се за улазак у Европску Унију. Истовремено, публици се са места директора националне телевизије обраћа особа која је до пре неколико година словила као „Робин Худ српске телевизије“, јер је, додуше на месту директора друге телевизијске куће, одобравала пиратско приказивање огромног броја филмова из најновије светске продукције. Каква је то врста поруке, у каквој је вези са претходном и ко је заправо шаље? Само појављивање директора државне телевизије нема поруку на нивоу текста, али су зато контекстуални и хипертекстуални ниво веома изражени. Контекст његовог бивања на том месту и обраћања са тог места говори публици: ако поштујете стандарде, бићете прихваћени у Европи/свету, али највероватније нећете пратити актуелну продукцију или ће вас то коштати више него што себи можете да дозволите. С друге стране, ако не поштујете те стандарде, напредоваћете у служби и остварићете углед код куће. Избор је, наравно, ваш. Овакав контекст, дакако, произилази из хипертекстуалне везе између ових порука, а гледалишту је заправо упућује државна власт, која је поставила управо таквог директора.

Као што сам већ рекла, медији се као предмет етнографских истраживања могу/морају посматрати истовремено на два нивоа – на нивоу продукције и на нивоу рецепције.⁸ Ниво продукције нам објашњава на који начин аутори доживљавају себе, какав је њихов поглед на свет или конкретну тему о којој говоре, али и како доживљавају кориснике којима се обраћају. Ниво рецепције нам даје увид у реакцију корисника на понуђени садржај – интересовање, начин схватања понуђеног садржаја (текста или контекста), одговори унутар свакодневног понашања или усвајања/одбијања промене личног идејног реда.

Истовремено се могу посматрати разумевање и прихватање, како медија (свих или појединих) као начина сазнавања и облика комуникације, тако и појединачних информација/група информација које се нуде у конкретним, локалним просторима (у физичком и културалном смислу). То „локално“ се у случају медија потпуно релативизује, јер се припадници истог културног модела могу наћи (и налазе се) на различитим реалним локацијама. Најизраженији такав пример су корисници Интернета, мобилне телефоније или гледаоци кабловске и сателитске телевизије, али све више и читаоци штампе. Истовремено, постоји изразита културна дисперзивност понуде информација/садржаја – како захваљујући новим технологијама (Интернет, кабловска телевизија, мобилна телефонија),

⁸ С. Hine, *Virtual Ethnography*, International Conference: 25-27 March 1998, Bristol, UK, Conference Papers, <http://www.sosig.ac.uk/iriss/papers/paper16.htm>

тако и односима између медија у продукцијском смислу: све су чешћи примери преузимања или преплитања садржаја који се нуде.

Посебно питање је однос медија и других сегмената популарне културе: филма, књижевности, музике, спектакла, чије је познавање неопходно за разумевање самих медија, порука које они шаљу, као и евентуалних облика њихове рецепције или одговора на њих. Зашто? Филмски програм чини велики део телевизијског програма, а сви медији – како визуелни, тако и аудитивни и штампани – објављују коментаре, приказе и критике телевизијског програма, концерата, музичких албума, нових компјутерских игара, новообјављених књига, утичући тако на популарност појединих аутора, праваца или појединачних остварења. У прилог томе говоре учестале жалбе певача турбофолка да од 2000. године нису „у тренду“, да нису довољно заступљени у медијима, па им тако и популарност опада. Ове жалбе пропраћене су покушајима великих „турбо звезда“ да промене жанр не би ли се поново нашле у медијском центру пажње. Тако Светлана-Цеца Ражнатовић и Јелена Карлеуша изјављују да већ годинама нису „народњаци“, а Индира Радић снима *unplugged* албум и телевизијску емисију која га прати, где покушава да изгледа и звучи као домаћа варијанта Кени Роџерса. Напредак технологије је тако довео до укрштања раније релативно раздвојених сегмената културе и могућности индиректног утицаја (фаворизовањем/критиком) на јавни укус и укупан поглед на свет.

Између људи заинтересованих за исте теме унутар медијске понуде формирају се интересне групе које се образују око појединачних тема. Оне се називају „заједницама“ и поред тога што су њихови чланови распршени широм света и најчешће се у реалном животу никада неће срести. Калхун такве везе дефинише као „индиректне социјалне везе“⁹, које су више имагинарне или парасоцијалне него реалне, али – упркос томе – „чланови“ ових заједница имају веома изражен осећај припадности групи, који одговара искуственој припадности некој од реално, физички постојећих група или заједница. То су групе „фанова“ појединих музичких/филмских звезда, љубитеља одређених жанрова унутар популарне културе или музичких праваца, појединих филмова, телевизијских серија. Иако оне не постоје у смислу физичког контакта или истовремене лице-у-лице комуникације, што је битан елемент социјалне интеракције као једне од три кључне одреднице појма „заједница“ (поред социјалних веза и емпиријског искуства),¹⁰ ни у оквиру „реалних“ заједница сви „чланови“ се не налазе истовремено на истом месту, често се не познају, нити икада ступе у било какав реалан социјални контакт. Основ заједништва је у овом случају дељење истих уверења и осећај припадности групи. Испитивање таквих заједница веома је значајно, не само у оквиру схватања утицаја медија, па чак и разумевања

⁹ C. Calhoun, *Indirect Relationships and Imagined Communities: Large-Scale Social Integration and the Transformation of Everyday Life*, у: P. Bourdieu and J. S. Coleman (eds.), *Social Theory for a Changing Society*, 1991, 95-120.

¹⁰ K. A. Cerulo, *Reframing Social Concepts for a Brave New (Virtual) World*, *Sociological Inquiry* 67 (1), 1997, 48-58.

функционисања савременог друштва него и за боље разумевање „реалних“ заједница, начина одређивања њихових чланова и сл.

Поред тога, истраживање медија би морало да обухвати два повезана, паралелна тока:

- к) историју медија која, поред технолошког развоја обухвата и промене актуелне естетике (која може да буде али није апсолутно условљена променама технологије) и вредновања статуса медија унутар глобалног социо-културног развоја;
- к) историју друштва како је оно третирано у медијима:
 - о забележене секвенце „објективно постојеће“ стварности у штампи, информативном телевизијском програму, *life*-фотографији и документарном филму,¹¹ или
 - о отворено транспонована стварност: ауторски приступ у уметничкој фотографији, играном филму, забавном и драмском програму и другим сегментима телевизијске или Интернет продукције итд.

Анализом те врсте продукције, пре свега жанровских¹² остварења, могуће је утврдити и пратити развој готово свих образаца савремене културе/савремених култура, наравно – у њиховом идеалном, пожељном облику.

Дакле, немогуће је заобићи значај медијске мреже која далеко снажније него икада раније утиче на начин мишљења, представе и обликовање искустава, готово да наткриљује сваку културу.¹³ Због тога је испитивање односа гледаоца и марионета, мистичног екрана биоскопског платна и телевизора и статичног гледаоца¹⁴, али и изгледа новинске стране или Интернет презентације и реакције обичног корисника на њу, апсолутно неопходно за разумевање савременог

¹¹ О интересу етнолога/антрополога за ту врсту, пре свега, филмске грађе говоре и покушаји да се старији документарни филмови, као што је рецимо „Крунисање краља Петра I Карађорђевића“, подведу под категорију етнолошког записа (В. Марјановић, *Етнолошки филм у Етнографском музеју*, Гласник Етнографског музеја 65-66, Београд 2002, 273-296). Та врста категоризације овог и њему сличних документарних филмова нема никаквог смисла, иако није спорно да је он веома значајан као грађа за различите нивое етнографског/антрополошког испитивања српског друштва у време крунисања. Тако гледано, у етнографски филм се може сврстати и добар део играних филмова, јер истраживачу пружају велики број информација о испитиваном друштву/култури (Љ. Гавриловић, *Визуелни извори у етнолошким истраживањима*, Гласник Етнографског Музеја у Београду 60, Београд 1996, 115-134).

¹² Под жанром се, најопштније, подразумева: „...posebna i uglavnom prepoznatljiva vrsta igranog filma, koju odlikuje zajednički krug tema, naročito strukturisana radnja i ograničeni repertoar ikonografskih rešenja, koja se grupišu po funkciji unutar odabranog spleta konvencija. U pitanju su tipične radnje i već uvedeni nizovi vremenskih i prostornih odrednica...“ В. Зећевић, *Ћитанје светла*, Београд 1993, 86-87.

¹³ Х. Баузингер, *Етнологија*, Београд 2002, 315-317.

¹⁴ Д. Радојичић, *Визуелна антропологија у Србији*, саопштење на Трећој бугарско-српској научној конференцији „Свакидашња култура Бугара и Срба у постсоцијалистичком периоду“, Софија, 6-9. октобар 2004.

друштва коме су медији један од ослонаца. И то је разлог због кога је у наредном периоду неопходно поклањање посебне пажње истраживању медија, како у савременом тренутку, оном у коме живимо, тако и ревалоризацији значења и значаја медија током последњих шездесетак година наше историје.

Ljiljana Gavrilović

Prelude for Anthropology of Media

Key words: media, message, audience, text, context, hypertext.

The subject of this paper is the question of anthropological research of media in contemporary Serbian culture. This includes issues like production of media contents, their political and cultural determination, mutual relationship and follow-up of media messages reception within real and existing, but different cultural models. This includes monitoring of media influences, their content-level, context and hypertext influences on patterns of everyday behavior, viewpoint, esthetics, gender relations, that is, all culturally determined viewpoints. A special problem presents an examination of relationship between media and other segments of a popular culture, needed for understanding of the contemporary societies. It is crucial to research media and its possible influences on the contemporary society and also to re-asses its meanings in the last 60 years of Serbian history.

Ивица Тодоровић
Етнографски институт САНУ
Београд

Приоритети савремене етнолошко-антрополошке науке у Србији

У раду се – у најсажетијим могућим цртама – разматра проблематика одређења основних задатака и приоритета савремене етнолошко-антрополошке науке у Србији, у непосредној вези са резултатима постигнутим током претходне деценије. У овом смислу, пре свега се наглашавају она питања која су посебно актуелна данас, као и она која су – из одређених разлога – неправедно запостављена. Специфичан значај придаје се аспектима етнологије који су до сада били извесна врста табуа, у распону од методолошких до идејних аспеката. Такође, представљају се одговарајући предлози у циљу превазилажења најзначајнијих проблема савремене српске етнологије, као и у циљу конкретизације научних теорија и стремљења и њиховог ближег повезивања са савременом српском стварношћу.

Уводни осврт.

Општи контекст.

У савременим околностима, може се слободно рећи, етнолошко-антрополошка наука је – ширином својих интересовања и предмета истраживања – практично заменила античку филозофију у смислу значаја (и улоге међу наукама) који је она некада имала. Примера ради, паралелно са глобалним тенденцијама, на Одељењу за етнологију и антропологију Филозофског факултета у Београду обрађени су дипломски, магистарски и докторски радови који су обрађивали сасвим различиту проблематику – од улоге мириса у културном контексту и феномена

Кључне речи:

основни задаци и приоритети,
нове смернице и приступи,
табу теме, етнолошко-антрополошка наука у Србији,
конкретизација.

стрипа и бајке до ритуала литијског опхода, етничког идентитета Срба у Мађарској, савремених политичких дешавања итд. Захваљујући овим околностима, етнологско-антрополошка наука данас има функцију интердисциплинарног моста који може да повеже низ различитих научних дисциплина и створи услове за свеобухватно и вишедимензионално сагледавање различитих феномена и појава. Другим речима, временом је етнологско-антрополошка наука – проширујући, усложњавајући и развијајући подручја заинтересованости, као и своја методолошка и теоријска упоришта – израсла управо у научну дисциплину са неограниченим потенцијалима, када је реч о успостављању синтезе знања и научних достигнућа у различитим областима.¹ У овом смислу, посебан допринос свакако је пружио структурни метод, тј. одговарајући истраживачки приступ, померајући границе научне анализе и представљајући путоказ ка одгонетању низа културних и природних феномена. Структурни приступ такође подразумева и базичну тежњу ка разоткривању универзалних и примарних елемената и релација у непосредној вези са феноменом мишљења – као најсложенијим аспектом стварности.² У складу с претходним, и ауторови истраживачки напори повезани су са покушајима формулисања „теорије свега“ у друштвеним наукама, аналогно са истим настојањима у природним наукама, која су резултирала значајним достигнућима и успостављањем релевантних хипотеза и теорија о универзалним законитостима.³ У непосредној вези с овим је и размишљање о томе да би *опити* базични приоритет етнологско-антрополошке науке у будућности требало да буде у непосредној вези са конкретизованим одгонетањем начина функционисања *ума* (у феноменима из области културе) и реконструкцијом јединственог система елемената *културе*, као кључних појмова.⁴

Српски контекст.

С друге стране, када је реч о *српском контексту*, неопходно је издвојити неколико основних одредница, тј. проблема који би требало да буду приоритетни у будућим истраживањима (у складу са савременим околностима). Осим изношења конкретних ставова и предлога у вези с приоритетима, на овом месту се поједине појаве и стремљења (у српској етнологији) посматрају и критички, најчешће у општем смислу, с обзиром на то да се овај рад усредредио на извесне опште тенденције, а не на појединце као њихове протагонисте. Исто тако, циљ

¹ Видети радове К. Леви-Строса, В. Пропа, К. Г. Јунга, М. Елијадеа, Е. Лича, Е. Морена, А. Зиновјева и других, које масовно цитирају и користе етнологи-антрополози. Иако на први поглед почивају на сасвим различитим приступима, можемо рећи да радови најзначајнијих проучавалаца различитих области културне стварности далеко превазилазе ускостручне и ускодисциплинарне оквире, уобличавајући јединствену мултидисциплинарно конципирану науку. О изузетној ширини савремених етнологско-антрополошких приступа видети и у: Драгослав Антонијевић, *Савремене теорије у етнологији*, Глас САНУ CCCLXXVI, Одељење друштвених наука књ. 27, Београд 1995.

² Видети, пре свега, радове К. Леви-Строса и В. Пропа.

³ Видети: Стивен Вајнберг, *Снови о коначној теорији*, Поларис, Београд 1977.

⁴ Видети: Ивица Тодоровић, *Ритуал ума – значење и структура литијског опхода*, Посебна издања Етнографског института САНУ 53, Београд 2005.

овог рада ни у ком случају није да продуби неспоразуме и дистанцу између различитих истраживачких усмерења, већ да упозори на извесне негативности, као и да укаже на одређена стремљења која – са становишта овог приступа – могу имати негативне последице, када је реч о формирању подстицајне научне атмосфере у којој ће се етнологи-антрополози на научно објективан начин бавити суштинским питањима и проблемима. С обзиром на карактер рада, на овом месту се неће посебно наглашавати развојни токови и доприноси српске етнологије-антропологије у општем контексту,⁵ иако су, глобално посматрано, остварени пажње вредни резултати на многим истраживачким пољима.

Основни приоритети.

Према томе, у раду ће пажња бити сконцентрисана на неколико главних проблема којима се у савременој српској етнологској научној јавности не придаје одговарајућа пажња и који ће бити груписани у неколико основних целина.

Етнографска истраживања традиционалне културе.

Пре свега, потребно је да савремена етнологија у Србији неизоставно већу пажњу посвети непосредним етнографским истраживањима традиционалне културе,⁶ с нагласком управо на духовној култури, будући да (сликовито речено) смрћу неколико старица врло често нестају изузетно значајни фрагменти народног памћења – који нису забележени и које могу сачувати једино етнологи (остваривање овог задатка се, сасвим сигурно, не може очекивати од, рецимо, социолога, историчара или геолога). С обзиром на то да су савремени етнологи сведоци свеобухватног „цивилизацијског реза“, односно смењивања два цивилизацијска модела,⁷ неопходно је сачувати остатке специфичне народне традиције, базиране на знањима таложеним током више хиљада година. Искуства последњих теренских истраживања говоре да се и данас на терену могу пронаћи изванредно интересантне и подстицајне чињенице, које сведоче у прилог констатације да много тога у прошлости није забележено, односно да је сачуван само делић српске народне религије и културе. Уосталом, овоме у прилог говоре и многобројни радови који су се појавили током последњих година, а који су базирани на непосредним етнографским истраживањима – превасходно традиционалне духовне културе Срба. У том смислу, област источне Србије је

⁵ Видети различита гледишта у: Иван Ковачевић, *Историја српске етнологије I-II*, Етнологска библиотека, Београд 2001; Никола Пантелић, *50 година Етнографског института Српске академије наука и уметности*, Споменица Етнографског института 1947-1997, Београд 1997; Петар Влаховић, *Писци наше етнологије и антропологије*, Етноантрополошки проблеми I, Београд 1987; Петар Милосављевић, *Етнологска истраживања у: Увод у србистику*, Филозофски факултет у Косовској Митровици, Требник, Косовска Митровица – Београд 2002, 536-537.

⁶ Видети, рецимо: Десанка Николић, *Теренска истраживања*, Споменица Етнографског института 1947-1997, Београд 1997.

⁷ Консултовати: Душан Бандић, Радомир Ракић, *О проучавању савремених промена у обичајима и животу нашег народа*, Посебна издања Етнографског института САНУ 15, Београд 1974.

посебно занимљива, с обзиром на то да свако ново теренско истраживање у овом региону доводи до поновног констатовања да још увек постоје потпуно неистражена пространства традиционалне духовности (у најширем смислу речи).⁸

Активно суочавање са процесима депопулације и одумирања села.

Затим, етнологија у Србији у актуелном тренутку (као што говоре многобројни показатељи) неизоставно и хитно треба да се суочи са сасвим практичним изазовима депопулације огромних делова Србије и српског етничког простора, као и с аналогним процесима одумирања села. У том смислу, посебно је илустративна упадљива диспропорција између двомилионске престонице, с једне стране, која добија све више и више становника, и огромних ненастањених пространства (широм српског етничког простора), с друге стране. Примењена етнологија је сасвим сигурно позвана да пружи одговоре на ове актуелне несразмерности, а нека од сасвим конкретних решења су – примера ради – понуђена од стране „Извора“, друштва за промоцију традиционалне културне баштине, чији су чланови махом етнологзи. Међутим, конкретизација ових идеја тек чека на остварење које непосредно зависи од заинтересованости и солидарности целокупне етнолошке научне јавности. Од стране „Извора“ формулисани су програми и пројекти који разматрају културни, еколошки и етнолошки туризам као шансу за рурални развој Србије, затим изузетно занимљив и остварљив програм са радним називом „Од 'ескапизма' до нових облика културне адаптације“, „Павиљон програм“, као и многи други.⁹ У сваком случају је за савремену српску етнологију суочавање са изузетно опасним процесима депопулације и одумирања села од посебног значаја и без активног учешћа етнолога немогуће је решавање ових проблема општег карактера.

Конкретизовано дефинисање реалног положаја српског етноса у савременим околностима.

Исто тако, савремена српска етнологија више не би требало да се устручава од остваривања сопствених задатака конкретног, строго научно утемељеног дефинисања положаја српског народа у оквиру глобалних цивилизацијских процеса. Овакве прећутне забране свакако да су постојале у околностима егзистенције бивше СФРЈ, када је била постављена јасна граница докле смеју ићи истраживања из домена најсуштинскијих и најинтригантнијих питања везаних за српски етнос. Етнологија-антропологија је развила сложене методе, превасходно на плану структурне анализе, које јој омогућавају прецизно дефинисање односа различитих етничких група и, у складу с тим, одговарајуће планирање будућих дешавања и етничких односа. Можемо слободно рећи да етнолошка наука (превасходно у српским оквирима) до данас тај свој потенцијал

⁸ Видети, на пример, радове (Сретена Петровића, Драгољуба Златковића, Дејана Крстића, Ивице Тодоровића итд.) објављене у Етно-културолошким зборницима I-VII.

⁹ Видети пројекте и предлоге Саше Срећковића, који се чувају у документацији друштва „Извор“ и доступни су јавности.

није довољно користила, а о њему ће више речи бити у радовима посвећеним разради концепције о *етничкој математици*.¹⁰

Одбацивање идеолошких диктата у научним истраживањима.

Једна од примарних сврха етнологско-антрополошке науке јесте управо препознавање и декодирање (јединствених) идејних система и одговарајућих вредносних, идеолошких и културних образаца, уочених иза привида неразмрзивих разноликости (као што је, на пример, случај са *масовном културом* као глобалним идеолошким обрасцем).¹¹ Оваква врста декодирања најзначајнијих идејних система који уобличавају стварност такође је неопходна да би се спречила могућност манипулације несвесним примаоцима одговарајућих идеолошких диктата. Другим речима, веома погрешно би било раније наметнуте образце (у условима владавине тоталитарног титоистичког режима), који су били присутни у српској етнологији, некритички заменити идеолошким премисама глобалног тоталитарног система, који такође захтева „идеолошку подобност“ и који се најчешће терминолошки означава одредницама „западњачка надидеологија“, „мондијализам“ или „глобализам“, „нови светски поредак“ итд.¹² Прихватање ових идеолошких премиса у етнологско-антрополошким радовима и истраживањима утиче на деформисање посматрачке перспективе, која је у овим околностима – дакле – најчешће искривљена и једнострана, без фокусирања суштинских и горућих проблема.¹³ Таква схватања, у новим друштвеним околностима, можемо назвати и *конзервативним*, јер су релативно ретка међу етнологима млађе генерације и заснована су на диктатима базичне западњачке идеологије и одговарајуће масовне културе – као израза (невешто прикриваног) тоталитарног духа, у општим размерама преовлађујућег током друге половине 20. века.¹⁴ Оваква схватања су најчешће супротстављена најновијим

¹⁰ Видети у опширној студији насталој на бази магистарске тезе (И. Тодоровић, *Анализа митских сагледавања улоге и значаја српског народа*, Библиотека Одељења за етнологију и антропологију, Београд 2000), која би требало да буде објављена током ове године (И. Тодоровић, *Митска истина Срба*). У вези са сродном проблематиком видети и поглавље *Математика у етнологији* у: Бојан Жикић, *Антропологија Едмунда Лича*, Посебна издања Етнографског института САНУ 43, Београд 1997, 47-58. О математици (као „науци о правилима и законитостима“) у ширем контексту видети у: Kit Devlin, *Matematički gen*, Plato, Beograd 2001.

¹¹ Видети: И. Тодоровић, *Масовна култура као идеологија – на примеру Србије*. Овај рад је презентован на Научној трибини Етнографског института САНУ 29. новембра 2004. и требало би да буде објављен у Гласнику Етнографског института САНУ LIII (Београд 2005).

¹² Видети студије Александра Зиновјева *Велика прекретница – критика западне хегемоније*, Наш дом, Београд, 1999. и *Запад – феномен западњаштва*, Наш дом, Београд 2002 и Ноама Чомског, *Светски поредак, стари и нови*, Студентски културни центар, Београд 1996.

¹³ На овом месту треба нагласити да постоје и сасвим другачија тумачења проблематике разматране у овом раду – базирана на дијаметрално супротним полазиштима. Из ових (различитих) посматрачких углова научну објективност у етнологско-антрополошким радовима не угрожава западњачко-мондијалистичка перспектива већ управо инсистирање на оним полазиштима која негирају ову перспективу.

¹⁴ Видети „Ватикан“ *западњаштва* у: А. Зиновјев, *Велика прекретница – критика западне хегемоније*, 51-55.

стремљењима (базираним на ширем приступу) и посматрачким перспективама које на другачији начин сагледавају приоритете и основне проблеме на нивоу савременог српског друштва.¹⁵ На овом месту можемо приметити и то да се у савременим околностима уочава извесна врста генерацијског јаза између етнолога-антрополога старије, средње и млађе генерације, при чему се уочава да су етнологи средње генерације (који су комплетно школовање завршили у периоду бивше СФРЈ, у условима наметања комунистичко-марксистичке доктрине) у великом броју некритички прихватили идеолошке премисе западњачке надидеологије,¹⁶ често наступајући (у својим радовима и дискусијама) са становишта „западоида“,¹⁷ тј. протагониста и пропагатора њених идејних начела.¹⁸

Укључивање перспективе теолошке антропологије.

У истом контексту, такође, треба скренути пажњу на неопходност вредновања, тј. укључивања теолошких аспеката и теолошке антропологије у оквиру глобалне етнолошко-антрополошке науке (у складу са иницијативом Александре Павићевић),¹⁹ с обзиром на то да је до сада ова димензија културне стварности у српској етнологији била потпуно запостављена. Наиме, православно-хришћански аспект српске цивилизације је кључан за одређење српске културе и етноса, и у том смислу му треба посветити посебну пажњу. Другим речима, није само претхришћански контекст оно што сачињава и одређује традиционалну српску духовну културу, нити је могуће посматрати и истраживати савремене процесе у којима учествује један народ без одличног познавања идејног контекста који представља једну од базичних одредница његове културе и етничког идентитета. Без увида у овај аспект културне стварности доносе се – најблаже речено – фрагментарни и неистинити закључци.

Интензивирање палеоетнолошких и етногенетских истраживања.

Такође, посебно пада у очи и чињеница да су у савременој српској етнологији у потпуности запостављена етногенетска и палеоетнолошка истраживања. Тако се дефинитивни судови о удаљенијој прошлости препуштају другим наукама, које без етнолошко-антрополошког контекста, наравно, не могу доћи до свеобухватних решења, односно до одгонетања базичних семантичких кодова ранијих култура. На пример, уколико се истраживање древних култура Лепенског Вира и Винче препусти искључиво археологији, никада се не може

¹⁵ Видети, рецимо, радове Александре Павићевић и Гордане Благојевић.

¹⁶ Шире сагледавање овог феномена (уз навођење одговарајућих примера) захтева засебну студију, фокусирану на проблематику проучавања историје српске етнологије.

¹⁷ Видети *Западоид* у: А. Зиновјев, *Запад – феномен западњаштва*, 38-42.

¹⁸ Постојање „сукоба међу генерацијама“ у ранијем периоду може се илустровати, рецимо, примером негативне рецензије коју је Драгослав Антонијевић дао на рад Ивана Ковачевића из 1987. године; видети рецензију Д. Антонијевића у: И. Ковачевић, *Однос размене и дара у савременом свадбеном ритуалу*, Етноантрополошки проблеми 2, Београд 1987, 41.

¹⁹ Видети рад Александре Павићевић *Идентитет етнологије и (не)оствареност антропологије*, који је штампан у овом Зборнику.

доћи до задовољавајућих и свеобухватних објашњења, до каквих се долази уз примену етнолошко-антрополошког приступа који – уз увид у одговарајући археолошки и историјски контекст – подразумева уношење низа нових посматрачких перспектива.²⁰ Ускостручни приступ лишава се могућности компаративног повезивања древних култура са митско-обредним кодовима, мотивима и социјалним обрасцима, добро познатим и простудираним у оквиру етнолошко-антрополошке науке. Интердисциплинарно повезивање сазнања из различитих области науке (уз нужно прихватање одговарајућих законитости и ограничења оваквог приступа) доводи до могућности конкретизације сазнања, тј. до превазилажења вештачких препрека када је реч о проблемима везаним за давну прошлост.²¹

Унапређење организационих аспеката и координације етнолошко-антрополошких истраживања и институција.

Следећа изузетно битна одредница, везана за приоритете српске етнологије, јесте побољшање организационих аспеката и координације различитих етнолошких институција, као и интензивирање издавачке делатности, тј. повећање броја етнолошких часописа, књига и едиција. У вези с тим тужно делује чињеница да резултати дугогодишњих етнолошких истраживања остају недоступни научној јавности и читав низ година након завршетка одговарајућих студија. На тај начин се директно цензурише и негира огроман научни труд, чиме се посредно фалсификују и истине до којих се дошло овим истраживањима. Поред тога, појавило се мноштво нових радова, студија и иницијатива које су наишле на изузетно слаб или никакав одзив етнолошке научне јавности, што је озбиљно довело у питање и само постојање те јавности као меродавног тела и полигона за активну и добронамерну размену идеја и мишљења, односно – као покретача нових друштвених и интелектуалних токова. И недостатак сарадње између етнолошких институција изузетно је уочљив и константан проблем. Овај недостатак (конкретне) сарадње представља узрок многих административних проблема који онемогућавају нормалан и несметан развој науке, односно праведну расподелу научних звања и титула – у складу са одговарајућим нормама и временским ограничењима. Такође би требало спровести студију о структури етнолошких институција, у свим њиховим димензијама, са нагласком на разматрању *структуре моћи* у етнолошким институцијама (од које, по свему судећи, зависи реализација низа конкретних и практичних питања). Исто тако, интересантно је и питање политичког ангажовања етнолога-антрополога, а сасвим сигурно и ова проблематика захтева засебну, широко конципирану студију. На претходно изнесене ставке свакако се надовезују и проблеми везани за изузетно лошу материјалну и егзистенцијалну ситуацију многобројних

²⁰ Видети: И. Тодоровић, *Значење сакралне архитектуре Лепенског Вира*, Гласник Етнографског института САНУ XLIX, Београд 2000.

²¹ У вези с овим питањем видети рад Драгослава Срејовића *Етнологија, археологија и антропологија данас*, Гласник Етнографског института XLI, Београд 1992. О истој проблематици је видети и у раду Александра Палавестре у овом Зборнику.

етнолога, чије плате (и поред научне компетентности) најчешће не задовољавају ни најосновније животне потребе.²²

Табу теме. Идеолошка, методолошка и друга ограничења и проблеми.

Идеолошки подобна етнологија.

У овом раду је неопходно скренути пажњу и на бројне методолошке и идејне проблеме са којима се суочава савремена српска етнологија. У вези с тим, пре свега је потребно суочити се са неопходношћу елиминисања табу тема у етнологији, почев од оних које су настале као резултат идеолошких утицаја и које су у непосредној вези са диктирањем смерница, тј. са уобличавањем приоритета независно од реалних потреба. У овом смислу, велика опасност прети од латентног наметања концепције о савременом српском научном раднику као о идеолошки подобном бирократи чија је делатност сведена на распон између тзв. „научног туризма“ (отићи у иностранство на међународни научни скуп са "идеолошки подобним" радом) и „научног спорта“ (написати што више радова – није важно каквих и по могућности што краћих – како би се сакупио што већи број бодова). У духу оваквих тежњи је и наметање српским етнологима сценарија таворења у идеолошки некоректним и превазиђеним „истинама“ и теоријским концептима (уз напомену да се многи етнологи не би сложили са овом констатацијом), који су настали на бази преузимања готових образаца западњачке надидеологије или претходно доминантног социјализма, као два најзначајнија тоталитарна идеолошка система глобалног карактера, посебно утицајна током друге половине 20. века.

Паралелна етнологија.

Неопходно је скренути пажњу и на чињеницу да су многи кључни етнологско-антрополошки проблеми скрајнути (представљајући извесну врсту табу тема) у време владавине комунизма у СФРЈ. С обзиром на то да је, практично, прећутно било забрањено бављење одређеним проблемима везаним за етногенезу и порекло Срба (као и разматрање многих недоумица из ове области етнологије)²³, улогу школованих етнолога-антрополога – када је реч о овој проблематици – преузели су аматери (тј. заинтересовани разних образовних профила) различитог степена образовања и стручности, што је условило појаву читаве једне разгранате, *паралелне науке*. У вези са квалитетом радова и валидношћу закључака ових аутора треба, пре свега, имати у виду чињеницу да су њихова дела наглашено неуједначене вредности, али да се у њима исто тако могу пронаћи изузетно упућујуће информације и смернице (које се не смеју

²² Видети пројекат Саше Срећковића „Од 'ескапизма' до нових облика културне адаптације“, који је приложен директору и руководству Етнографског музеја у Београду.

²³ Видети: П. Милосављевић, н. д, 536-537.

пренебрегнути) – и поред неодговарајућег научног апарата и методолошког приступа, као и других пропуста.²⁴

Провинцијски синдром.

Затим, овде је неопходно указати и на постојање тзв. провинцијског синдрома у српској етнологији-антропологији, односно на схватања појединих етнолога-антрополога да једини исправан пут представља слеђење теоријских и идеолошких образаца и праваца утемељених на Западу.²⁵ Наиме, оваква схватања полазе од становишта да се одређени закључци и приступи могу верификовати и прогласити валидним тек у оквирима *западњачке парадигме* (уз игнорисање свих осталих). Рецимо, у овом контексту би ауторова теорија о постојању универзалних структура мишљења [које се – на синониман начин – манифестују у различитим културним (ритуалним и митским, језичким и логичким) феноменима]²⁶ могла бити проглашена веродостојном једино од стране одређеног „ауторитета са Запада“, потпуно неvezано за предочену грађу и доказе, тј. за конкретне чињенице које су сасвим приступачне и доступне домаћим истраживачима. У претходно наведеном смислу може бити посебно упућујућа и илустративна (готово комична) ситуација везана за настанак структурализма и одговарајућег научног метода – која представља само један од многобројних сличних случајева. Наиме, као што је познато (и као што признаје и сам К. Леви-Строс) – много пре „откривања“, тј. промовисања структурализма на Западу (што је дефинитивно утицало и на његову глобалну промоцију у читавом научном свету) – у Русији је био у потпуности формулисан и примењен (са одговарајућом методолошком строгошћу и математичком прецизношћу) овај приступ од стране руског научника – фолклористе Владимира Пропа.²⁷ Тако К. Леви-Строс наглашава да је са чуђењем установио како постоје читаве реченице које су практично исте у његовом и у Проповом делу, а за које зна да нису преписане.²⁸ Међутим, посебно интересантно у свему овоме јесте да се то догодило практично *неколико деценија* након формулисања и промовисања приступа који можемо назвати структуралистичким (или боље – *структурним*) у Русији.²⁹ У овом смислу можемо навести и примере (у светлу одговарајућих доказа практично смешних) теорија, формулисаних на Западу, о касном ступању Словена на историјску позорницу (из непознатог правца) и у делове Европе у којима се данас налазе, као и игнорисање чињеница о прастаром пореклу српског етнонима (о чему сведоче Плиније, Птоломеј, Страбон, Прокопије, Фредегар, баварски

²⁴ Видети у: И. Тодоровић, *Митска истина Срба*.

²⁵ У дискусијама – током научних скупова – често се наилази на овакав начин мишљења.

²⁶ И. Тодоровић, *Ритуал ума*, поглавље VIII.

²⁷ Видети: V. Prop, *Morfologija bajke*.

²⁸ K. Levi-Stros, *Struktura i forma*, у: V. Prop, *Morfologija bajke*, 217.

²⁹ По, донекле изнуђеном, признању самог К. Леви-Строса, дело В. Пропа завређује „израз дубоког поштовања једном великом открићу које је за четврт века претекло покушаје које су други, а међу њима и ја, вршили у истом правцу“ (исто, 238).

географ итд.)³⁰ и изузетно документоване теорије о подунавско-балканској прапостојбини Словена, коју заступају најзначајнији слависти (Трубачов нпр.).³¹

Неопходност фокусирања на најзначајније и најконкретније савремене проблеме и опасности.

Поред тога, оно што је у овом тренутку посебно уочљиво представља чињеница да се пред очима савремених етнолога одвијају масовна страдања Срба у околним земљама, односно на границама српског етничког простора. Свако ко се оглуши о овако непосредну угроженост српског народа у савременим околностима (апсолутно невезано за националну припадност истраживача), сасвим сигурно поседује озбиљан етички и професионални недостатак. Затвореност етнолога-антрополога у „куле од слонове кости“ и затварање очију пред изузетно тешком ситуацијом у којој се налази српски народ данас представља, у сваком случају, веома неадекватну, необичну и – на први поглед – несхватљиву појаву. Изненађује да се – у односу на актуелну ситуацију – изузетно мали број радова етнолога-антрополога у Србији (у односу на друге сродне научне дисциплине) бавио овом проблематиком. Другим речима, у ситуацији када се у околним државама забрањује српски језик (преименује му се назив), српска црква (хапсе се представници Српске православне цркве), као и физичко постојање и национално изјашњавање Срба, готово гротескно делује бављење другим темама и проблемима, јер су поништени основни обрасци људскости, односно – негира се право на постојање, језик и културу читавог једног народа.³²

Проучавање етнолога, етнoлошких институција и етнoлошке научне јавности.

И на крају – проучавање етнолога, етнoлошких институција (уз одговарајућу структуру моћи) и етнoлошке научне јавности свакако представља један од приоритета етнoлошко-антрополошке науке у Србији. Уосталом, од структуре етнoлошке научне јавности зависи и квалитет бављења овом науком, односно – од тога зависе и базични услови за истраживање, као и презентовање и објављивање резултата. Уколико не постоји подстицајна научна атмосфера (строго дистанцирана од науке као идеологије), сасвим је свеједно „да ли су радови генијални или ступидни“, с обзиром на то да одзив неће бити одговарајући. Илустрације ради, у контексту непосредног и учесничког посматрања и разматрања опште ситуације у српској етнологији можемо уочити

³⁰ Видети у: И. Тодоровић, *Митска истина Срба*, поглавље IX, 4. О сродној проблематици видети, на пример, у радовима М. Будимира, Р. Новаковића, Н. Жупанића, П. Ј. Шафарика итд.

³¹ Видети: Олег Николаевич Трубачев, *Языкознание и этногенез славян, Древние славяне по данным, этимологии и ономастики*, Вопросы языкознания 4 и 5, 1982; О. Н. Трубачев, *Этногенез и культура древнейших славян*, Москва 1991. Такође видети и радове Б. А. Рыбакова, неоспорног научног ауторитета који недвосмислено подразумева и доказује чињеницу да је прадомовина индоевропске цивилизације управо балканско-подунавски простор; видети рецимо: Б. А. Рыбаков, *Язычество древних славян*, Наука, Москва 1981, 147.

³² Видети, рецимо, сведочанства у: Svetozar Livada, *Етничко чишћење – злочин столећа*, SKD „Prosvjeta“, Zagreb 1997.

неколико посебно упечатљивих и (са становишта стварања подстицајне научне атмосфере) штетних образаца понашања (најчешће заступљених на научним скуповима), који су заживели у пракси и које – следећи формулацију психолога Е. Берна – можемо назвати „играма“³³, односно – скривеним трансакцијама „које се приближавају врло одређеном, предвидљивом исходу“³⁴ и које се базирају на некоректним мотивацијама.³⁵

Завршни осврт.

И на самом крају, можемо закључити да се савремена етнолошко-антрополошка наука у Србији суочава са бројним изазовима везаним за актуелни друштвени тренутак који је у многим аспектима *граничног карактера*. Другим речима, етнологи-антрополози у Србији суочавају се са појавама као што су: нестанак традиционалне културе која је – у (структурно) незнатно измењеној форми – егзистирала током претходних хиљаду година; наметање нових културних образаца глобалног карактера; покушаји уништења и маргинализације (од стране других етничких група, а с обзиром на то да се српски етнос налази на раскршћу цивилизација) основних постулата српске културе итд. У оваквим околностима неопходно је одлучно суочавање са истински реалним приоритетима савремене етнолошко-антрополошке науке у Србији и деловање у складу с њима. Без ових увида, општа слика која се добија има, малтене, гротескни карактер, с обзиром на несразмерност у односу на кључне културне и друштвене околности. Другим речима, у овом тренутку је неопходно непосредно сучељавање са реалним глобалним процесима, а не (сасвим неадекватно) бављење безначајним и споредним темама и појавама. Западњачка идеологија са планетарним претензијама – непосредно повезана са масовном културом глобалног карактера³⁶ – намеће сопствене културне и егзистенцијалне обрасце, док – с друге стране – нестаје традиционална култура са изузетно дубоким коренима. Усред свега тога налазе се конкретни људи са конкретним судбинама,

³³ Међу оваквим обрасцима понашања првенствено треба издвојити „игре“ које се најчешће срећу на научним скуповима: *припремљени критицизам* (без читања или слушања рада „нападач“ има припремљену критику), *игра интелектуалне надмоћи/Вујаклија* (етнолог доказује своју супериорност тиме што користи стране речи које се изузетно ретко користе и могу се пронаћи само у речницима страних речи и израза), *постмодернистички дискурс/засењивање простоте* (нападно набрајање „најновијих теоријских продора“ из САД и Западне Европе), *урбани занос/сеоска утеха* („урбани“ етнологи са презиром одбацују релевантност истраживања сеоских подручја; етнологи из унутрашњости величају значај своје области и с презиром ниподаштавају „теоретичаре“ и „фразеологе“) итд. Упоредити са „играма“ о којима говори психолог Е. Берн у својим делима (*Koju igru igras?*, Ne & Vo, Libretto, Beograd, 1998; *Šta kažeš posle zdravo?*, Ne & Vo, Libretto, Beograd 1999). Наравно, ово је само један илустративни осврт, док комплетно сагледавање предочене проблематике захтева широко конципирану студију.

³⁴ Е. Берн, н. д, 44.

³⁵ „На површини је видљиво да је у питању скуп трансакција које се обнављају, често на идентичан начин, уз привидну веродостојност иза које се крије права мотивација“. Е. Берн, н. д, 44.

³⁶ Видети у наведеним радовима А. Зиновјева и И. Тодоровића.

а већина статистика говори у прилог закључка о изузетно тешкој ситуацији у којој се налази просечни становник Србије. Несуочавање са реалним разлозима базичних проблема српског друштва и Србије представљало би знак одсуства и елементарног поштења и научне зрелости.

Ivica Todorović

**Priorities of Contemporary
Ethnology/Anthropology
in Serbia**

Key words: basic tasks and priorities, new directions and approach, taboo-subjects, ethnology/anthropology in Serbia, materialization.

Today, for ethnology/anthropology in Serbia, of special importance are: to intensify ethnographic research of traditional culture, to initialize projects in applied ethnology (revival of villages, preservice, renew and promotion of traditional culture and balance of population density in Serbia), to focus on Serbian ethnicity (understudied in previous projects), to appraise theological context and aspect of reality, to intensify ethno-genesis-like and paleo-ethnological projects, to re-develop organization and coordination within existing ethno-anthropological institutions, to face ideological obstacles and limitations, to overcome provincial syndrome, to pay more attention to harsh and bitter position of Serbs, their language and culture, to internally research ethnological institutions and scientific public opinion. We have to discuss all of the above issues, in order to assess traditional and contemporary cultural reality in Serbia, which should be the main task of ethnology/anthropology in the region.

Александра Павићевић

Етнографски институт САНУ
Београд

ИДЕНТИТЕТ ЕТНОЛОГИЈЕ И (НЕ)ОСТВАРЕНОСТ АНТРОПОЛОГИЈЕ

Промена етнолошких тема током последње две деценије двадесетог века, као и промена фокуса истраживања, сведочи о општим процесима трансформације друштва. „Глобализација“ у ужем смислу чини антрополошки приступ све актуелнијим, с тим што није постигнут консензус око дефиниције антропологије у оквиру друштвених наука. Решења овог проблема варирају од методолошког одређења антропологије као мултидисциплинарног приступа друштвеним феноменима до прихватања антропологије као својеврсне философије друштва.

Економски детерминизам у тумачењу друштвених појава, који је као врста научне догме карактерисао научне радове у периоду социјализма, наставља да опстаје и у време постсоцијалистичке транзиције. Иако током потоњег периода тежња за успостављањем континуитета са тековинама националне историје, као и критика социјалистичког друштвеног концепта, представља основу и политичких памфлета и научног мњења садржај функционалистичких оквира посматрања појава остаје непромењен. Једнодимензионално посматрање и тумачење појава иницирало је питање о томе да ли је антропологија уопште остварена. Ово ће бити приказано на примеру анализе концепта институције савременог родитељства.

Морам да на самом почетку нагласим да овај рад није резултат дужег и подробнијег бављења теоријом науке ни питањима научне методологије, већ је израз личних запажања до којих сам дошла вршећи истраживања у примарној области мога

Кључне речи:

етнологија,
антропологија, предмет,
метод, идентитет.

научног интересовања, које је до сада претежно било усмерено на проучавање полног морала, брака и породице. Желим, дакле, да овде изразим нека своја размишљања и недоумице у вези са идентитетом савремене етнолошке науке, њеним односом са другим научним дисциплинама, као и у вези са недостацима – у оквиру хуманистичких наука – преовлађујућег приступа тумачењу одређених феномена.

Основно запажање на задату тему тиче се све евидентније кризе идентитета хуманистичких наука које, следећи тренд времена чија је битна одлика унификација културних вредности, те брисање локалних специфичности, као да „узмичу“ пред све популарнијом „антропологијом“. Ова криза је оличена понајвише у предметној, али и у методолошкој дезоријентацији појединих дисциплина, те нижем вредновању њихових фундаменталних истраживања, и то не због тога што би она по дефиницији требало да претходе антропологији, него зато што их, као такве, одликује нижи степен општости, универзалности и применљивости. У оквиру етнологије ово доводи до запостављања теренских истраживања уопште, а посебно истраживања руралних предела, затим до занемаривања дескрипције, пренебрегавања историјског и различитих аспеката локалног друштвеног контекста. Овакво стање је свакако одраз свеprisутног процеса културне хомогенизације или, популарније речено, глобализације, али и давања предности, у оквиру научног дискурса, општем и глобалном у односу на појединачно и индивидуално што је управо супротно основним постулатима антропологије.¹ Овај проблем постаје посебно комплексан, када се има у виду чињеница да у научном мњењу не постоји консензус у вези са ближим дефинисањем и одређењем садржаја антропологије и њеног односа са другим дисциплинама.

Веома оперативан пример ове недоречености представља већ дуже времена оспоравано, ексклузивно „право“ које је присвојила етнологија, да као синоним за свој назив користи појам „антропологија“.² Ово право оправдавано је вишеструко, најпре примерима употребе ових термина у неким западноевропским и америчким научним круговима и институцијама, затим Леви-Стросовим виђењем фаза (етнолошког) истраживачког рада и, најзад, предметном блискошћу етнологије и антропологије.³ Овде бих се задржала само на последња два објашњења, јер анализа садржаја британске „социјалне антропологије“ и америчке „културне антропологије“ захтева много више

¹ Zagorka Pešić-Golubović, *Antropologija kao društvena nauka*, Institut društvenih nauka, Beograd 1967.

² Никола Ф. Павковић, *Антропологија/етнологија – наука о „другима“*, Гласник Етнографског института САНУ XLI, Београд 1992, 205-211; Загорка Голубовић, *Осврт, Антропологија и етнологија – једна или две научне дисциплине?* Гласник Етнографског института САНУ XLIII, Београд 1994, 225-228; Никола Ф. Павковић, *Поводом осврта „Антропологија и етнологија – једна или две научне дисциплине?“*, Гласник Етнографског института САНУ XLIV, Београд 1995, 326-330.

³ Никола Павковић, *Антропологија/етнологија – наука о „другима“*, 205, 206; Иван Ковачевић, *Историја српске етнологије II*, Београд 2001, 7.

простора него што га имамо, као и темељније познавање литературе из ових области.

Мислим да није потребно посебно наглашавати да се примарна одређења хуманистичких наука (овде мислим на етнологију, социологију, археологију, психологију и антропологију), по којима су се нпр. етнологија и антропологија бавиле проучавањем примитивних заједница и традиционалних облика друштвености, а социологија – проучавањем савременог, урбаног друштва, већ одавно не могу сматрати релевантним карактеристикама њиховог актуелног идентитета. Исто је тако давно постало јасно да се као *differentia specifica* појединачних дисциплина не може узимати предмет њиховог истраживања, што је у вези са чињеницом све већег преплитања сфера њиховог интересовања, као и са чињеницом да феномени друштва, културе и „људскости“ представљају њихов заједнички именоватељ.⁴ Дакле, уколико би се узела у обзир уска дефиниција назива антропологије, која – као што је већ речено чини један од основа поменуте етнолошке праксе, свака од дисциплина чији се предмет препознаје у том „заједничком именоватељу“ има подједнаке разлоге да се назове антрополошком. Чини ми се да у овом светлу треба размотрити и Леви-Стросову фрагментацију истраживачког процеса. Познато је да је у потоњој антропологија виђена као највиши ступањ једног истраживања, чији је циљ уопштавање резултата претходних фаза, те формулисање научних теорија. С обзиром на већ речено, морамо бити свесни и чињенице да, као таква, она не припада искључиво етнологији, јер, аналогно сугерисаном низу *етнографија-етнологија-антропологија*, можемо да уведемо и низ *социографија-социологија-антропологија, археографија, археологија-антропологија* итд.

Што се тиче метода, он представља тачку посебног преклапања етнологије и антропологије. Иако З. Голубовић у „преписци“ са Н. Павковићем методолошке карактеристике антропологије наводи управо као специфичност која је од етнологије разликује, истина је да се оне налазе управо у сржи етнолошке науке.⁵ *Field studies, life histories, case study* и *cross cultural study* представљају завештање које антрополошка наука дугује етнологији. О овим методолошким „позајмицама“, као и о све евидентнијем методолошком преплитању хуманистичких наука, сведочи и детаљ из једне социолошке студије, објављене 1989. године.⁶ У њој аутор, Ж. Папић, истиче као ново откриће социологије методолошку формулу „приватно јесте јавно“, која би требало да олакша сагледавање и тумачење проблема „женског питања“.⁷ Да ли тенденциозно или случајно, Ж. Папић је изгледа пренебрегла чињеницу да управо етнологија настоји да друштвене, дакле „јавне“ феномене тумачи на основу проучавања индивидуалног и приватног.⁸ Дакле, очигледно је да, покушавајући да ове научне дисциплине разликујемо на основу предмета или пак

⁴ Zagorka Pešić-Golubović, *Antropologija kao društvena nauka*, 12, 19.

⁵ Загорка Голубовић, *Антропологија и етнологија – једна или две научне дисциплине?*, 228.

⁶ Žarana Papić, *Sociologija i feminizam*, Istraživačko-izdavački centar SSO Srbije, Beograd 1989.

⁷ Исто, 76.

⁸ Никола Ф. Павковић, *Антропологија/етнологија – наука о „другима“*, 208.

метода, ипак остајемо на нивоу непостојеће конвенције о њиховим називима и терминологији. Предмет и метод јесу битне одлике њиховог идентитета, али не и њихове различитости. Остаје нам, дакле, још само приступ, који је и у студији З. Голубовић, у коме су формулисани постулати савремене антрополошке науке, истакнут као једини солидан основ разликовања поменутих научних дисциплина.⁹ На наведеном месту је истакнуто да антропологија тежи интеграцији друштвених наука, али и више од тога – она настоји да из постојећих икустава различитих наука сагледа тоталитет човека и његовог односа са друштвом и културом.¹⁰ Као таква, она представља „науку о целомитом човеку“¹¹, коју „одликује специфичан приступ и јединствени циљ: она проучава друштвене и културне појаве као свет који је човек створио и у коме остварује или не успева да оствари своју човечност. Због тога она прикупља такву аргументацију помоћу које ће моћи да објасни суштину човековог живљења, проучавајући различите форме, различита друштва и културе кроз које се он остваривао као људско биће“.¹²

Овакав „тотални“ приступ свакако чини солидну основу идентитета једне самосталне научне дисциплине, што савремена антропологија претендује да буде. Ипак, чини се да, без обзира на овакву темељну концепцију, она не одступа суштински од спорног Леви-Сторосог низа, уз поновљену опаску да је као таква остварива у свакој од поменутих наука. Остварење „тоталног“ или антрополошког приступа (или антропологије као тоталног приступа) зависи, наравно, на првом месту, од циља и концепата од којих креће појединачни истраживач, али и од његове способности да, не занемарујући фундаментални инструментариј своје дисциплине, као ни мултидисциплинарни приступ, види целину појаве коју проучава и факторе људскости у њој. Међутим, и у једном и другом случају је проблем у томе што таква антропологија углавном није остварена. Она је сведена на неоспорно плодан мултидисциплинарни приступ и њу свакако одликује далеко већи степен теоретичности него појединачне дисциплине, али мислим да с правом могу да констатујем да савремена антрополошка терорија (мислим на период од шездесетих година до данас) већ деценијама доследно остаје у равни једнодимензионалног посматрања и тумачења појава.

Проучавање човека и његових творевина и институција искључиво у контексту хоризонталног историјског протока времена не доводи до спознаје целине људске природе. Позитивистичка догма, која је већ дуго, као неупитна научна истина, „проткана“ кроз достигнућа хуманистичких наука, чини вертикалу људског постојања недоступном научном посматрању. Мислим да есхатолошка димензија времена, те људска тежња за апсолутом и за вечношћу, тежња да се савлада данас једина преостала тајна – тајна смрти – има далеко

⁹ Zagorka Pešić-Golubović, *Antropologija kao društvena nauka*.

¹⁰ Исто, 13.

¹¹ Исто, 17.

¹² Исто, 19.

доминантнији утицај на формирање садржаја институција друштва и културе него материјална основа њиховог постојања.

Друштвена теорија која је настајала у периоду социјалистичке изградње, а наставила да постоји не само током периода „изграђеног“ социјализма него и после њега, умногоме се заснивала на критици традиционалног друштвеног концепта, чији су сегменти тумачени искључиво њиховом друштвено-економском функцијом. Овакво детерминисање појава требало је да послужи као солидно оправдање изградње „новог“ човека и друштва, „ослобођених“ традиционалних система вредности, који су били виђени искључиво као функција друштвене заједнице. У овом смислу је прокламовано и начело слободног родитељства, које се може сматрати једним од централних подухвата социјалистичке политике у односу на породицу и у вези са којим ћемо овде изнети нека размишљања.

Процес постепеног повећавања људских слобода у домену планирања породице, који је практично отпочео после Другог светског рата, био је крунисан Уставом СФРЈ из 1974. године. Овим највишим законодавним документом прокламовано је начело слободног родитељства, односно слободе планирања породице која је била ограничена само гестационом старошћу од максимално 12 недеља, мада ни ово ограничење није имало апсолутну важност.¹³ Начело слободног родитељства подразумевало је:

- 1) право на слободу љубави,
- 2) право на контрацепцију (и стерилизацију),
- 3) право на зачеће,
- 4) право на прекид трудноће и
- 5) право на рађање детета,¹⁴

а носиоцима овог права сматрани су човек и жена у браку или ван њега. Занимљиво је споменути да је, према законима који су издавани до почетка либерализације абортуса, он био дозвољен само ради заштите здравља, док је новим законом абортус практично ускраћиван само ради заштите здравља. Овај принцип је садржан у основној одредници права слободног родитељства у поменутом уставу, где се каже да је „право човека да слободно одлучује о рађању деце“, те да се ово право може ускратити само ради заштите здравља.¹⁵

У оквиру друштвене теорије може се по питању планирања породице наићи на барем два становишта о суштини овог програма. С једне стране, оно се карактерише као демократско право појединца, без обзира на његово брачно стање, при чему се као неповредив принцип истиче немешање друштва и државе у ово интимно питање људског живота. У складу с тим, како се на једном месту

¹³ Miroslav Lalović, *Kontrola rađanja putem abortusa*, Stanovništvo 3-4 za 1976, 1-4 za 1977, Beograd 1977, 211-238, 216; Mira Alinčić, *O planiranju porodice u SFRJ sa pravnog aspekta*, Stanovništvo 3-4 za 1976, 1-4 za 1977, Beograd 1977, 157-174, 157.

¹⁴ Олга Цвејић-Јањић, *Правни аспекти екстракорпоралне фертилизације*, Анали Правног факултета у Београду 5, Београд 1986, 480-488, 480.

¹⁵ Miroslav Lalović, н. д, 212.

наводи, политика би требало да стимулише „нормално рађање ослобођено од ограничења која му у савременом друштву намећу економски, социјални и психиолошки чиниоци и без притиска хедонизма и његове новије варијанте конзумеризма. Рађање треба да има позитивне ефекте не само на обнављање становништва, него и на унутарпородичне односе и на личност.“¹⁶ На истом месту је истакнуто и то да „никаква политика не може дати право држави да се меша у најинтимније проблеме људи као што су они у вези са рађањем“.¹⁷ Ако се, међутим, има у виду садржај већине тумачења овог проблема, постаје јасно да је планирање породице, у ствари, пропагирано као програм са јасним циљем, који је много реалније било дефинисати као смањење рађања него као „слободно одлучивање“ о њему.¹⁸ Тако у научној литератури наилазимо на веома јасне ставове: да „реализација уставног права о слободном одлучивању и рађању, значи пут ка ниском рађању“,¹⁹ да је „наталитет који ће обезбеђивати просту репродукцију основни циљ популационе политике“,²⁰ да светска демографска јавност планирање породице види као једини начин превазилажења кризе изазване брзим порастом становништва после Другог светског рата,²¹ да ослобађање већег броја деце омогућава жени и мужу веће стваралачке слободе и подстиче друштвену еманципацију жена,²² те да је „планирање породице усмерено ка превазилажењу стихијског карактера репродукције чиме се ова функција породице ставља под посредну контролу друштвене заједнице.“²³ Поред оваквих тумачења, неретко се наилази и на критику институција традиционалне културе које „делују у правцу успоравања пада наталитета“, па се у том смислу сугерише деловање које би довело до промене „философије живљења у складу са савременим нормама.“²⁴ Савремена норма била је, дакле, просто обнављање становништва, за које се сматрало да је „примерено материјалним могућностима и духовним потребама“ савременог човека.²⁵

¹⁶ Милош Мацура, *Претпоставке, начела и циљеви*, Зборник радова „Проблем политике обнављања становништва у Србији“, Демографски зборник САНУ књ. 1, Београд 1989, 229-251, 236.

¹⁷ Исто, 242.

¹⁸ Jagoda Klauzer, *Jedan aspekt ocenjivanja potrebe za populacionom politikom u Jugoslaviji*, Stanovništvo 1-2 za 1968, Beograd 1969, 5-35, 29, 30.

¹⁹ Јанез Малачич, *Смиривање прекомерног рађања – резултат развоја и/или индуциране транзиције*, Демографски зборник САНУ књ. 1, Београд 1989, 297-312, 308.

²⁰ Живота Ђорђевић, Гордана Матковић, *Резиме дискусије о проблемима политике обнављања становништва у Србији*, Демографски зборник САНУ књ. 1, Београд 1989, 375-390, 383.

²¹ Gordana Todorović, *Stavovi stanovništva o veličini porodice i abortusima planiranja*, Stanovništvo 3-4 za 1976, i 1-4 za 1977, Beograd 1977, 175-190, 175.

²² Марко Младеновић, *Преображај породице у Југославији*, Анали Правног факултета у Београду 5-6, Београд 1969, 551-574, 561.

²³ Anđelka Milić, *Preobražaj srodničkog sastava porodice i položaj članova*, у: Anđelka Milić, Eva Berković, Ruža Petrović, *Brak, porodica i domaćinstvo*, Institut za sociološka istraživanja Filozofskog fakulteta u Beogradu, Beograd 1981, 135-168, 160.

²⁴ Живота Ђорђевић, Гордана Матковић, н. д, 385.

²⁵ Исто, 383.

Рестрикција породичног наталитета сматрана је изразом већих духовних слобода и свести о обавези свесне репродукције и њених консеквенци.²⁶

Већ на први поглед постаје јасно да су овакви ставови били безмало у супротности са реалном ситуацијом пораста животног стандарда (и материјалних могућности) који је и био један од прокламованих циљева модернизацијских процеса. Исто тако, ни рапидно повећање броја намерних побачаја, који никако нису могли бити сведочанство „освешћености“ савремене репродукције. У савременом и, у намери, „демократском“ југословенском друштву рађање троје, четворо и више деце никако није било равноправна животна опција, а оправданост наведених визија доведена је у питање и чињеницом да се друштво већ половином осамдесетих суочило са све интензивнијим процесом депопулације. Нереалним су се показала и предвиђања хармонизације породичних односа и разотуђења личности, за које се очекивало да буду резултат бољих услова живота – омогућених путем планирања, односно смањења броја чланова породице.²⁷

Политика планирања породице и идеја слободног родитељства биле су уобличене у покрет слободног родитељства, који се код нас почео развијати између два светска рата. Носиоци првих организованих активности у оквиру овог покрета, педесетих година двадесетог века, биле су женске организације за које је изградња родитељства на модерним основама била саставни део друштвене еманципације човека и његовог ослобађања од свих видова експлоатације, укључујући ту и ону која се одвијала унутар интимне животне сфере.²⁸ У оквиру потоње, човека је требало ослободити свих врста принуде које су до тада управљале његовим животом, што се у случају родитељства односило на „принуду“ (неограниченог) рађања, *љубави* (мој курзив), као и традиционалне форме (брака) за коју је родитељство најчешће било везано.²⁹ Модерни концепт родитељства заснивао се, као и већина догми модерног друштва, на критици традиционалних образаца. Планирана „транзиција родитељства“ – од традиционалног ка модерном – требало је да омогући његову „рехабилитацију“, засновану на принципима индивидуализације и побољшања квалитета живота.³⁰ Родитељство је у традиционалном контексту виђено као „улога“, „конформизам“ и „тегобна жртва“, а у модерном – као „емоција“, „лични избор“ и „извор

²⁶ Vojislav Đurić, *Neki uzroci „atomiziranja“ porodica poljoprivrednika*, Sociologija sela 19-20, Zagreb 1967, 52-64, 59.

²⁷ Мирјана Рашевић, *Ка разумевању абортуса у Србију*, Београд 1993, 24; Nevenka Petrić, *Društveno-politički aspekt planiranja porodice u Jugoslaviji*, Stanovništvo 3-4 за 1976 и 1-4 за 1977, Београд 1977, 147-157, 152, 155.

²⁸ Исто, 147.

²⁹ Marina Blagojević, *Roditeljstvo i fertilitet*, Србија деведесетих, Institut za sociološka istraživanja Filozofskog fakulteta u Beogradu, Београд 1997, 12; Anđelka Milić, *Teorijski i empirijski okvir za istraživanje preobražaja porodice u jugoslovenskog društvu*, Domaćinstvo, porodica i brak u Jugoslaviji, Institut za sociološka istraživanja Filozofskog fakulteta u Beogradu, Београд 1981, 3-76, 9.

³⁰ Marina Blagojević, нд, 12, 48.

задовољства.³¹ Мост између ових „крајности“ требало је да буде процес индивидуализације, односно, процес у коме, по дефиницији, „различитост индивидуа одређује њихово (не)родитељско понашање.³²

Испоставило се, међутим, да избор (не)родитељског понашања у савременом југословенском друштву није показао знатне индивидуалне различитости. Стога се мора признати да овакво оштро супротстављање елемената, који се и у традиционалној и у савременој реалности родитељства преплићу творећи његову битну карактеристику, те затварање очију пред чињеницом да је управо у модерном друштву дошло до радикалне унификације ставова о (не)рађању, ствара сумњу у објективност социјалистичке друштвене теорије (или наведених аутора). Једноставније речено, поново се долази до већ поменуте констатације да је модерни концепт родитељства подразумевао ниске репродуктивне норме, те да није узимано у обзир да „лични избор“ појединца може бити и неограничено рађање.

Индивидуализација родитељства је, осим *свесне и планиране репродукције*, односно, *отворености ка неродитељству*, подразумевала и разбијање табуа о идеалном добу за рађање, промену става о улози деце и односу према њима, као и начелно одвајање родитељства од брака, што је значило подршку ванбрачном рађању, али и „алтернативним облицима родитељства“.³³ Традиционалистички ставови, по којима се брак склапа због деце која дају смисао животу, истакнути су као примери потпуног одсуства индивидуације. Томе је супротстављен став о детету као извору задовољства, који је, по мишљењу наведеног аутора, био ексклузивна одлика модерне родитељске оријентације.

Расправе о односу и одликама традиционалног, односно, савременог родитељства често су се задржавале и на појму *жртве*, који се, могло се закључити из већ наведених дихотомија, показао као једна од битнијих тачака разликовања ових модела. Тако се на једном месту, на основу емпиријске грађе, тврди да постоје три типа родитељства: екстремно жртвујући – карактеристичан за традиционалну вредносну оријентацију, умерено жртвујући – који одликује хетерогену вредносну оријентацију и модерно родитељство – фокусирано на дете као извор задовољства и индивидуалног раста.³⁴

Оно што се у овој подели мора приметити јесте чињеница да се у њој практично међусобно искључују жртвовање и задовољство. Испада, наиме, да у првом и другом моделу нема задовољства, а са у трећем нема жртвовања. Међутим, чини се да реалност никако није тако оштро подвојена. Свако родитељство подразумева постојање и жртве и задовољства. Квалитет односа родитеља и детета може бити рефлексивна разлика ова два параметра, али и

³¹ Исто, 48.

³² Исто, 12, 67.

³³ Исто, 12, 46, 87.

³⁴ Исто, 159.

рефлексија доживљаја жртве (као и задовољства) – која представља несумњиво највећу разлику између ове три орјентације.

Мислим да се с правом може рећи да се највећи недостатак научног разматрања родитељства и осталих проблема у вези с њим налази у доследном, скоро догматском социологизму. Из њега произилази и *leit*е мотив изложених тумачења, а то је да је жеља за рађањем нешто што је подвргнуто друштвеној норми о пожељности, која је умногоме заснована на економским потребама друштва. Не негирајући у потпуности истинитост оваквог запажања, мора се ипак приметити да је оно због једностраности горњих тумачења добило карактер полуистине. Наиме, није ни теоријски узета у обзир могућност да (неограничено) рађање буде плод личне, слободне, економски недетерминисане жеље, а родитељство – не само добровољна жртва, већ и жртва која представља извор задовољства. Епитет *слободне* добила је само жеља за нерађањем или за рађањем оноликог броја деце (читај: максимално двоје) који ће родитељску жртву свести на неопходни минимум. Поред тога, просто се намеће опаска да условљеност друштвеним нормама о пожељности или било којим другим није ексклузивна одлика само традиционалног друштвеног концепта. Овакве норме, што је уосталом већ поменуто, постоје и у модерном друштву. Но, за контекст ове расправе можда најбитније запажање тиче се чињенице да се у наведеним радовима, као и у широј литератури са којом сам упозната, религијски фактори репродукције не помињу уопште или се помињу само узгред, као једна од одлика репродукције у традиционалном друштву. Генерално неупуштање у владајуће религијске догме њихово непознавање и, свођење на обичајност, те материјалистичко тумачење појава, резултирало је поменутом једнодимензионалношћу у тумачењу друштвених феномена. Међутим, желим овде да изнесем тезу да је управо вертикална димензија људског постојања, оличена у специфичној духовности и неупитној (лаичкој) вери, имала доминантну улогу у формирању садржаја институција друштва и културе, док је, опет, специфична друштвено-економска организација – као карактеристика хоризонталне, историјске равни – постојала упоредо (налик на координатни систем), представљајући само материјални оквир људске егзистенције.

Елементи друштвене теорије, који су овде изнети, углавном се налазе у студијама из области социологије и социјалне антропологије. Као такви, они су имплицитно уграђени и у савремену етнологију, те се често, као подразумевани налазе између редова етнолошких радова.

Ова констатација нас враћа на полемику изнету у првом делу рада и на питање о остварености антропологије, било као самосталне научне дисциплине, било као приступа, односно финалне фазе појединачних научних истраживања. Имајући у виду све што је до сада речено, морамо бити свесни да ће сваки научни приступ, ма како га ми назвали, остати недостатан без увида у вертикалу људског постојања. Мислим да би овај увид могла да омогући теолошка антропологија,³⁵ као врста подсећања на чињеницу да је наука настала као

³⁵ Теолошка антропологија се као предмет налази у наставном програму Теолошког факултета Српске православне цркве. Садржај овог предмета чини упознавање са православном

потреба за одговором на темељна питања људске егзистенције и да само онај научни концепт и онај појединачни истраживач који у својим парцијалним истраживањима бива овим руковођен „има право“ да понесе епитет антрополошког, односно да се назове антропологом.

Aleksandra Pavićević

Identity of Ethnology and Unfeasibility of Anthropology

Key words: ethnology, anthropology, subject, method, identity.

The main argument of this paper is that there is an identity crisis in all Liberal Arts and Sciences: unification of cultural values and fading of locally specific features contribute to the general retreat in front of the more popular “anthropology”. The crisis is evident in subject-and methodological disorientation of certain disciplines that are valued less; these disciplines usually lack generality, universality and applied perspectives. Within ethnology, this leads to disregard of fieldwork in general (especially of rural areas), overlook of description, historical and various local social contexts. This particular condition is a reflection of globalization and the scientific movement that gives advantage to general instead of particular and individual – which is in opposition with the basic postulates of anthropology. This problem becomes especially difficult since the scientific community has no agreement on anthropology’s designation and relations to other sciences. A total approach should be, according to some definitions, *diferentia specifica* of anthropology, and this makes a solid basis for identity of every independent scientific discipline, including anthropology. However, the fulfillment of the total anthropological approach depends on the aim and concept of the particular researcher, and his ability to grasp the entire observed phenomenon. Unfortunately, this kind of anthropology was not materialized: it was reduced to multidisciplinary approach that gave some results, but which has stayed within one-dimensional interpretation.

философијом и, уопште, са философским разматрањима човека, културе, друштва и људскости, утканим у православну догму. С обзиром на то да се и православна мисао развијала упоредо са развојем хришћанске цивилизације, мислим да би научна дисциплина и појединци који претендују на звање антрополога морали у свој научни дискурс да уврсте и ова знања. Овим, свакако, не би требало да буду искључени и слични садржаји религијских система, историјски и географски блиских изучаваној култури.

Илдико Ердеи

Одељење за етнологију и антропологију
Филозофски факултет
Београд

„ОЧИ ЗЕЛЕНЕ КАО ДОЛАРИ“ – АНТРОПОЛОГИЈА ПОТРОШЊЕ У СРБИЈИ У ТРАНЗИЦИЈИ¹

Рад се састоји од три дела. У првом су приказане најважније поставке савремене антропологије потрошње, и указано је на важност реконцептуализације кључних дисциплинарних појмова – попут културе – што је било неопходно да би се потрошња повезала са етнолошко-антрополошком сазнајном мрежом. У другом делу је пажња фокусирана на могућности тематизовања потрошње у контексту постсоцијалистичке транзиције, а у завршном делу рада је, у најкраћим цртама, изложен истраживачки програм ауторке.

Као и већина теоријских приступа, перспектива и тематских интересовања потеклих са Запада, а који су током развоја србијанске етнологије/антропологије „запљускивали“ њене обале и/или обликовали њен терен, занимање за истраживања потрошње стигло је на ове просторе са значајним закашњењем.² Крајем седамдесетих година 20. века, када су објављена два кључна дела за установљење модерне антропологије потрошње – „Свет добара“ Мери Даглас и Барона Ишервуда³ и „Разликовање – критика

Кључне речи:

антропологија, потрошња,
постсоцијалистичка
трансформација,
модернитет, етнографија.

¹ Текст је резултат рада на пројекту „Проблеми културног идентитета становништва савремене Србије“, број 1644, који је у целости финансиран од стране МНЗЖС РС.

² О овој динамици у основним цртама говори Иван Ковачевић у раду објављеном у овом Зборнику.

³ Mary Douglas and Baron Isherwood, *The World of Goods, Towards an Anthropology of Consumption*, Routledge, London-New York 1996.

друштвене основе укуса“ Пјера Бурдијеа⁴, у савременој западној антропологији текао је процес теоријског формулисања позиција постструктурализма и интерпретати-визма, припремајући терен за постмодернистичка преиспитивања антрополошке епистеме. У то време у домаћој етнологији је, у нимало благонаклоном окружењу за тај подухват, тек откриван и примењиван структурализам левистросовске и личовске провенијенције. Током осамдесетих година 20. века, које су у свету представљале деценију институционалног установљења антропологије потрошње и покретање теоријски провокативних и значајних питања текстуализације истраживачких пракси, односно „писања културе“, као и довођење у питање могућности објективног сазнања, у Србији су, у теоријском и методолошком смислу, доминирали структуралистички и семиотички приступи и њихова примена на најразноврснијим материјалима – од материјалне културе до ритуала, митова и бајки. Међу овим радовима постоје и они који би из садашње перспективе могли бити сврстани у домен изучавања антропологије потрошње (радови који описују и нуде објашњења феномена прекомерне потрошње или моде и потрошње уопште), али – баш као и на Западу – овде је реч о семиолошким истраживањима функције и значења „система објеката“, која су претходила установљењу онога што Д. Милер назива „самосвесном антропологијом потрошње“.⁵ Да би се остварио значајан помак у односу на претходне теоријско-методолошке приступе, није било довољно само „легитимисати“ нову истраживачку област, ма колико очигледно било у којој мери је реч о теми која је жива, провокативна и релевантна како за друштво у целини, тако и за свакодневни живот тзв. обичних људи, који су традиционално представљали фокус интересовања антрополога. Захват који је требало учинити да би се омогућило сазнајно интегрисање истраживања потрошње у језгро дисциплине било је проблематизовање, преиспитивање и редефинисање концепта културе. То, наравно, није била новина у дисциплини, с обзиром на то да су промишљања и преиспитивања овог појма обележила све важне епистемолошке и теоријске помаке у антропологији. У овом случају доведено је у питање схватање културе као „систематичне хармонизоване целине, која је подразумевала дељене и стабилне системе веровања, знања, вредности или скупове пракси“. Оваква идеја културе дуго је опстајала у дисциплини, а на њу су ослоњене функционистичке, структурално-функционистичке и структуралистичке теоријске концепције.⁶ Ова идеја о, у основи, хомогеном концепту културе развијала се у много варијанти, али у правцу који је, насупрот боасовској визији културе као *сталног креативног процеса*, претпостављао (и наглашавао) фиксираност, кохерентност и „заокруженост“ културе. Таква концепција културе постављала је реалност изван домаћаја појединаца и ван

⁴ Pierre Bourdieu, *Distinction*, Routledge and Kegan Paul, London 1984.

⁵ Сажет преглед радова који би се, широко схваћено, могли сврстати у истраживања потрошње у србијанској етнологији дат је у раду И. Ердеи, *Потрошња и идентитети у савременој Србији – народне представе о богатству и сиромаштву*, Традиционално и савремено у култури Срба, Посебна издања Етнографског института САНУ 49, Београд 2003, 173-196.

⁶ Nagel Rapport, Joanna Overing, *Social and Cultural Anthropology – The Key Concepts*, Routledge, London and New York 2003, 94.

њихових могућности да, делујући као активне индивидуе, на њу утичу и мењају је. Криза репрезентацијских теорија значења, која се у антропологији јавила током осамдесетих, довела је у питање схватање појединаца који „делују несвесно у складу са базичним структурама широко дељених значења“ и поново ставила у центар испитивања и теоријске артикулације улогу активних појединаца у обликовању значења које се схвата као стални ток што се увек изнова ствара, као процес коме су својствене „поетика, креативност, индивидуалност, инконзистентност и контрадикција“.⁷

У овај ток размишљања уписане су и концептуализације потрошње, материјалне културе и културе, које су током осамдесетих учинили Даниел Милер и Арјун Ападураи. Они културу, материјалну културу и потрошњу схватају као *процес* унутар кога (и уз чију помоћ) се друштвени односи објектификују и чине видљивим и конкретним. У дефиницији материјалне културе као „процеса узајамног конституисања људи и ствари“, кроз који се одређују, испољавају и мењају друштвено и културно успостављене границе, Милер наглашава процесуални и дијалектички аспект овог односа.⁸ Кроз интеракцију људи и ствари конституишу се „класе“ предмета, људске групе, и установљавају се њихови значењски односи. У оваквој перспективи могуће је посматрати на који начин границе између „света особа“ и „света ствари“ постају флексибилне и пропусне, а подржава се управо истраживање процеса интеракције међу њима. Штавише, у новијој литератури, у различитим дисциплинама од антропологије, когнитивне психологије до филозофије и културне теорије, видљиво је настојање да се препозна и изучава отелотворено значење („embodied meaning“), кроз које се повезују концепти и праксе, или – у случају материјалне културе и потрошње – форме предмета и његова значења, која у предмет „уписују“, кроз процес употребе и манипулације, друштвене групе и активни, креативни појединци.

Концепт потрошње у антропологији – продори и отпори

Потрошња као теоријски концепт, али и као облик друштвене праксе, била је током формативне декаде антрополошког изучавања потрошње (осамдесетих година 20. века) предмет „антипатије“ која је била инспирисана различитим разлозима. С једне стране, традиционалистички оријентисана антропологија, ослоњена на холистички, нефрагментаран и стабилан концепт културе, видела је потрошњу, како је то формулисао Данијел Милер, као „израз губитка културе“ и „претњу антрополошком предмету проучавања“.⁹ С друге стране, у оквиру постмодернистичких приступа изучавању културе, потрошња се посматра као један од најбољих показатеља стања савременог друштва, а

⁷ Исто, 96.

⁸ Daniel Miller, *Artefacts and the meaning of things*, у: Tim Ingold (ed.), *Companion Encyclopedia of Anthropology*, Routledge, London 1994, 396-419.

⁹ D. Miller, *Consumption Studies as the Transformation of Anthropology*, у: D. Miller, (ed.), *Acknowledging Consumption, A Review of New Studies*, Routledge, London and New York 1996, 264.

концептуализује се као високоиндивидуализовани и ирационални чин, заснован на буђењу и одржавању жеља и фантазија, као својеврсна „технологија селфа“.¹⁰ У оваквом виђењу није било места за традиционални оквир антрополошких истраживања – друштво и културу. Сазнајни простор је био додатно оптерећен теоријом о рационалном избору, у оквиру које је претпостављано постојање апстрактне, „рационалне индивидуе“ која одлуке доноси руководећи се принципом утилитарности и на основу рационалних калкулација о економској добити. Овакав приступ доминирао је у економији која је у то време сматрана неприкосновеним академским оквиром за изучавање потрошње. Мери Даглас, пионирка теоретизовања потрошње у савременој антропологији указала је на то да се претпостављена „утилитарност“ увек практикује у јасно одређеном друштвеном и културном контексту, те да је она одређена скупом претпоставки о руководећим вредностима у некој култури. Стога се, сматра она, и добра и потрошачи и активност потрошње морају вратити у свој „природни“ контекст – контекст друштвеног процеса у коме ће добра заиста почети да доприносе реалној, стварној рационалности потрошача. Јер, сматра М. Даглас, веома је рационално да је човеку потребан тангибилан универзум, доступан чулима, а та доступност мора бити означена неким видљивим ознакама.¹¹ Кроз дефинисање потрошње као интерсубјективног, друштвеног и културног чина и праксе омогућено је да се она повеже са стандардном антрополошком сазнајном перспективом, која је у центар истраживања постављала изучавање друштва и културе. На тај начин су антрополози заинтересовани да истражују значењске односе које људи успостављају са светом роба масовне потрошње, могли да развијају теоријске претпоставке о потрошњи као културној чињеници и о њеној улози у обликовању, испољавању и промени друштвених односа.

Захваљујући концепту потрошње и изучавању потрошње у друштвеним наукама, унутар овог истраживачког поља остварена су бар три теоријска „добитка“ или помака:

1. **Померање од изучавања структуре и система објеката као аутономних система значења ка изучавању односа између људи и ствари, и активне улоге појединаца у обликовању културе и социјалних односа кроз процес „узајамног конституисања“ људи и ствари (Милер).** Ово је омогућило померање од изучавања питања „структуре“ ка помнијем истраживању и објашњавању активног деловања појединаца у производњи и преобликовању културних значења и социјалних односа („agency“). У основи овог теоријског помака стоји дуга традиција антрополошке концептуализације односа људи и ствари, која повезује радове класика као што су Б. Малиновски и М. Мос са савременим истраживањима И. Копитофа, А. Ападураија, М. Стратерн, и А. Вајнер. У овим истраживањима се кроз испитивање процеса размене и даривања и подробније ситуирање тих процеса у различите друштвене и историјске контексте, доводи у питање оштра граница између ових

¹⁰ Упоредити, на пример: Mike Featherstone, *Consumer Culture and Post-Modernism*, Sage 1990.

¹¹ Mary Douglas and Baron Isherwood, н. д, IX.

категорија, и наглашава се њена флексибилност, променљивост и – нарочито – осетљивост за различите културне контексте.

2. **Унапређење сазнајног потенцијала који постоји у предметима материјалне културе.** Ово се односи на превазилажење ограничења које постоји када се елементи материјалне културе посматрају као језик и изучавају и објашњавају по угледу на функционисање језика.¹² Епистемолошка критика изједначавања предмета материјалне културе са елементима „језика“ наглашава да је, за разлику од других система комуникације (попут, рецимо, говорног језика или музике), у случају материјалне културе и потрошње реч о објектима који поседују конкретну, „опипљиву“ материјалност и трајност, из којих проистичу њихова посебна, „перформативна значења“. Када се ово има у виду, онда схватамо да предмети не црпе комуникациони потенцијал и значења само из своје уклопљености у шири круг предмета-знакова, већ и из квалитета материјалности (текстуре, мириса, укуса, стања и очуваности материјала) који не подлежу критеријумима „језичког“ структурирања. Другим речима, својства предмета која проистичу из усредсређивања на њихову конкретност, такође служе као основа за производњу и комуникацију значења и подједнако добро упућују на својства означених.¹³ Поред тога, кроз концептуализовање потрошње као симболичког и експресивног чина омогућено је да се „расцепкане“ области изучавања материјалне културе – становање, исхрана, одевање, украшавање – које је раније било уобичајено истраживати и објашњавати издвојено, сада изучавају као испољавање, у различитим областима и на различитим материјалима, једног (у мањој или већој мери хомогеног и културно условљеног) обрасца укуса који се исказује кроз обрасце потрошње масовних производа.
3. **Могућност да се кроз истраживање различитих облика потрошње, као елемената аутентичне културе модерности, превазиђу стандардне концептуалне дихотомије у друштвеним наукама и у антропологији, попут следећих: традиционално – савремено, урбано – рурално, локално – глобално, партикуларно – универзално, „суштински“ – „површно“ и слично.** Приступ у коме је могуће не само надићи концептуалне дихотомије, већ уважити њихово истовремено постојање у друштву које се схвата као засновано на контрадикцијама, даје наду да се етнологија и антропологија у Србији, снажније него што је то раније био случај, могу оријентисати ка истраживању и објашњавању самог искуства модернитета.¹⁴ Ово можда мора

¹² Основни елементи ове критике могу се наћи у радовима Д. Милера, Г. Мек Кракена, С. Лангер. Упоредити: D. Miller, *Mass Consumption and Material Culture*, Blackwell, Oxford 1987; G. Mc Cracken, *Culture and Consumption*, Indiana University Press, Bloomington 1988; Daniel Miller, *Consumption Studies as the Transformation of Anthropology...* 264-295.

¹³ Mc Cracken, н. д, 113-114.

¹⁴ Оваква оријентација подразумева упознавање са током и исходима бројних преиспитивања теоријског и епистемолошког наслеђа антропологије покренутих током осамдесетих, а организованих око питања „антропологије као културне критике“ (G. E. Marcus and Michael M. J. Fisher, *Anthropology as Cultural Critique, An experimental moment in the human sciences*, The

проћи кроз интерну дебату у дисциплини и међу њеним домаћим практичарима, пошто оваква позиција укључује неке «јеретичке» претпоставке у односу на прихваћене принципе западне логике и естетике. Сматрати, рецимо, да аутентичност културе почива на чињеници да она нема «корене» (или их намерно занемарује), да је креолизована, снажно оријентисана ка потрошњи добара масовне производње и да почива на неразрешивим контрадикцијама, можда делује као обеспокојавајући амбијент за истраживање, али је добра шанса за реартикулацију дисциплине, како би она постала друштвено релевантна и живућа, и како се не би претворила у музеолошку или архиварску пратећу науку неке од „великих“ дисциплина.¹⁵

Потрошња у процесу постсоцијалистичке транзиције

Друштвена трансформација након урушавања социјалистичког света у Источној Европи имала је као једно од својих највидљивијих обележја – промену географију потрошње. Наиме, карактер друштвене промене, која је оријентисана ка трансформацији превасходно планске економије у либерално тржишну економију, био је најизразитији у стварању што већег броја могућности за задовољење потрошачких жеља и потреба. Тако су лица градова, махом престоница држава Централне и Источне Европе, готово век након таласа европеизаторских реконструкција наново преобликована у духу принципа

University of Chicago, 1999/1986; у раду коришћен превод *Antropologija kao kritika kulture*, Naklada Breza, Zagreb 2003) и „етнографског писања“ (James Clifford and George Marcus, *Writing Culture*, University California Press, Berkley, Los Angeles, London 1986), а такође подразумева и њихову рецепцију и примену. Поред преиспитивања и редифинисања кључних концепата дисциплине, попут културе, традиције, теренског истраживања, етнографског писања и критичког потенцијала друштвене улоге и/или ангажованости дисциплине, оваква оријентација би била заснована на темељном увиду у чињеницу да етнологи/антрополози и њихови испитаници припадају истој сложеној целини унутар које постоји мноштво прожимајућих надлокалних, националних, регионалних и глобалних контекста, и који ствара могућност динамичније дијалогске ситуације у којој је, како кажу Маркус и Фишер, „испитаник уједно и коментатор света из кога долази етнограф“ (130). Ово признање – са великим епистемолошким последицама – да није могуће спровести, нити у једној од његових фаза, вредносно неутрално истраживање, и значај освешћене позиције истраживача и његово јасно позиционирање током спровођења истраживања и његове текстуализације, данас представљају део здравог разума дисциплине. Јасно је, дакле, да је „посматрач део онога што посматра“, или – да употребим једну поетичнију формулацију – да се „плесач не да одвојити од плеса“. Маркус и Фишер, говорећи о могућностима антропологије да се успостави као критика културе кроз истраживање алтернативних могућности, сасвим прикладно дијагностицирају савремено стање међуповезаности друштва које је, током деведесетих, само добило на интензитету: „Но, ми увиђамо да, противно идеји да у егзотичне културе треба напросто досегнути ради проналажења модела, многе алтернативе које оне нуде није могуће увозити, попут неке врсте технологије. Јапанци, Тонганци или Нигеријци не разликују се од нас апсолутно; свако успоређивање њих с нама покреће сложено пропитивање наших специфичних ситуација у савременом свјетском поретку у којему се повезаност међу друштвима мора унапријед претпоставити“ (137).

¹⁵ О важности антрополошког приступа изучавању искуства модернитета, и о етнографији модерности у: Daniel Miller, *Modernity, An Ethnographic Approach – Dualism and Mass Consumption in Trinidad*, Berg, Oxford, New York 1994.

каснокapиталистичке економске логике. Стране робне марке сада слободно приступају некада затвореним тржиштима, рекламни паноји су посејани по прилазима градовима, њиховим главним улицама и трговима, а маркетиншке кампање и агресивни адвертајзинг заузимају све више простора и времена у животу обичних конзумента. Укратко, као што први део наслова овог текста сугерише, потрошња је постала главни референтни оквир за артикулисање искустава, чак и тако деликатних и личних као што су естетске преференције и интимне преокупације. Успех је друштвено нормативизован, у складу са неолибералним вредностима, као могућност задовољења све већих потрошачких жеља, а мери се – пре свега – по степену пораста потрошачких могућности. Ово је могуће у амбијенту у коме се тржиште мења од контролисаног, за које је карактеристична ограничена потрошња, ка дерегулисаном, на коме постоји обиље различитих роба и теоријски неограничена могућност потрошње. Мада се у истраживању потрошње велики нагласак ставља на њено место и улогу у постсоцијалистичкој трансформацији, она ни у ком случају не представља новину за грађане бивших социјалистичких друштава, а о развијеним културама потрошње у социјализму постоји обимна литература у антропологији и друштвеним наукама.¹⁶ Будући да конзумеризам не представља новину у социјалистичким друштвима, кроз истраживање овог феномена могу се истраживати саме категорије „глобалног“, „локалног“, „западног“, „модерног“, „страног“ и „аутентичног“, онако како се јављају у друштвеном животу, да би се показало на који начин су ове конструкције историјски произведене и како настављају да се развијају као динамички оквир кроз који људи интерпретирају и разумеју промене на глобалном нивоу.¹⁷ Етнографска перспектива, односно усмереност на описивање и интерпретацију сложених и често контрадикторних чињеница свакодневног живота и њихово тумачење у сложеним контекстима, на различитим нивоима (локалном, регионалном, националном, интернационалном, глобалном), омогућава да се прикаже на који начин се транснационални процеси (попут постсоцијалистичке транзиције и/или глобализације) и њихови модернистички импулси и утицаји, одвијају у специфичним локалним срединама постсоцијалистичког света. Како постојећа истраживања показују, у свим постсоцијалистичким друштвима постоји јасна и видљива подела око односа према „модернизацијском пакету“ западњачког либерално-економског друштвеног модела. Ове поделе неретко чине окосницу друштвене поларизације и конфликта, али и поларизације у политичком спектру. Међутим, као што је то на више места до сада истакнуто, доток ових утицаја, мера и захтева за друштвеном променом и прилагођавањем, ствара јасно осећање и искуство прекида, отуђивања и губитка, што је значајно за изучавање даљег тока

¹⁶ Видети, на пример: Susan E. Reid and David Crowley, *Style and Socialism – Modernity and Material culture in Post-War Eastern Europe*, Berg, Oxford, New York 2000, као и радове следећих аутора и ауторки: Raymond Stokes, Sheila Fitzpatrick, Victor Buchli, Svetlana Boym, Caroline Humphrey и Katherine Verdery.

¹⁷ Jennifer Patino and Melissa L. Caldwell, *Consumers Exciting Socialism: Ethnographic Perspectives on Daily Life in Post-Communist Europe*, *Ethnos*, Vol. 67:3, 2002, 286-288.

културних процеса.¹⁸ Парадоксално, идентични процеси и утицаји истовремено омогућавају и ресурсе да се ово искуство превазиђе и да се стекне и гради свест о артифицијелности културе и друштва, насупрот претходно преовлађујућим примордијалним концептима о њима, заснованим на идејама „истости“, „топлине“ и „дубине“.

Два лица потрошње у транзицији/глобализацији – случај Србије

Значајна друштвена и економска промена која је у току производи друштвено раслојавање становништва у две доминантне категорије. Убрзани раст и развој и акумулација богатстава, са једне стране, производе убрзано осиромашење и глобалне проблеме на другој страни некадашњег друштвеног „еквилибријума“. Глобализација, као светски процес, у Србији се дешава истовремено са постсоцијалистичком транзицијом, а то искуство деле и остале земље бившег социјалистичког блока. Ово појачава и додатно усложњава хибридни карактер појава и процеса који се у Србији дешавају током протеклих 15 година и учествује у производњи парадокса којима су друштва у транзицији иначе бременита. На пример, чињеница је да све више знања о маргиналним групама и њихово све интензивније институционално организовање не производи, као што би се очекивало, њихов бољи друштвени положај, већ само пролиферацију другачијих, суптилнијих облика дискриминације и насиља, што Марина Благојевић документује на примеру тзв. женског питања.¹⁹ Такође, чињеница је да, бар у почетним фазама транзиције, свежи и претпостављено вредносно неутрални и „наднационални“ капитал заправо служи потврђивању традиционалних идентитета, а међу њима и националних.

У ситуацији радикално поларизованих друштава, и потрошња у постсоцијалистичкој транзицији поприма обележја лица бога Јануса. Како би се ближе одредили актери ових облика потрошње, као и њихови доминантни садржаји, пригодно је употребити метафоре из значењског оквира путовања, несталности и промене које Зигмунд Бауман користи како би одредио природу касног модерног искуства. Две супротстављене друштвене позиције он одређује као *туристе* и *вагабунде*.²⁰

☒ **„Туристи“ су привилеговани у кретању, узимају најбоље од могућности кретања, од мобилности.**

У контексту изучавања потрошње у постсоцијализму ово се односи на изучавање оних друштвених група које представљају „добитнике транзиције“ и њихових животних стилова. На овом нивоу се могу пратити продор масовне потрошње и

¹⁸ Видети: Daniel Miller, *Modernity, An Ethnographic Approach...*; Gediminas Lankauskas, *On 'Modern' Christians, Consumption, and the Value of National Identity in Post-Soviet Lithuania*, *Ethnos*, Vol 67:3, 2000, 320-344.

¹⁹ Марина Благојевић, *Мапирање мизогиније*, (текст у рукопису).

²⁰ Zygmund Bauman, *Turisti i vagabundi*, u: Vladimir Vuletić (prir.), *Globalizacija, mit ili stvarnost*, *Zavod za udžbenike i nastavna sredstva*, Beograd 2003, 251-273.

процес производње потрошачких потреба, кроз обећање бескрајног одложеног ужитка, као и потрошња западне, луксузне робе. „Туристи“ се крећу у свету „неограничених могућности“, створеном кроз мноштво нових потрошачких избора, а унутар кога функционишу ексклузивне институције потрошачког друштва: модне ревије и медијска модна арбитража, сајмови луксузних роба (аутомобили, ентеријер), ексклузивни шопинг центри и редизајниране брендиране продавнице у главној улици, „ин“ друштвени догађаји – попут премијера и промоција. Истраживачима је могуће да испитују потрошачку моћ и формирање укуса нове економске и друштвене елите, као и културалне процесе помоћу којих се конструишу и мењају идентитети социјалних група у друштву у превирању. Медији дају посебан замањак овом процесу „стилизације живота“ (lifestyle), представљајући се као врхунски ауторитети у процесу „производње“ идентитета и одређених животних стилова, кроз часописе, серије и ТВ емисије. У овом свету доминира идеја „с чим си, такав си“, која илуструје моћ коју у савременом свету тржиште и робе имају у обликовању личних и групних идентитета.

ⓧ **„Вагабунди – они који не одлучују о свом кретању, присилни мигранти, избеглице“.**

Ово искуство обухвата „тамнију страну“ потрошње: оне који не могу да се укључе у нормативне оквире, дискурсе и праксе потрошње по моделу западног капитализма. „Свет вагабунда“ укључује незапослене, маргинализоване, сиромашне, избегле и прогнане, оне који живе на ивици егзистенције. Истраживачи заинтересовани за ову широку популацију могу истраживати стратегије преживљавања „губитника транзиције“ – људи који живе од сакупљања и прераде отпада, оних који живе од социјалне помоћи и дечјих и хранитељских додатака или оних који су, у недостатку адекватне државне политике, препуштени „бриколирању“ у сфери неформалне економије.

Сусрет Запада и Истока²¹ и њихових пословних култура

Имплементација принципа западне тржишне економије отворила је питање приватизације државних и друштвених предузећа. Овај процес представља простор унутар кога се може истраживати веза између економских процеса и друштвених представа о њима, које у извесним случајевима могу довести до културног, али и реалног друштвеног конфликта (добар пример за ово представљају јавне расправе о приватизацији фабрике минералне воде „Књаз Милош“ из Аранђеловца, као и друштвене поделе и надметање малих акционара у процесу акцијске приватизације ове фабрике; поред тога, илустративан и симптоматичан је случај јавне дебате око приватизације ланца продавница Ц-

²¹ Када у тексту употребљавам термине Запад и Исток, као и одреднице српски или словеначки капитал, подразумевам да је реч о дискурзивним конструкцијама, о приписаном скупу карактеристика, а не о суштинским, априорним својствима – било култура и друштва, или капитала. Ово такође подразумева да је реч о појмовима чија су значења и употребе у друштвеним наукама и хуманистици вишеструко проблематизовани. Стога ове појмове – у објашњеном значењу – у тексту пишем курзивом.

маркета). Значајну улогу у преношењу и примењивању западњачких модела пословања имају и нови предузетници, као они који развијају другачију бизнис културу.²² Занимљиво је пратити улогу невладиних организација, нарочито у локалним срединама, као оних које посредују у имплементацији развојних пројеката и програма, те истраживати начин на који се ти пројекти прилагођавају социо-културним специфичностима локалних средина. Поред наведених тема, за истраживање су изазовни и неки специфични случајеви приватизације предузећа, као што су, рецимо, знамените и култне кафане, које представљају традиционална средишта локалног друштвеног живота и чије се нестајање, односно претварање у још један униформан културни простор, доживљава као „нестајање аутентичности“ домицилне културе и њено „утапање“ у безличност савремених форми. Овакви процеси економске трансформације били су у неким случајевима (на пример, у Београду – када је једна од кафана у центру града претворена у коцкарницу) повод за артикулацију културалног отпора. Мобилизација друштвених група око отпора приватизацији места са карактеристичном локалном „аромом“ била је изражена и у анонимним прогласима, али и у новинским текстовима и јавним протестним скуповима, какав је, рецимо, био онај поводом наговештаја да би се могла приватизовати кафана „Знак питања“, споменик културе и једна од знаменитости урбане прошлости и боемске садашњости Београда. У случајевима као што су ови могуће је истраживати културне концептуализације процеса транзиције, приватизације, тих савремених социо-економских процеса који постају, врло налик на период хладног рата, симболичко поље за репрезентацију конфликта, на коме се могу означавати „савезници“ и „непријатељи“, „наши“ и „њихови“, и у коме се, у крајњој линији, може повући линија између „нас“ и „њих“.

Тржиште као културни конструкт, наратив или дискурс

Посматрање тржишта као простора који је културно конструисан и обликован кроз утицај самих потрошача и њихове потрошачке праксе представља значајно другачију концептуализацију тржишта у односу на претходне периоде, када је оно виђено као средство путем којег се одвија завођење и манипулација потрошача схваћеног као марионета у рукама свемоћног тржишта. Не само да се већи значај придаје могућности аутономног деловања потрошача у односу на «анонимне силе» тржишта, већ се сматра да потрошачи имају значајну улогу у обликовању тржишних „наратива“. Наиме, продавнице, простори размене и трговине имају своје наративе у којима битно место заузимају сећање и искуство потрошача. Потрошачки простори се

²² Домаћа антрополошка литература о новим предузетницима и њиховим стратегијама развоја, као и о улози културних концептуализација у покретању и вођењу нових послова, тек је у зачетку. Видети: Vesna Vučinić-Nešković, *East-West Business Encounters in Serbia and Montenegro: How Serbian Repatriates from the West Experience their Present Business Environment – a Case Study*, Sociologija, Vol. XLV, No 3, Beograd, Jul-Septembar 2003, 263-288; Илдико Ердеи, *Богатство у транзицији – концептуализација богатства на примеру два књажевачка предузетника* (рукопис, у припреми за штампу).

производе дискурзивно, материјално, релационо, интерактивно.²³ Стога се савремена истраживања потрошачке културе не ограничавају на истраживање одвојених светова потрошачких роба и потрошача, већ настоје да превазиђу ову концептуалну дихотомију кроз проучавање односа међу њима.

Тржиште се може посматрати као део говора кроз кога је друштво репрезентовано и кроз који се може разумети. Дискурзивна конструкција тржишта се може посматрати као говор друштва о самој себи. Дobar пример овог односа може се наћи у јавном говору о приватизацији великих друштвених предузећа за која се у јавности одомаћио израз *српске фирме*, када је тржиште концептуализовано као оно које је јасно етнички одређено, а концепт културе који се употребљава у аргументацији да *српске фирме* остану у *српским рукама* открива схватање културе као ограничене, затворене, изнутра хомогене, фиксираних и непроменљиве целине која ће бити „упропаћена“ дотоком не страног, већ „туђег“ капитала. Претпоставке о „етничком идентитету“ капитала, које су чиниле основу аргументације у дискурсу о приватизацији Ц-маркета (у овом случају дискурс је укључивао развијање страха према *словеначком* капиталу и ослањао се на друштвене конфликте из недавне прошлости) и „Књаза Милоша“, директно противрече претпостављеном хомогенизирајућем учинку капитала, и указују на важност проучавања локалних значења која се придају претпостављено вредносно неутралним чињеницама.

Алтернативе западном капиталистичком економском моделу

Још један од парадокса постсоцијалистичке транзиције у Србији јесте чињеница да су до нас много пре корпоративног капитализма стигле друштвене артикулације отпора који се према њему развија. Но, иако су манифестације антиглобалиста и алтерглобалиста (као, на пример, међународни Дан непотрошње крајем новембра) у србијанском друштву увелико маргинализоване појаве, оне ипак подсећају на могућност и важност постојања економских и друштвених алтернатива начелима неолибералне економије. У овај скуп истраживачких тема могли би се уврстити оснивање и функционисање различитих облика комуналних економија, попут женских задруга које у Србији организационо подржава једна женска невладина организација (Асоцијација за женску иницијативу – АЖИН), затим *ad hoc* иницијативе које се залажу за етичку потрошњу и бојкоти појединих произвођача или роба које нису у складу са етичким нормама појединих удружења или група (на пример, бојкот препарата који се тестирају на животињама или оних роба које производе корпорације зарађујући на минимално плаћеном раду жена и деце из трећег света, протести против ношења природног крзна или генетски модификоване хране).

1. Приводећи крају овај преглед могућих истраживачких тема и проблема у области потрошње у постсоцијалистичкој Србији, покушаћу да скицирам, у

²³ Louise Crewe, *Geographies of Retailing and Consumption: Markets in Motion*, 7, Progress in Human Geography 23, 2003, 352-362.

основним цртама, лични одговор на питање које стоји у наслову овог скупа. Будући да је учесницима упућено питање о перспективама етнологије и антропологије у овом веку, сажето ћу навести елементе сопствене, саморodne истраживачке оријентације, без икакве намере и амбиција да она послужи за ма какво нормативизирање дисциплине у будућности. С обзиром на то да предмет овог рада представља оцртавање перспективе антрополошког истраживања потрошње у постсоцијалистичкој транзицији у Србији, дужна сам да нагласим да сви наведени елементи једног личног истраживачког етнoлошко-антрополошког програма заправо јесу произашли из фокусирања на специфичности истраживања потрошње.

2. **Проучавање свакодневног живота** – усредсређеност на минуциозно изучавање друштвеног и културног контекста, са пуном свешћу да – како би рекао Клифорд Герц – „ђаво лежи у детаљима“
3. **Неопходност терена за етнoлошко-антрополошки сазнајни подухват**, а терен је овде схваћен као особит начин сазнајне праксе, који се користи за производњу искуствене евиденције, а не као било која одређена просторна дестинација. У тако концептуализованом терену, подједнако се вреднују „удаљена села“ и виртуални простор – уколико производе ваљану и речиту искуствену евиденцију. Као производ тако схваћеног теренског рада добијамо етнографију, теоријски освешћену и на контекст осетљиву, која у проучавању глобалних феномена нужно укључује симултано истраживање различитих простора и инстанци важних за објашњење проблема, тзв. *multisited ethnography*.²⁴ Концепт етнографије који имам на уму је концепт „посткритичке“ етнографије.²⁵
4. **Легитимација проучавања „аутентичних култура модерности“** (Д. Милер)²⁶. Уместо инсистирања на проучавању културног континуитета

²⁴ О концепту „multisited ethnography“ (вишелoкацијске етнографије) и о примени овог метода на конкретан случај производње и рецепције домаћих сапуница у једном селу у Горњем Египту, видети у: Lila Abu-Lughod, *The Interpretation of Culture(s) after Television, Representations*, No 59, Special Issue: The fate of „Culture“: Geertz and Beyond, 1997, 109-134.

²⁵ „Посткритичку“ етнографију одликују значајни епистемолошки, теоријски, и етички помаци у односу на ранији период. Како истичу Маркус и Фишер, пропитујући основе и услове производње знања и експериментишући са начинима сазнавања и писања, антропологија је у време великих интелектуалних превирања и нестабилности великих експликаторних система, успела да очува сопствену виталност, „реконструира теренски рад, културално друго и сам појам културе као кључна питања у подручју етнографског приказивања. Непрестано супротстављајући познато са непознатим, етнографија на концу охрабрује радикално пропитивање тога што би требао бити крајњи досег њезине рецепције, или опћенито, сваког дјела друштвене знаности.“ (н. д, 190). Коначно, тзв. експерименталну етнографију аутори разумеју и као средство артикулације глобалних и локалних искустава, као „дисциплинирано средство емпиријског истраживања и писања који се упуштају у исте врсте расправа којима се баве западна умјетност и филозофија, но онако како се оне различито очитују у локалним и културално специфичним контекстима друштвеног живота, диљем свијета“ (исто, 192).

²⁶ Објашњавајући специфичност модерности као посебног друштвеног стања, Даниел Милер истиче везу између конституисања модерних субјеката, чије идентитете одликује нараста рефлексивност и процеси самоидентификације, и потрошачких пракси кроз које се у модерним

(„старо у новом“), проналажење простора да се истражи и објасни истовремено настојање да се успостави културни континуитет (као израз тежње за трансценденцијом) и настојање да се реализује прекид са прошлошћу и успоставе различити и променљиви модели понашања и размишљања (као израз тежње за пролазношћу и променом).²⁷

5. **Подробнија о освешћенија текстуализација истраживачке праксе** која ће покушати да успостави осетљиву равнотежу између текстуалне освешћености и теренске праксе и да надиђе тај, понекад антитетичан однос.
6. **Антропологија треба да остане верна једном делу свог традиционалног наслеђа – кроз настојање да истражује, документује и објашњава могућност постојања алтернатива доминатним друштвеним парадигмама и пројектима.** Осветљавањем ових, друштвено или културно

и постмодерним друштвима граде идентитети и конструишу различитости. Усредсређивање на искуства и праксе модерних субјеката, сматра Милер, „повлачи за собом неопходност изузетног обрта у пракси што ће имати импликације за антропологију. До сада се легитимитет заснивао скоро искључиво на претпоставци о постојању *'априорног'* – различитом пореклу или различитим обичајима и људима који су били предмет изучавања. Већ неко време је очигледно да ће овакав став према свету претворити дисциплину тек у грану историје, док се друштва све више конструишу кроз потрошњу уобичајених роба и идеологија, од кока-коле до феминизма. Оно што, међутим, етнографија модерности показује јесте да иста увезена роба може, кроз праксу потрошње, постати инструмент кроз који култура дефинише себе као специфичну. Управо кроз та средства Триниданђани, упркос економској зависности и транснационалним породицама, успевају да изграде изузетно јако осећање *'true true Trini'*. Све док су антрополози спремни да признају постојање *'апостериори'* аутентичности (артифицијелне аутентичности, ма колико ово звучало као оксиморон, прим. И.Е.), уместо да уважавају само *'априорну'* аутентичност, свет који се гради кроз потрошњу тражиће да буде предмет етнографије. Постоји још једна додатна предност ове нове антропологије, а она се састоји у чињеници да метрополске регије постају све егзотичније, тако да антропологија коначно губи своју *'primitivist bias'*. Сви смо једнаки када на дневни ред дође бизарни свет роба наново обавијен магичном привлачношћу“ (Daniel Miller, *Modernity, An Ethnographic Approach...* 312-313). У суштини, преокрет који, по Милеру, доноси етнографско изучавање модернитета, састоји се у указивању на чињеницу да су модерни субјекти свесни произведеног („*апостериорног*“) карактера својих идентитета, као и артифицијелног карактера друштва и културе унутар кога се ови идентитети производе, што имплицира много активнију улогу појединаца у стварању друштва и културе, промету значења, али и у проблематизовању друштвених и културних питања, што је раније био привилеговани посао научника. Данас није реткост да су истраживачи и актери културе заправо делови истог подухвата самоделифинисања и производње различитости, пројеката који се конципирају као одговор на оно што се доживљава као потенцијална претња глобалне хомогенизације.

²⁷ Постојање оваквих и сличних противуречности у култури документовано је и објашњено на више примера. Као што закључује S. Schama у историјској етнографији потрошње у Амстердаму, коментаришући истовремено присуство аскетизма и расипништва у низоземској култури 16. века, „супротстављени импулси су хармонично мирени у пракси ... није потребна нека посебна мудрост да се схвати да свет није био разапет између уздржавања и препуштања. Баш свако је могао да види да су ИСТИ ЉУДИ отелотворавали, у различито време, на различитим местима, вредности које су припадале њиховим несталним улогама“ (S. Schama, *The Embarrassment of Riches*, London, Fontana, 1987, 371, нав. по: Daniel Miller, *Modernity, An Ethnographic Approach...* 299).

различитих облика, антропологија ће доприносити релативизовању оних друштвених или културних структура које се често приказују као неизбежне, „природне“, „истините“ или „суштинске“, а заправо представљају творевине посебних друштвено-историјских околности и контекста – на пример, тржиште и либерална економија.

7. Заједно са овом врстом одговорности, требало би да као практичари дисциплине преуземо на себе још једну обавезу: да у презентовању јавне слике дисциплине јасније користимо све оно што се за нас као облик дисциплинарне праксе – овако плодотворно недисциплиноване – подразумева и што представља крхки али значајни консензус око основних теоријско-методолошких усмерења. Јавна слика дисциплине, па и представе које други имају о предмету етнологије и антропологије и о томе чиме би требало да се њени практичари баве, данас су, на жалост, далеко иза онога што етнологија/антропологија у Србији може да понуди на „тржишту“ идеја и концепција.

Ildiko Erdei

„Eyes Green Like Dollars“ – Anthropology of Consumption in Serbia During the Transition Period

Key words: anthropology, consumption, postsocialist transformation, modernity, ethnography

The paper deals with the anthropology of consumption in Serbia. It has three parts. In the first one, we present a brief review of the major assumptions underlying the anthropology of consumption. We find that there is a need for a reassessment and revision of the key issues of the discipline – for instance, the concept of culture, in order to correlate consumption with cognitive network of anthropology/ethnology.

The second part of the paper describes possible research and subject interests of the anthropology of consumption in Serbia during the post-socialist transition period. The last part of the paper states concluding remarks, and points out to the research interests and project plan of the author.

Мирослава Лукић Крстановић

Етнографски институт САНУ

ЧИТАЊЕ ПОПУЛАРНЕ КУЛТУРЕ:

музичке сцене у идеолошком промету

Подстакнута студијама популарне културе Инес Прице, Ивана Чоловића и Ивана Ковачевића, циљ анализе је да реактуелизујем овај феномен у етнолошкој науци. У теоријском и методолошком дискурсу феномени популарне културе су хетерогене, несталне и фрагилне категорије, што укључује и одговарајућу динамику истраживања. Анализа музичких сцена у Србији након 2000. године указује на блиску везу културних форми и идеолошких формација. Реч је о појавама које имају комплексан и амбивалентан карактер у оквиру глобалних кретања хетерогених стилова, али и као део специфичних околности једне антагонистичке и поларизоване политичке стварности. Шта о томе говоре њени протагонисти? Како се кроз јавну реч одвија промет између музике и идеологије?

Етнологија кореспондира са стварностима, а феномени популарне културе су део тих стварности. Ове појаве кроз научно зумирање јесу витални сегменти друштвених пракси, агрегати животних стилова у идентитетском промету, полигони у одмеравању политичких и економских моћи, тржишта симбола и чулних инсталација. Стога су се популарни производи – цинс, рокенрол, музичке звезде, ТВ серије, модни журнари, стрипови, рекламе и др. нашли као теме на научном репертоару протеклих деценија двадесетог века.

кључне речи:

популарна култура,
теорије, етнологија,
јавна реч, идеологије.

Покретне теорије

Популарна култура је у либерално оријентисаним научним круговима на Западу седамдесетих година 20. века постављена унутар модела моћи, односно на релацији доминације, отпора и потчињености. Ослањајући се на Бурдијеово дело *Distinction*, један број теоретичара смешта популарну културу, слично

пролетерској, у поље субординације класно подређених у капиталистичком друштву.¹ Међутим, поставља се питање: колико преклапања између друштвених класа и културних укуса, могу да се данас прецизно одреде и кроз какво искуство популарна култура пролази у земљама у транзицији.

Следећа карактеристика теорија подразумева да су се феномени популарне културе изједначавали са масовном културом. Са ескалацијом комуникационих достигнућа средином двадесетог века велики број појава је теоријски упакован у конструкцију масовне културе. На тај начин су социолози и антрополози поставили рез између елитне и масовне културе, при чему су „друштвену масу видели као циновски агломерат јединки скупљених независно од унутрашњих структура друштва – класе, породице“.² Јасно је да су такве теорије масовну културу довеле на руб апстракције, јер се изгубила свака хетерогеност, свдећи је на „покорену масу или атомизоване појединце“. Насупрот теоријама масовне културе, аналитичари популарне културе наглашавају да се људи не понашају као маса у којој су поравнане друштвене разлике, већ да се разноврсно групишу и стварају сопствене изборе културних припадности.³ Неки иду и даље, те подстакнути поновним ишчитавањем Емила Диркема виде овај свет као ми-групе *tribes*, емпатијске или емотивне заједнице итд.⁴ На Конференцији Европске асоцијације социјалних антрополога (EASA), ослањајући се на концепције субкултуралиста, анализирани су разноврсни феномени популарне културе управо као „фрагилни и хетерогени конгломерати“ више-мање произвољних избора елемената стилова различитих припадности у разноврсним ситуацијама.⁵

Читање популарне културе подразумева деконструкцију разноврсних пракси кроз структуре значења. Сви сегменти популарне културе могли су да се декодирају и конотирају на основу Сосирове парадигме – *испитивања живота знакова у друштвеном животу*.⁶ Значи, феномени популарне културе су успоставили семантичке позиције на релацији предмета, слике и текста. Теоријску абецеду поставили су Ролан Барт и Дик Хебдиц, који су стилове и моде довели у однос идеологија и хегемонија. Које се парадигме успостављају у читању популарне културе? Борба између различитих дискурса и дефиниција творца знакова и симбола јесте борба за њихово поседовање. Хебдиц и Барт

¹ Džon Fisk, *Popularna kultura*, Clio, Beograd 2001, 57.

² Edgar Moren, *Duh Vremena I*, Biblioteka XX vek, Beograd 1979, 12.

³ Dž. Fisk, н. д, 29, 203.

⁴ Michel Maffesoli, *The Time of the Tribes, The Decline of Individualism in Mass Society*, Sage Publications, London 1996, 6.

⁵ Издвојићу теме у оквиру *workshop Anthropological Relevance of Popular culture* EASA (модератори Rajko Muršič и Jochen Bonz): empathic community – progressive rock group (Wojciech J. Burszta), flyerspaces/technoscene (Anja Schwanhäußer), skater-scene (Michael Parzer), party-culture (Terézia Nagy), singing politics (Ines Prica), foreign dancers (Uri Dorchin), music events as narrative genre (Miroslava Lukić Krstanović); v. *Book of abstract, Face to face connecting distance + proximity*, 8th Biennial EASA Conference Vienna, September 8-12, 2004.

⁶ Luj Žan Kalve, *Rolan Bart*, Biblioteka XX vek, Beograd 1976, 68.

истичу идеолошки карактер знакова, али не у смислу политичких акција, већ као борбу кроз значења.⁷ Популарне културе функционишу по принципу сагласности са владајућим културама и идејама што успоставља хегемонију – „покретну равнотежу друштвених знакова“.⁸ Хебдиц своју теорију заснива на формулисању стила као *намерне комуникације, видљиву конструкцију и оптерећен избор*, постављајући га у међупростор *разних нивоа друштвене формације који се репродукују у искуству*.⁹ Инес Прица сматра да ширење културних модела/стилова има своје специфичности у битно различитом културном контексту домаће средине од означеног кода до специфичног искуства.¹⁰

Све до осамдесетих година двадесетог века популарна култура на просторима екс-Југославије није заузимала значајно место у научном дискурсу, док је у медијској сфери често кодификована кроз подобне или преступничке догађаје. Бављење феноменологијом модерне, популарне, масовне културе и омладинских поткултура добило је последњих двадесет година замаха посебно у социолошким, психолошким и антрополошким анализама. Рокенрол, нова фолк музика, цинс, поп музика, журке, дискотеке, концерти и фестивали постали су означавајуће матрице животних стилова и тиме релевантне теме истраживања. Значајна је и све присутнија ауторско-издавачко-преводачка делатност, која је домаћој научној заједници отворила нове странице теоријског читања друштвених и културних појава (подсећам да су приватне и универзитетске библиотеке обogaћене преводима дела К. Л. Строса, Р. Барта, Д. Хебдица и др.). Током осамдесетих година све је већа продукција текстова у часописима *Култура* и *Поткултура*, као и значајних студија: Андреја Потокара о панку, Милене Драгичевић-Шешић о неофолку, Ратке Марић о београдским шминкерима итд.¹¹ Како наглашава Р. Марић: „Истраживачи су тумачили показатеље, а медији су сведочили о стилским учинцима домаћих поткултура“.¹² Пред крај модерне популарна култура смело заузима своје место у етнолошком и антрополошком дискурсу. Издвајам следеће студије популарне културе: анализа *blue jeans*-а Ивана Ковачевића¹³, текст Ивана Чоловића о новокомпонованој

⁷ Инес Прица у теоријско методолошком оквиру својих истраживања тумачи Бартову, Хебдицову и Грамшијеву теорију, наглашавајући да анализа поткултура у Београду има одређене специфичности које нису директна копија постојећих теорија. Види: Инес Прица, *Омладинска поткултура у Београду, симболичка пракса*, Посебна издања Етнографског института САНУ 34, Београд 1991, 15-20.

⁸ Грамшијева формулација коју Хебдиц интерпретира. Види: Dik Hebdidž, *Potkultura: značenje stila*, Beograd 1980, 23-26.

⁹ Исто, 87.

¹⁰ Инес Прица, н. д, 18.

¹¹ О проучавању поткултура видети: Ratka Marić, *Potkulture zone stila*, Kultura, бр. 96, Beograd 1998, 9-13.

¹² Исто, 12.

¹³ Иван Ковачевић, *Легенда о настанку blue jeans-а у: Семиологија мита и ритуала II*, Етнолошка библиотека, Београд 2001, 62-75.

музици¹⁴ и књига Инес Прице о омладинским поткултурама у Београду.¹⁵ Да се ради о фундаменталним анализама указују следеће констатације:

1. У корпусу етнолошких радова о традицији-народу-селу појављују се теме о урбанизацији фолклора, митологизацији масовне културе и симболизацији поткултурних стилова;
2. Етнолошки прасак ових анализа заснован је на семиолошким и комуникацијским теоријским концептима, те се цинс доводи у парадигамтски контекст декодирања мита, садржај текстова новокомпоноване музике обликује се у модусе порука „опевања савременог свакодневног живота“, а омладинске поткултуре се посматрају као значењски системи стилова.
3. Ови радови су, такође, и истраживачки подухвати који уместо етнографије описа ради очувања грађе користе етнографију контекста ради тумачења.

Популарни жанрови су деведесетих година двадесетог века постали део синтагматског низа култура-политика-нација-свет, улазећи у стварно и симболичко поље *друштвене драме*. За етнолошка и антрополошка истраживања то је био изазов, али не довољан да се схвати колико је велики удео популарне културе у обликовању контрадикторне друштвене позорнице. Па ипак, неколико дипломских радова, студентски семинари, курсеви у оквиру истраживачког центра Петница (координатор Предраг Шарчевић), објављени текстови у Гласнику Етнографског института Српске академије наука и уметности и појединачне изложбе у Етнографском музеју у Београду дали су допринос проучавању и тумачењу феномена популарне културе – *hic et nunc*.¹⁶

Популарна музика у контексту јавне речи

Популарна култура је променљива матрица друштвених припадности, за разлику од дисциплинујућих припадности – етничке, сродничке, конфесионалне и др. У свету музике, моде, реклама, шоу-програма, ТВ серија, таблоида, супермаркета и др. успостављају се различита и нестална културна груписања у мрежи разноврсних ситуација. Популарна култура је фреквентна стварност која подразумева динамику проучавања. Истраживачко позиционирање може се установити на више нивоа:

1. интердисциплинарна мрежа,

¹⁴ Ivan Čolović, *Nove narodne pesme*, Kultura 57-58, Beograd 1982.

¹⁵ Инес Прице, н. д.

¹⁶ Издајам неке од значајних пројеката: дипломски радови – Сања Златановић је тумачила мишљења о новокомпонованој народној музици, Марко Стојановић је анализирао мит о народној звезди на примеру Мирослава Илића, Иван Николић је истраживао поткултурне групе skinheads и др. Клуб студената етнологије и антропологије организује успешне семинаре *Roaming anthropology* који су, пре свега, посвећени темама из популарне културе (последњи семинар је одржан у Београду 2004. године). У оквиру изложбених активности посебно истичем ауторски рад Љиљане Гавриловић у Етнографском музеју – о научној фантастици која се може уврстити у популарне жанрове.

2. етнолошко мапирање ситуација и интеракција,
3. полисемно читање у оквирима „производње значења“ и разноврсних интерпретација.

У овом поглављу анализирам популарну музику у контексту јавне речи њених протагониста након 2000. године: извођача, новинара, менаџера, политичара, бизнисмена, културолога и других. Изјаве, ставови, полемике, критике о музичким сценама интересују ме као друштвени текст кроз који се прати динамика обликовања културних образаца. Овај друштвени текст, односно поруке које имају симболичка значења, може се читати на следеће начине:

1. читање у ситуационом дискурсу подразумева распоред ставова и исказа који одређују друштвени положај музичких сцена на мапи догађаја;
2. читање у позиционом дискурсу подразумева да се на основу исказа и ставова може успоставити корелација између музичких припадности и друштвених поредака.

Шта улази у домен јавне причаонице и реторичке пијаце? На основу анализе медијских садржаја и усменог дискурса могуће је успоставити следеће парадигматске серије у декодирању значења порука.

Популарно, дистинктивно, дистанцирано

Популарна култура одражава друштвене разлике, што је инкорпорирано у политичке дистинкције. У време кризе деведесетих година двадесетог века на просторима экс-Југославије популарна музика је била мање издиференцирана, а више поларизирана на ми и они, наше и њихово, патриотско и издајничко. У случају Србије, мало је било речи о ривалству, а више о супротстављеним културним концептима, односно, сукобљеним идеолошким системима који су минимизирали и симплифицирали музичку разноврсност. Тако су се у јавном дискурсу конструисале две супротстављене музичке опције: тзв. турбо-фолк-денс модел и рокенрол сцена. Они су били механичка дистинкција у циљу делотворнијег манипулисања и одвајања. Сукобљени музички блокови настали су у оквиру политичког концепта власти и опозиције – не у смислу *конфликтне равнотеже*, већ у смислу тоталног сукоба. Ова поларизација је подразумевала привид културолошких припадности иза којих су постојали социјални и политички јаз, односно јасна декларисања „за“ и „против“. Пропагатори турбо-фолка, тј. урбаног фолка, истицали су с поносом модернизацију фолк звука, који је упакован у копију MTV спотова, или *музику напредних идеја*.¹⁷ Критичари турбо изума су у овој појави видели набој псеудоелите, *нагомилавање кич културе* и читавање *војног менталитета*.¹⁸ Заступници толеранције без граница своје ставове заснивају на начелима *плурализације која штити све вредности и*

¹⁷ Композиторка Марина Туцаковић у ТВ емисији В92, *Sav taj folk*, 13.11.2004.

¹⁸ Петар Јањатовић, ТВ емисија В92 *Sav taj folk*, октобар 2004; коментари Петра Луковића у ТВ емисији В92, *Sav taj folk* новембар 2004.

псеудовредности¹⁹ што подразумева и да се *никаквим декретима не може забранити нека врста музике*.²⁰ На другом полу, рокенрол се препознавао као *важан фактор интеграције, позитивна енергија, повратак нормалном животу...*²¹ Супротно томе, рокенрол сцене су се читале са негативним конотацијама култура *које праве пушачки концерни или репликанти Woodstock-a у Источној Европи*.²² Након 2000. године, према речима Петра Поповића, постиже се извештај *референдум* у правцу хетерогености музичких сцена, које се више окрећу речнику ривалства у пољу музичке поунуде и потражње – неослобођене антагонистичке заоставштине.²³ Ова привидна равнотежа се пребацује на поље медијске и комерцијалне конкуренције.²⁴

Дистинкција се у овом случају руководи политиком идентитета, а дистанца се одређује представом о идентитету, која проистиче из интересубјективних односа са елементима емпатијског заједништва. Дистинкција се формулише, а дистанца креира. Популарна музика у свету дистанце чини део многих животних прича у којима се не могу пренебрегнути њене трансмисије на релацији екс-ју суседстава. И док се у многим јавним изјавама дистанца преображава у дистинкцију Другог, разговор два уметника објављен у часопису *Vreme* указује на искуствени траг самосвојног схватања дистанце. Драмска списатељица Милена Марковић своје утиске о пуним возовима Загреб-Београд и журкама Загреб-Београд ствара на замишљеним сликама *добрих времена*, док музичар Дарко Рундек своје доживљаје о *лудим тренуцима*, ипак делом смешта у митове. Временску и просторну дистанцу ово двоје уметника на крају доводе до заједничке тачке *присутства живећих комуникација...*²⁵

Популарно се тако смешта између политизоване дистинкције и социјализујуће дистанце.

Популарно, популистичко, национално

Популарна музика у Србији конфронтирана је на релацији поткултурних анимација и политичких манипулација које су оличене у некадашњим пројектима „широких радних маса“, „самоуправљача“, „народних маса“. Стога је са

¹⁹ Социолог Ратко Божовић даје коментар поводом концерта Светлане Ражњатовић, *Политика*, 18. јун 2002.

²⁰ Композитор Зоран Христић у ТВ емисији *B92 Sav taj folk*, новембар 2004.

²¹ Видети изјаве политичара Горана Свилановића, уредника *B92* Верана Матића, кошаркаша Александра Ђорђевића о *EXIT noise summer festu*, *EXIT news*, br.2, 2002.

²² Критика Светислава Јованова *EXIT noise summer fest-a*, *Danas*, 11-12 мај 2002.

²³ Петар Поповић тумачи музичку сцену, *НИН*, 13. јун, 2002.

²⁴ Сценарио ТВ серијала *Sav taj folk* на *B92* обухватао је разноврсна тумачења јавних личности и музичких протагониста о фолк сценама у време политичког режима Слободана Милошевића, о стварању нове елите и приватних медија попут *TV Pink*. Одговор на овај серијал представља серијал *Sav taj Pink* на *TV Pink* који не одступа од концепта зацртаног у њиховој политици „ружичасте телевизије“.

²⁵ Milena Marković, *Internacionala normalnih ljudi*, *Vreme*, Beograd 2. januar 2003.

развојног пута политичких режима остала фраза „народ то воли“. Овај аксиом оличен је у метафори монолита *vox populi*, као мистичне везе његових пројектаната и народа/предмета у изражавању привида колективног сентимента. Категорија *народ* представља инструмент моћи оних музичких изасланика који себе виде и представљају као народне трибуне. У историјским тренуцима националних митоманија и патриотских еуфорија популарна музика се трансформише у „музику народа“ и даље у „музику нације“. Проглашавање успешних подухвата популарне музике „српским“ производима подиже рејтинг не само протагониста, већ и прокламатора, било да је то певач или аналитичар: *то је музика коју највећи број Срба воли да слуша...*²⁶ Захваљујући националним етикетама, успешно се обавља трансфер од музичких икона до националних хеорина.²⁷ У затвореним друштвеним системима јавно декларисање *музике народа* одраз је наметања хомогености са позиција власти. У отвореним друштвима свака музика је избор сваког појединца у слободној креацији музичких идеја. Мислим да супервизори *музике народа* тешко могу у томе да се снају. Радикални популизам не иде у прилог разноврсностима популарног, не остављајући довољно маневарског простора другим изборима.

Популарно, естаблирано, субверзивно

Категорије *популарно* и *политичко* у музици успостављају однос снага које се читају као опозиције консонанце и дисонанце, власти и субверзије, подређености и моћи. Декодирање јавне речи о музици на овим поднебљима кретало се у више праваца. Музика се доживљава и тумачи као универзум и ентитет. Али шта се дешава када политика уђе у сваки сегмент музичког живота? Онда музика постаје идеолошки текст:

1. Музички ентитет се сврстава у опште начело пословне политике *певам за паре* или *певам за политичаре и они су народ*²⁸
2. Музика се сврстава у власт и субверзију, при чему игра двоструку игру – *народ то воли*, одраз је власти и *јак звук у социјалној фрустрацији*, одраз је супротстављања естаблишменту.²⁹
3. Распоред политичких снага се рефлектују на музичке сцене и ствара музичку хијерархију политички оверену: на пример изјаве и сликања политичара са познатим музичким звездама.³⁰

²⁶ Позитиван коментар социолога Мише Ђурковића о концерту Светлане Ражњатовић, *Политика*, 18 јун 2002.

²⁷ О политичким конотацијама у популарној музици Хрватске говорила је Инес Прица у предавању под насловом *Singing Politics of Croatian Transition*, EASA Conference, Vienna 2004.

²⁸ У ТВ серијалу *Sav taj folk* 31. 10. 2004. популарни певачи су износили своје ставове о односу музике и политике. Видети и изјаве Лепе Лукић и Џеја Рамадановског.

²⁹ Коментар Ненада Чанка политичара на хит песму *Говедина* која је изазвала јавне реакције због ангажованог текста у коме су се нашли многи актуелни политичари у часопису *Vreme*, Београд 10. октобар 2002.

Све се то уклапа у хипертрофиране спектакле и јавне ритуале. И уколико музички спектакли имају већи комерцијални и маркетиншки ефекат утолико су они примарнији у делокругу политичких ставова. Да подсетим само на неколико јавних расправа: поводом неоствареног пројекта да се доведе култна група *The Rolling Stones* и политичког надметања на ту тему³¹; политичке афере око статуса *EXIT noise summer fest-a*; полемика о „присвајању“ великог фестивала у кампањи за градоначелнике градова у Србији.³² Популарна музика лако прелази из субверзивног у естаблирано чиме потврђује прилагођеност сваком друштвеном и политичком поретку, док свој бунтовнички карактер оставља као адут старог имиџа.

Популарно, традиционално, комерцијално

Популарна музика и традиција не иду заједно. Овај аксиом, који заступају фолклорни концептисти и културни прагматичари садржан је у већини програма и прокламација народног стваралаштва. Међутим, популарна музика и традиција успостављају одређени друштвени консензус, јер је све теже одржавати деобу на комерцијалном плану. Јавна реч се, у том погледу, може пратити на неколико колосека:

1. Популарна музика се ставља насупрот етаблираном концепту фолклора као културне баштине. Парадигме *аутентично, изворно, наслеђено* имају доминантан положај у односу на *увозно, вештачко, променљиво, измешано*. Изјаве, беседе, апели јавних личности, који се односе на музичке свечаности/саборе народног стваралаштва, дају фолклору легитимни карактер, прочишћен од било којег утицаја популарног;
2. Концепти који подразумевају да су елементи фолклорних записа добродошли у склопу модерних музичких аранжмана уколико се третирају кроз вид етно стилизације. Биљана Крстић поводом успеха soundtrack-а "Зона Занфирова" наглашава да младима стара народна, традиционална музика не значи ништа, али ће преко овакве варијанте доћи до ње.³³ Овај глобални тренд популарисања и дизајнирања етно музике тзв. *world music*, често потиче из академских кругова, ширећи се комерцијално према све бројнијем аудиторијуму;
3. У јавности се такође промовишу музичке сцене које успостављају својеврсни *bricolage* праваца и концепата. Трубачки фолклор на рокенрол фестивалу или

³⁰ Председник СЦГ Борис Тадић примио је чланове групе R.E.M. поводом њиховог концерта у Београду јануара 2005. године, док је министар за капиталне инвестиције Велимир Илић својим присуством и изјавама подржао концерт Светлане Ражњатовић за „Српску нову годину“ у Чачку, *Политика* 21. јануар 2005; *Политика* 14. јануар 2005.

³¹ Интервју Зорана Пановића са Иваном Ивачковићем, *Danas* 12-13. октобар 2002.

³² Вести – ТВ В92 и РТС 1, 7. јун 2004 и расправа између будућих градоначелника Београда и Новог Сада – Ненада Богдановића (Демократска странка) и Маје Гојковић (Српска радикална странка) у *talk show* програму „Замка“ *TV Pink*, 2004.

³³ Интервјуи са Биљаном Крстић, *Blic*, 7. 05. 2003.

рок певачи са филхармонијом представљају само део реализација чији је крајњи исход комерцијалност – суперстар, профит, медији и публика. Зато више не изненађују, на пример, ставови трубача Бобана Марковића: *Преокренуо сам трубачку музику, јер волим да свирам модерно.*³⁴

4. Концепти/гледишта по којима се успоставља веза између популарне музике и религијске традиције. У микрополитичкој клими, популарна музика и религија не проналазе се само у универзалним начелима, већ и у омеђеним националним схватањима. Један од таквих пројеката је и рок обрада текстова владике Велимировића, уз учешће познатих рок бендова. Док црквени изасланици у томе виде *калемљење поп музике и православља, које је настало као побуна што се западни свет изменио*, музички протагонисти наглашавају етичке и мисионарске вредности у приближавању цркви, музичкој афирмацији која се ставља у *прави контекст*, духовном одрастању и прочишћењу.³⁵ Блиска веза између популарне музике и православља одобрава се у јавном дискурсу али у оваквим подухватима се виде и остаци *идеолошке искључивости.*³⁶ Читање популарне музике, фолклора, православља може се декодирати на три начина:
- 1) Фолклор и православље се помоћу популарне музике комерцијализују кроз интересне сфере;
 - 2) Популарна музика се помоћу фолклора и православља доводи у друштвени поредак, постајући конвенција на путу ка елитизму.
 - 3) Као обично, незаобилазни мото у сваком музичком представљању јесу задовољство у доживљају и лична аспирација.

Популарно, бирократско, тржишно

Популарна музика има своје главно бирократско тело, а то је музичка делатност која се на овом поднебљу зове естрада. У јавном дискурсу се популарно-естрадно испољава у позитивном и негативном контексту – као институција и тривијални посао. Они који одбацају етикету *естрада* сматрају да не могу да постоје егалитарне позиције кафанске певачице и џез музичара.³⁷ С друге стране, широк је дијапазон ознака/назива у представљању музичких актера: естрадни уметник, естрадни радник, музичар, певач, извођач и др. Конфронтација у јавном етикетирању односи се на две категорије –

³⁴ Интервју новинарке Зорице Којић са музичарем Бобаном Марковићем, *Danas* 31. август – 1. септембар 2002.

³⁵ Мишљења јеромонаха Јована Ђулибрка и чланова бендова који су учествовали у пројекту *Изнад Истока и Запада* – рок обрада текстова владике Велимировића у CD издању „Свети-горе“, *Reporter* 16. 02. 2000; причања Зорана Костића – Цанета, фронтмена Партибрејкерса, *Vreme* 29. јануар 2000.

³⁶ Драган Мишковић се бави анализом православних публикација и чланака у којима има елемената „идеолошке искључивости и милитантности“, *Dragan Mišković, Rok muzika i pravoslavlje, Republika* 16 – 30. 09. 2000.

³⁷ Драгољуб Ђуричић тражи одвајање „забавњака“ од естраде, *Nacional* 26. 06. 2002.

професионализам и дилетантизам. Положај и статус музичара јесте део бирократског поретка на основу којег су регулисана њихова права и обавезе. За јавност популарна музика је више акт, а мање пропис, па многи проблеми бирократских регулатива музичке области остају на периферији интересовања. Тиме популарна музика задржава слику/представу о неукроћеној уметности која има своју динамику изван администрације.

Популарна музика је тржишно усмерена. Протекле деценије је робни систем у спрези са политиком био нарушен. Музички промет је био ограничен, односно популарна музика се кретала у новонасталим идеолошким сферама омеђавања. Главни промет се обављао између музичких догађаја и политичких кампања, без увоза музичких артикала. Све што се говорило у јавности било је намењено кампањама отпора и подршке. Нешто промењена слика о музичком пословању настаје након 2000. године, када се делимично отварају границе. Идеолошко тржиште је и даље укалкулисано у музичко пословање, те се информације и коментари крећу на релацији производње, пласмана и потрошње музичке робе. Медији су највише окупирани организацијом музичких концерата. Ко ће доћи, а ко организовати, колики је ауторски хонорар, надмудривање државе и приватних агенција око пореза и закупа простора и тако даље – само су део реторичког и дебатног дискурса у јавности³⁸. Популарна музика није подређена другим моћима, него као роба постаје моћно средство у кружењу значења новац – задовољство.

Ка даљем читању популарне културе

У јавној сфери популарна музика је подложна контрадикторностима. Показало се да је протекле деценије музичка сцена у Србији била више идеолошки него културни феномен. Популарна музика се испољавала у пољу интереса, повлашћених и подређених друштвених и политичких групација, идеализација и индоктринација. Борба око моћи кретала се у правцу политичких дистинкција и манипулација, ревитализација традиција (завичај, фолклор, православље), инверзија између елитизма и естрадизације, политизације тржишта и бизниса. Упркос упливу у глобалне музичке трендове, политика музичких сцена није прелазила праг микро пијаце. У јавном сучељавању акција, ставова и мишљења музичких протагониста више се водило рачуна о промотивним интересима него о креативним потенцијалима публике која је остајала на апстрактном нивоу инструментализованог конзумента.

Следећи правац тумачења популарне културе би могао да успостави однос између сила моћи које проистичу из јавног дискурса и свакодневице у приватној сфери музичких опредељења. Моја даља истраживања указују на то да је музика у идентитетском промету (доба/узраст, родне улоге, стилови) отворенија и динамичнија него што је у јавној сфери декларисања. Поштујући

³⁸ Интервју Емилије Радибратовић са директорима концертних агенција – Максом Ћатовићем (Комуна), Драганом Амброзићем (В92), Душаном Ковачевићем (EXIT), и другима, *Blic News* 216, 2004.

аутономију музичких избора, такав идентитетски промет се више ослања на музички доживљај, музичко кореспондирање и културно умрежавање чиме се одступа од одређених официјелних правила, а довољно је фреквентно у интерсубјективној размени.

Miroslava Lukić Krstanović
Readings in Popular Culture
Musical Scenes in Ideological Turnover

Key words: popular culture, theory, ethnology, public word, ideology.

This paper analyzes popular culture within scientific and public discourses. The scientific question of a popular culture is important, because this is the phenomenon that plays an important role in social practice, determining life-style and power relations; also, it serves as a medium in ideological turnovers and could be a narrative market in esthetic and ethnic appraisal. An interpretation of popular culture is a subject of considerable theoretical debate (Edgar Morin, Michel Maffesoli, Dick Hebdige, Roland Bart, Ines Prica, Ivan Kovačević, Ivan Čolović, etc).

The second part of the paper deals with popular music within public discourse, and reads it as a social text. Various statements, attitudes, debates and critiques of musical scenes present a social text through which we can assess molding of cultural patterns. Based on the analysis of media contents in 2000-2005, it is possible to establish paradigmatic series in decoding the messages: popular, distinctive, distance; popular, populist, national; popular, traditional, commercial; popular, bureaucratic, market. In the public sphere, popular music is a subject of contradiction. In the past decade, Serbian musical scene was more of an ideological than a cultural phenomenon. Within the interest fields of privileged and subordinated social and political formations, in between idealization and indoctrination, the creation of popular music suffered from ideology.

Младена Прелић
Етнографски институт САНУ
Београд

Неки проблеми проучавања етницитета / етничког идентитета у културној антропологији

У овом раду даје се кратак преглед савремених истраживања етницитета / етничког идентитета у културној антропологији, заснованих првенствено на Бартовом моделу, као и преглед неких проблема који су се јавили током примене овог модела: постварење (реификација) етничке групе и етничког идентитета, проблеми дефинисања услед унутрашњих противречности и двосмислености појмова етницитет и идентитет, проблем адекватности етницитета и идентитета као аналитичких појмова.

Током шездесетих и седамдесетих година прошлог века неки темељни појмови и концепти културне антропологије¹, на пример *племе*, *култура*, *традиција*, итд., доживели су озбиљна преиспитивања. Статичан и у великој мери есенцијализован појам „објективне“ културне групе јасних и чврстих граница (оличен у

Кључне речи:

идентитет, етницитет/етнички идентитет, етничка група, теорије о етницитету.

¹ Под појмом *културна антропологија* у овом раду подразумевам традицију америчке и британске културне и социјалне антропологије. Мада ове две традиције имају одређених разлика, које се тичу и проучавања етницитета, у овом раду не улазим у тај проблем и користим само један термин из практичних разлога. Термин који рецимо користи Т. Х. Ериксен – *модерна англофона социјална и културна антропологија* – вероватно је тачнији, али и прилично незграпан за један кратак преглед проблема као што је овај (видети: Tomas Hilan Eriksen, *Etnicitet i nacionalizam*, XX vek, Beograd 2004).

појму „племена“) доживео је суштинска померања у разумевању. Од проучавања културних група, тако што се просто инвентаришу њихове културне карактеристике, тежиште проблема се помера на динамику културних процеса, а антрополози све више проблематизују јаз између себе и предмета свог проучавања – ваневропских заједница – мање или више експлицитно изражен као супротност *ми-други, цивилизовани-трибални, модерни-традиционални...* Термин *племе* и све пратеће (омаловажавајуће) конотације почиње да замењује неутралнији појам *етничка група*, који не конотира нужну разлику између антрополога и људи којима се они баве (претпоставља се да „племена“ имају „примитивни“ народи, а етничку припадност, на овај или онај начин, у већој или мањој мери, имамо сви). Од седамдесетих година XX века постаје све актуелнији и „повратак антропологије кући“, у сопствена друштва², а тежиште истраживања се, са стварања инвентара културних карактеристика, пребацује на комуникацијске и симболичке аспекте културе.

У проучавањима етничких феномена (који до шездесетих година прошлог века као такви такорећи уопште нису били предмет антрополошких проучавања, мада се одређени концепт етничитета имплицитно подразумевао у истраживањима), овај помак се обично везује за норвешког антрополога Фредрика Барта. Мада је бартовски приступ свакако имао претходнике³, овај научник је у одговарајућем моменту луцидно сажео неколико основних поставки у свом *Уводу* у зборник *Етничке групе и границе...*⁴, који се до данас сматра основом модерног приступа етничким феноменима у културној антропологији. Критикујући дотадашње (углавном имплицитно) антрополошко становиште, по којем је етничка група релативно изоловано острво које се биолошки саморепродукује и током историје чува своје јединствене културне форме, Барт инсистира да се нагласак помери са културног садржаја на процесе симболизације границе између *нас* и *других*. За њега етничка група не представља културну групу, већ један облик друштвене организације. Одлучујући фактор успостављања етничке групе постаје самоприписивање, односно приписивање етничке припадности од стране других.

„Једно категоријално приписивање је етничко када одређену особу разврстава у складу с њеним основним, најопштијим идентитетом за који се претпоставља да је детерминисан пореклом и окружењем дотичне особе. Уколико прибегавају етничким идентитетима да би категоризовали себе или друге у сврхе интеракције, актери образују етничке групе у том организационом

² Упор. А. Jackson, *Anthropology at Home*, ASA Monographs, 25, Tavistock, London 1987.; John Cole, *Anthropology Comes part-way Home: Community Studies in Europe*, *Revue of Anthropology*, 6, 1977, 349-378.

³ Међу антрополозима, рецимо, то су били Едмунд Лич, Манчестерска школа, Мајкл Мерман, а међу „даљим сродницима“ и Макс Вебер и Ирвин Гофман (упор. Žoslin Stref-Fenar, Filip Putinja, *Teorije o etnicitetu*, XX vek, Beograd 1997, и др.).

⁴ Fredric Barth (ed.), *Ethnic Groups and Boundaries. Social Organization of the Cultural Difference*, Oslo 1969. Бартов увод објављен је и на српском језику: Фредрик Барт, *Етничке групе и њихове границе*, у: Žoslin Stref-Fenar, Filip Putinja, *Teorije o etnicitetu ...*, 197-259.

смислу⁵. Укратко, етнички феномени се раздвајају од културних садржаја; они се схватају као стратегије друштвене класификације или симболичке категоризације. За Барта и његове следбенике етницитет представља питање *односа*, а не *својство* неке групе⁶. Оно што га битно разликује од других категорија за класификацију је позивање на фиктивно, замишљено сродство, односно *веровање* у заједничко порекло припадника групе, без обзира на то да ли га је могуће објективно доказати.

Помак остварен бартовским приступом показао се од седамдесетих година XX века веома плодним. Захваљујући такође и друштвеној и политичкој (ре)актуелизацији етничких феномена у великом броју различитих друштава широм света, проучавање етницитета доживљава вртоглав успон, а та истраживања много дугују управо бартовском моделу. Антрополози, поред својих дотадашњих класичних истраживачких терена у ваневропским друштвима (али које сада посматрају у контексту модернизације, урбанизације, ослобађања од колонијализма, формирања сопствених нација...), освајају и сопствени, домаћи терен: све су чешће у истраживачком фокусу имигрантске заједнице Северне Америке и Велике Британија, етничке групе у градовима, мањинске етничке групе у Европи, однос етницитета и национализма, етнички корени националних осећања, национални идентитети као конструкције, и – не на последњем месту, етнички конфликти, који су се наметнули нарочито деведесетих година прошлог века (Руанда, Босна, бивши Совјетски Савез...). Да би се још више нагласила динамика посматраних процеса, појам *етничка група* се све више замењује појмовима *етнички идентитет* и *етницитет*. При томе, антропологија почиње све ближе да сарађује са социологијом, историјом, политикологијом.

Приметно је, ипак, да од средине деведесетих година прошлог века број радова посвећених етничким феноменима почиње помало да опада. У исто време, расте број радова који настоје да сумирају оно што је урађено и критички преиспитају допринос антрополошког проучавања етницитета. У критичким освртима на та истраживања уочени су и неки недостаци, а најважније од њих критичари не приписују у толикој мери самом Бартовом моделу, колико начину његове примене, односно погрешном разумевању његових следбеника⁷.

Највећи проблем би могао да се окарактерише као стална опасност од несвесног, поновног постварења (реификације) појма етничке групе и етничког идентитета, која прати многе истраживаче овог феномена, иако се они декларишу као заговорници супротног става (а и Бартово највеће достигнуће управо је концепт етницитета супротан есенцијализму и примордијализму). Међутим,

⁵ Исто, 220.

⁶ Т. Н. Eriksen, *Etnicitet i nacionalizam...*, 31.

⁷ Током протеклих година било је више покушаја сумирања и критичког преиспитивања антрополошких концепата и метода проучавања идентитета. Видети, на пример, Ronald Cohen, *Ethnicity, Problem and Focus in Anthropology*, Annual Review of Anthropology, vol. 7, 1978, 379-404; Ž. Stref-Fenar i F. Putinja, *Teorije o etnicitetu...*; Marcus Banks, *Ethnicity: anthropological constructions*, Routledge, London 1996; Т. Н. Eriksen, *Etnicitet i nacionalizam...*, итд.

изгледа да се у многим истраживањима Бартових следбеника постварење етничке групе, које је Барт управо настојао да избегне, вратило „на мала врата“. У тим истраживањима аутори не успевају да избегну да о идентитету и култури говоре као о нечему што људи *имају*, односно чему *припадају*. Претпоставља се да група *има* идентитет, да *свака група* има идентитет, да *свака група треба да има идентитет* и да су границе групе добро дефинисане и чврсто омеђене⁸. Неки аутори сматрају да је проблем у томе што се испод бартовске реторике, усвојене у овим радовима, неретко крију непроблематизовани функционалистички концепти, који имплицирају постојање статичних културних група. Наводно је, чак, ово поновно постварење етничке групе несвесно подстакао и сам Барт, својим појмом границе која изазива конотације супротне од оних којима је сам тежио – конотације чврстине, непропустљивости и јасне дефинисаности⁹. Много озбиљнији узрок постварења етничке групе и идентитета јесте, међутим, тај што су термини који се користе у научној анализи такође и термини који се користе у друштвеној и политичкој пракси. То само по себи не би представљало проблем, да појмови попут *идентитета* или *етничке групе* не функционишу у свакодневном дискурсу натопљени емоцијама и примордијалистичким значењима и та значења не преносе у научни дискурс¹⁰. Ово нас води ка још једном озбиљном проблему у оквиру теорија о етницитету – проблему примордијализма у концептуализацији појмова *етничка група* и *етницитет/етнички идентитет*.

У овом случају спорно питање је однос између афективног и инструменталног аспекта етничког идентитета или, како то неки аутори називају, између *етницитета у срцу* и *етницитета у глави*¹¹. Овај спорни однос одразио се и у дуготрајној и веома острашћеној расправи између наводних примордијалиста¹² и инструменталиста¹³. Дилема би укратко могла да се интерпретира као питање: на који начин укључити примордијализам, који функционише у свакодневном идентитетском дискурсу и са којим се антрополози сусрећу на терену, у једно научно разумевање појмова *етницитет* и *идентитет* које се овом свакодневном примордијализму супротставља.

Да би отклонили са идентитета сенку примордијализма, а и под утицајем постмодерне реторике, многи научници почињу да идентитет декларативно

⁸ R. Dženkins, *Etnicitet u novom ključu*, XX vek, Beograd 2001. 28.

⁹ *Isto*, 40-43.

¹⁰ Rodžers Brubejker i Frederik Kuper, *S onu stranu identiteta*, Reč, časopis za književnost, kulturu i društvena pitanja br. 69.15, Beograd mart 2003, 411-415.

¹¹ M. Banks, *Ethnicity...* 185.

¹² Наводних – због тога што аутори обично сами себе не одређују као примордијалисте. Најчешће се појам користи као критика која се у научној расправи упућује другом аутору. Модерни погледи на етницитет и идентитет настали су управо, бар на речима, на дистанцирању од примордијализма.

¹³ Видети Ž. Stref-Fenar, F. Putinja, *Teorije o etnicitetu...* 137-157, 181-188; R. Dženkins, *Etnicitet u novom ključu...* 78-85; T. H. Eriksen, *Etnicitet i nacionalizam*, 96-105; Младена Прелић, *Етнички идентитет: Проблеми теоријског одређења*, Традиционално и савремено у култури Срба, Посебна издања Етнографског института САНУ 49, Београд 2003, 275-286.

одређују као флексибилан, некохерентан, флуидан и вишеструк феномен. Овим се, међутим, губи основни смисао идентитета који подразумева континуитет и истоветност. Осим тога, овако „распарчан“ појам идентитета није у стању да ухвати стварну појаву коју проучава; као што је речено, идентитет у друштвеној пракси коју антрополог проучава дејствује као есенцијализован, примордијализован појам. Многе анализе представљају амалгам „меке реторике“ постмодерних дискурса о идентитету и „тврде динамике“ и есенцијализма савремене политике идентитета – а то, по мишљењу неких критичара, само уноси збрку¹⁴.

Неки антрополози потражили су средњи пут покушавајући да разреше ову дилему. Они примећују да етничитет јесте флексибилан и ситуациони феномен којим актери манипулишу, али само до извесне границе. Он није бескрајно растељив и релативан, па самим тим није ни бескрајно употребљив за рационалне циљеве. „Рећи да етнички идентитет има трансакциону природу и да је променљив у ствари значи рећи да он то *може* бити; то не значи да је он увек такав, или да такав *мора* бити (...). Признање да етничитет није ни статичан ни монолитан не треба схватити као тврдњу да он дефинитивно и непрекидно флукутира. Треба потражити одговоре на питања како и зашто је етничитет мање или више флексибилан на различитим местима у различитим временима“¹⁵.

Такође мотивисани дилемом рационално/емотивно, средином деведесетих година неки аутори су предложили термин *конструисана примордијалност*, којим би се премостио јаз између наводних примордијалиста и конструктивиста. Према овом начину разумевања, етничитет заиста представља друштвену конструкцију, али конструисану на такав начин да за себе присваја примордијалне везе (у овом случају – наводно заједничко порекло, односно „крвне везе“). „Етничитет се тако појављује пред нама као конструисана примордијалност. Суштински аспект овог идентитета је да се он, шта год били његови стварни корени, од стране великог броја људи доживљава као додир са нечим много дубљим и значајнијим него што су спољне ознаке, интереси или контингентност“¹⁶.

Још неки аутори настојали су да премосте и помире и друге противречности које су уочене у самим појмовима *етничитет/етнички идентитет*. Једна од тих противречности је она између самоидентификације и идентификације од стране других. Примећено је да је овај други аспект често занемарен у бартовској анализи: Барт и његови следбеници у анализама, наводно, не уважавају довољно спољне факторе, односно односе моћи у друштву. Ова једностраност – фокусирање на свест и унутрашњи доживљај групности по мишљењу Ричарда Џенкинса, није иманентна ни Бартовом моделу, ни антрополошком истраживању, мада у пракси често тако изгледа. Џенкинс зато предлаже начин на који Бартов модел може да се развије, како би боље

¹⁴ R. Brubejker i F. Kuper, *S onu stranu identiteta*.... 413-414, 422-423.

¹⁵ R. Dženkins, *Etnicitet u novom ključu*..., 91.

¹⁶ Stephen Cornell, Daniel Hartman, *Ethnicity and Race, Making Identities in the Changing World*, Pine Forge Press, 1998, 89-90.

обухватио „спољне принуде“ које су често одлучујуће за формирање свести и идентитета групе¹⁷.

Још један проблем ове врсте представља дуализам *границе групе* – *културни садржај*. Улога културе у дефинисању етничитета, коју је Барт сасвим минимизирао, у постбартовским приступима је на изванредан начин рехабилитована: сада се сматра да маркери/симболи идентитета морају бити на смислен начин укорењени у културу одређене групе, а никако потпуно произвољни, да би могли да изразе етничку различитост. Иако је етничитет у крајњој линији ствар (само)свести, потпуни волонтаризам етничке припадности, такође приписиван Барту, подвргнут је озбиљној критици: етничитет се ипак не може извести из било чега¹⁸.

И поред покушаја да се супротности које обухватају појмови *идентитет* и *етничитет* на неки начин помире, неки аутори тврде да су они безнадежно изнутра растрзани супротним и двосмисленим значењима и да због тога уопште нису способни да одиграју улогу аналитичких појмова који морају бити једнозначни¹⁹. Занимљиво је да, с друге стране, има и аутора који управо сматрају да унутрашње противречности идентитета/етничитета представљају предност у тумачењу друштвене стварности која је и сама суштински дуална²⁰.

Још један разлог због кога аутори доводе у питање способност појмова *етничитет*, а нарочито *идентитет*, да одиграју улогу аналитичких појмова јесте њихова инфлација у постмодерним дискурсима који су постали веома популарни у друштвеним наукама последњих деценија прошлог века. Проучавање идентитета у постмодерном надахнућу довело је до његове екстензивне употребе у тој мери да се поставља питање да ли појам који је постао тако свеprisутан и свеобухватан може уопште да игра улогу аналитичког појма. Проблем обесмишљености идентитета прекомерном употребом примећен је још седамдесетих година прошлог века²¹.

¹⁷ R. Dženkins, *Etnicitet u novom ključu...*

¹⁸ Ž. Stref-Fenar, F. Putinja, *Teorije o etnicitetu...*, 143-149.

¹⁹ Занимљиво је приметити да сличан проблем постоји и у филозофији. Расправа о појму идентитета која траје од Аристотела, преко Лајбница и Хегела до Витгенштајна – указује на неразрешиве противречности идентитета као филозофског појма и у овом случају неки аутори предлажу да се одбаци концепт идентитета као концепт којим се нешто може објаснити. Видети, на пример, Predrag Krstić, *Identitet*, u: *Kulturno-etičke pretpostavke civilnog društva, Pojmovnik civilnog društva III, Grupa 484, Beograd 2004, 51-96.*

²⁰ Рецимо, Ентони Гиденс; упор. Т.Н. Eriksen, *Etnicitet i nacionalizam*, 99-100.

²¹ R. Vrubejker, F. Kuper, *S onu stranu...*, 409-410. Не само *идентитет*, него и *криза идентитета* показује знаке прекомерне употребе и обезвређивања значења. Једно новије истраживање набраја све групе о којима се, у моменту консултовања литературе на ову тему, могао наћи податак да су се наводно налазиле у кризи: Гали из V века, занимање шумара, француски медицинари током I светског рата, хистолози, наставници у вртићима, ТВ, социологија, јапанске групе потрошача, Европска свемирска агенција, Катајска пацифичка авио компанија, интернет, техничко образовање у Индији, ЦИА, презбитеријанци, Агенција за развој Сан Франциска, компанија Шевролет, Слогох, црначка теологија, шкотска књижевност 18. века, итд. Исто, даље.

„Меки' конструктивизам допушта бујање 'идентитета'. Али док они бујају термин губи аналитичко упориште. Ако је идентитет свуда, он није нигде“²².

Међутим, иако постоје сумње у аналитичку употребљивост појмова попут идентитета и етничитета, већина аутора се слаже у томе да ови појмови указују на постојеће проблеме којима научници могу и треба да се баве.

Р. Брубекер и Ф. Купер примећују: „Разуме се, идентитет мора да игра важну улогу. Он се употребљава да осветли неинструменталне начине акције, да скреће пажњу на самопоимање, уместо на личне интересе, да означи истост међу особама или истост кроз време, да хвата наводно језгрене заснивајуће аспекте јаства, да оповргава да постоје такви језгрени, заснивајући аспекти, да осветли процесуални, интерактивни развој солидарности и колективног самопоимања и да истакне распарчаност савременог доживљаја јаства као нечега несолидно склепаног од парчића дискурса и случајно активiranог у разним контекстима“. Ове употребе, упозоравају аутори, нису само хетерогене – оне указују на, у основи, сасвим различите појмове²³. Иако је ово запажање донекле иронично, оно указује на то да појам идентитета, колико год да је прекомерном употребом постао конфузан, означава неке заиста битне проблеме. Брубекер и Купер закључују да је појам идентитета безнадежно двосмислен, али решење које препоручују није његово одбацивање, већ пречишћавање; они, наиме сматрају да је потребно идентификовати различита значења која овај појам сада обједињава, раздвојити их и увести посебне термине за сваки од њих. По њиховом мишљењу, свеобухватни појам *идентитета*, који губи тло под ногама, јер значи сувише различитих ствари, треба да буде разложен у три групе појмова и значења:

- 1) идентификација и категоризација – којима би се означили процеси лоцирања појединаца и група у друштвеним контекстима; с обзиром на то да су изведени из глагола и да указују на процесе, они траже да одредимо агенсе који обављају идентификовање. Тиме би се избегле реификујуће конотације идентитета;
- 2) самопоимање и друштвено лоцирање – којима би се означио начин на који особа доживљава саму себе, а који у суштини покрива и „меке“ и „тврде“ варијанте идентитета;
- 3) заједништво, повезаност, групност – којима се нијансираније означава осећање солидарности и поистовећење са другима у различитим ступњевима.

Суочени са проблемима разумевања основних појмова, неки аутори, дакле, предлажу њихово пречишћавање, неки – повратак „здравом језгру“ Бартове теорије и поновно промишљање његовог наслеђа, а неки, такође у суштини у складу са бартовским схватањем идентитета – један скромнији концепт етничитета. Тако, на пример, Маркус Банкс одбацује потребу стварања свеобухватне теорије етничитета и потрагу за једним узроком који би објаснио

²² Исто, 405.

²³ R. Brubejker, F. Kuper, *S onu stranu...*, 418.

све његове манифестације... Он предлаже повратак једном мање претенциозном, али, по његовом мишљењу, тачнијем концепту идентитета, који неће бити схваћен као свеприсутан феномен и аналитички појам огромног потенцијала, већ као још једна међу многим стратегијама класификације – нужно парцијална, ситуациона и противречна, која не би служила као начин да се нешто у друштвеном животу објасни, већ коју *као такву* треба објаснити²⁴. Банкс сматра да појам етничитета има веома ограничене аналитичке могућности и да проблеми његовог дефинисања потичу од тога што научници безуспешно покушавају да тај ограничени појам на силу учине функционалним свеобјашњавајућим, темељним аналитичким појмом²⁵.

На крају, иако можда етничитет и идентитет заиста нису концепти којима се нешто може објаснити, па од њих треба одустати као од аналитичких појмова, примећује се да се аутори слажу у томе да су етнички феномени и даље ту око нас и траже да буду објашњени. Тако, и поред не малих дилема како да се то уради, има још посла за антропологе. И можда баш антрополошки приступ – који подразумева посматрање микроситуације, узимање у обзир субјективности актера и разумевање свакодневних пракси – може да помогне да се размрси клупко инструментализма и примордијализма, самосвести и принуде, поноса и предрасуда и, у крајњој линији, политике, културе и наводног биолошког наслеђа, које се замрсило у свакодневним, недовољно промишљеним и недовољно освешћеним концептуализацијама појмова *етничка група* и *идентитет*, појмова натопљених примордијализмом. Њихов афективни набој понекад плаши научнике, али им у исто време поставља и задатак да изнова покушавају да их промишљају.

²⁴ Упор. М. Banks, *Ethnicity...*, посебно 182-190.

²⁵ Isto, 10. Сам концепт етничитета, по мишљењу овога аутора, пре свега је у глави оног који посматра. Уколико се налази и на „терену“, у свакодневној пракси, то је зато што је „побегао из лабораторије“ друштвених научника. По његовом мишљењу, на пример, преплитање идеја расе, етничитета и „крви“, у популарном начину мишљења данас тако присутно, заправо се проширило из „научног расизма“ антропологије викторијанског доба. Један од начина да се ипак бавимо њиме јесте управо деконструкција појма и његово мапирање – осветљавање пута којим одређене идеје „беже“ из научног у свакодневни дискурс. Isto, 187-190.

Mladena Prelić

A Few Problems Concerning Studies on Ethnicity/Ethnic Identity in Cultural Anthropology

Key words: identity, ethnicity/ethnic identity, ethnic group, theories on ethnicity.

A brief review of recent studies on ethnicity/ethnic identity in cultural anthropology, based on Barth's model, is given. Furthermore, a few problems concerning the application of the model, such as: the realization of an ethnic group and ethnic identity, the problem of definition related to inner-contradictions and ambiguousness of the notions of ethnicity and identity, and the problem of suitability using the terms ethnicity and identity in analysis, are being discussed.

Мирјана Павловић
Етнографски институт САНУ
Београд

Глобализација и регионални културни идентитет

Свест о банатској регионалној посебности, оличеној у мултикултурализму и толеранцији као иманентним одликама региона у српској заједници у Темишвару, с једне стране доприноси лакшим европским интеграцијама, а с друге – у самој заједници продубљује јаз који се манифестно приказује као разлика у обичајном животу и менталитету, док у суштини представља последицу борбе за боље друштвене позиције унутар заједнице.

Однос између глобализације, као сложеног систем различитих, па и противречних политичких и културних процеса, и регионалног идентитета разматра се у раду на примеру банатске регионалне припадности и односа који према њој имају припадници српске мањинске заједнице у Темишвару¹.

Кључне речи:

глобализација,
регионализација,
транзиција,
етнички/национални и
регионални идентитет.

Пре анализе банатског културног идентитета неопходно је дати оквирно одређење најважнијих појмова који су релевантни за његово разматрање, као и у кратким цртама назначити прошлост Баната.

Глобализација се може одредити као нови облик модернизације и акултурације, који трансформише скоро све подсистеме светског друштва

¹ Истраживања о регионалном идентитету нису систематски предузета, већ су понуђена разматрања део ширег проучавања живота и културе српске мањинске заједнице у Темишвару.

стварајући јединствени економски, политички, друштвени и културни простор². Радикалнији критичари глобализацију обично изједначавају са империјалном вестернизацијом или американизацијом, наглашавајући да се она у пракси често манифестује као унификација света по једном економском, политичком и културном моделу који је карактеристичан за економски најразвијеније земље Америке и Западне Европе³. Такво поједностављено схватање глобализације као униполарног процеса, међутим, иако је све ређе у науци, још увек је веома присутно у лаичком поимању савременог света⁴. Осим тога, брану против такве глобализације, или тачније глобализма, управо представља регионализација која подразумева регионално повезивање и интеграцију географски суседних земаља на принципу и у функцији глобализације, али уз уважавање специфичности земаља које приступају регионалној повезаности и сарадњи⁵.

Дакле, глобализацију не треба схватати као униформност, већ као мултидимензионални и полицентрични процес чији је саставни део и регионализација – као форма њеног изражавања и брана против глобализма⁶.

Као планетарни процеси, глобализација и регионализација обухватају целокупну друштвену стварност, установљавају нове друштвене и политичке односе и изазивају промене у културној и друштвеној свести. Стога редифинишу и схватање суверенитета, чиме мењају и положај и улогу националних држава. У савременим европским интеграцијама изражене су тенденције ка детериторијализацији националног суверенитета и стварању мултикултуралног и грађанског друштва, што утиче и на концепцију етничких и националних идентитета⁷.

Мултикултурализам је равноправно неговање различитих култура и различитих националних припадности. Он није само нормативно поштовање одређених права националних мањина, већ стварно прожимање етничких и националних култура заснованих на суверенитету грађанина.

Под етничким/националним идентитетом обично се подразумева свест о припадности одређеној нацији, која се темељи на уверењу о постојању низа заједничких, објективних и субјективних, културних и социјалних, стварних и симболичких, карактеристика, које уједно представљају и њене специфичне разлике⁸. Иако се у различитим дефиницијама националног/етничког идентитета

² Љубиша Митровић, *Судбина културних и етничких идентитета у процесима глобализације и регионализације на Балкану*, Културни и етнички идентитет у процесу глобализације и регионализације Балкана, Ниш 2002, 28.

³ Види о томе: *Шта је глобализација*, <http://www.scg.org.yu/globalizacija-sta.htm>.

⁴ Исто.

⁵ Милорад Божић, *Регионализација и економски развој Балкана*, Културни и етнички идентитет у процесу глобализације и регионализације Балкана, Ниш 2002, 92.

⁶ Љ. Митровић, *Судбина културних и етничких идентитета* ...16.

⁷ Исто, 29.

⁸ Мирјана Павловић, *Појмовно-методолошки оквир проучавања етничког идентитета Срба у Батањи*, Гласник Етнографског института САНУ 40, Београд 1991.

као објективне карактеристике обично наводе заједничке културне одлике, културни и национални идентитет не морају се подударити, а често се и не подударају. Културни идентитет се може дефинисати као образац заједничког начина живота, мишљења и искуства, на којем су утемељени облици и садржаји сазнања и који као вредносни оквир указује индивидуама шта је са становишта дате културе пожељно, а шта није⁹. У складу с тим, под регионалним идентитетом се подразумева свест о заједничком културном наслеђу становништва региона, без обзира на њихову националну припадност. Међутим, по неким схватањима, он је много више утемељен на заједничким проблемима и сличним структуралним реакцијама на нове изазове него на наслеђу¹⁰. У савременим друштвима ти нови изазови су: глобализација, регионализација, а у постсоцијалистичкој Румунији – и транзиција. Она подразумева демократизацију и радикалне, структуралне промене затворених, ауторитарних друштвених система социјалистичких земаља у модерна и плуралистичка друштва, те њихову интеграцију у глобални свет¹¹. Међутим, чак и у земљама у транзицији у којима је изражена тежња према европским интеграцијама и процесима глобализације, стара схватања суверенитета о водећој улози националне државе нису нестала, већ опстају, а моћ националног је још увек изнад суверенитет грађанина и мултикултурализма.

* * *

Банат је регион југоисточне Европе који је од средњег века до краја Првог светског рата представљао јединствени историјски, политички и културни простор. Тријанонским споразумом он је подељен на три дела тако да је највећи и најзначајнији део, заједно са Темишваром, припао Румунији, мањи – Југославији, а најмањи – Мађарској. Основне карактеристике јединственог Баната биле су мултикултурна и мултирелигиозна стварност и заједнички живот различитих етничких група, од којих су најбројнији били Румуни, Немци, Мађари и Срби. Како су новоуспостављене државе после Другог светског рата биле дефинисане као унитарне националне државе, иако је већи проценат становништва сва три народа остао изван матичне земље, нове границе у региону довеле су до драстичног прекида вишевековне, интензивне економске, политичке и друштвене повезаности, као и рођачких, пријатељских и личних контаката. Поред централистичких тенденција у румунском Банату, који је предмет овог разматрања, долази до повећаног досељавања румунског становништва и изразите румунизације. Централистичке тенденције настављене су и после Другог светског рата, а јављају се и интензивне интерне миграције, посебно румунског становништва, изазване индустријализацијом и колективизацијом. Све то је било праћено и исељавањем мањина у матичне државе, али и серијом

⁹ Загорка Голубовић, *Ја и Други – антрополошка истраживања индивидуалног и колективног идентитета*, Република, Београд 1999, 34.

¹⁰ Љ. Митровић, н. д, 26.

¹¹ Исто.

депортација¹². Посебно велики број Немаца напустио је Банат, Срби су преживели Бараган¹³, а присуство Јевреја у Темишвару је незнатно.

И поред ранијих негативних тенденција унитаризације и асимилације, румунски Банат, а посебно Темишвар, и данас је мултиетничка, мултикултурна, мултирелигиозна средина у којој живи преко десет мањина, а представља и један од водећих индустријских, друштвених, научних и културних центара Румуније. Осим тога, он је и најбогатији и најразвијенији део Румуније, не рачунајући Букурешт.¹⁴

Од пада Чаушескуовог режима 1990. године до данас Румунија се налази у процесу постсоцијалистичке транзиције. И поред тога што су процеси реструктурирања политичког, економског, друштвеног и културног живота одмакли према захтевима европске интеграције, критике теорија транзиције и глобализације у њој не јењавају, већ се вишеструко увећавају. С једне стране сматра се да структурално наслеђе социјалистичког и пресоцијалистичког развоја није нестало без трага, већ – напротив – наставља да игра важну улогу у филтрирању утицаја глобалних тенденција, а с друге стране, да саме теорије глобализације и транзиције не разумеју посебности постсоцијалистичке реалности. Стога се и код теоретичара и код актера јавља амбивалентан однос према процесу уградње глобално нивелисаних захтева у постсоцијалистичким окружењима¹⁵.

* * *

У раду се разматра колико су ти специфични историјски и културно-политички услови утицали на формирање осећања банатског регионалног припадништва и које импликације данас има његова реафирмација.

Анализа румунских антрополога показала је да су у току тих бурних историјских догађаја у свести становништва Баната, пре свега – Румуна, формирана два уверења која уједно представљају и окосницу њиховог регионалног идентитета. С једне стране, искристалисало се мишљење о Банату као региону којем су инхерентни складни међуетнички односи и толеранција, а с друге стране, да су њему иманентни средњоевропска култура и њене вредности¹⁶.

¹² Калин Рус, *Искусства суседних држава*, Зборник текстова „Аутономија и мултиетничка друштва“, Отворени универзитет Суботица, Суботица 2000, 137; Цуди Бат, „Порозна“ државност *versus* тврде границе: утицај источно-европског проширења ЕУ на Румунију и Југославију, Социолошки преглед XXXVI, Београд 2002.

¹³ Опширније о депортацији Срба у Бараганску пустару видети: Миодраг Милин и Љубомир Степанов, *Бараганска голгота Срба у Румунији 1951-1956*, Посебна издања, Монографије, књ. 8, Демократски савез Срба и Карашевака у Румунији, Темишвар 1996.

¹⁴ Timișoara, Timiș ghid, 30.

¹⁵ Enikő Baga, *Sailing in Troubled Waters, Drinking Water Provision in Timisoara*, Research Group Transnationalism Working Paper Number 1, 2003, 5.

¹⁶ Judy Batt, *The Impact of EU Enlargement on Regions on the EU's New Eastern Border*, Audition to Governance WG6, 20 March, 2001.

Сличне резултате показала су и моја истраживања. Иако само мањи број најстаријих казивача има израђену свест о регионалној банатској припадности, („Ја сам Србин из Румуније, али не рођен било где, него у Банату“), упадљива већина испитаника сматра да Банат, а посебно Темишвар, карактеришу посебне културне карактеристике. Једна од најважнијих су добри међунационални односи и толеранција.

„Међунационални односи су добри – нема проблема. Сви су ми пријатељи – Румуни, Бугари“.

Складни међунационални односи су, по мојим саговорницима, посебно били изражени пре Другог светског рата.

„Између два рата Темишвар је био конгломерат. Није било питање ко је шта“. „У овој згради (зграда Српске епархије у којој су данас седишта српских организација) су пре рата живеле све мањине – Јевреји, Немци, Мађари, Срби, заједно, као добре комшије“. „До Другог светског рата међунационални односи у Темишвару су били врло добри. Све је било лепо, људи су живели сложено. Једни до других имали су радње Србин, Немац и Јеврејин. Међусобно су се поштовали. На католички празник нису радили католици, а на шабат – чивути“.

Толеранција се најчешће испољавала у контактима између појединаца и њихових породица – како на формалном, тако и на неформалном нивоу.

„Познанства и дружења у Темишвару не зависе од националне припадности“. „Ја сам ишао у румунску гимназију и никада се нисам осетио странцем“. „Ишла сам у немачко забавиште. Ту су ишле и друге националности и Мађари. Ником није сметало што се иде у немачку гимназију“. „Када смо били млади, није било само у српску цркву да мораш да идеш. Ишли смо и у румунску цркву и у катедралу.“

Складни међунационални односи и мултикултурализам очували су се до данас.

„Нема шта да се инсистира на мултикултурализму у Темишвару, јер Темишвар јесте мултикултуралан. То је истина, то је природно. Свака заједница има свој живот и своје празнике“.

Осим тога, по мишљењу мојих саговорника, становништво Баната красе и разликују и одређене карактеристике менталитета. Оне се испољавају у темпераменту („Банаћани су добри по души, нису оштри“), у односу према раду („У Банату народ је био радан и у граду и у селу; на то је утицало присуство Шваба“), као и у односу према стицању материјалних добара и уопште према материјалном богатству („Свет у Банату је научио да буде прагматичан, али не себичан“).

Добри међунационални односи, толеранција и суживот доводили су и до прихватања културних елемената, па и читавих празника других етничких група.

„Код свих је била пракса да знају сва четири језика“. „Расли смо заједно, измешано, па се и асимиловали. У нашој игри има

румунских елемената, у румунској – немачких и српских“. „Прихватила сам Дан мртвих – 1. новембар, па тада и ја идем на гробље и носим цвеће. То је католички празник, али су сви прихватили и сви иду“.

Иако се сматра да су мултикултурализам и толеранција увек владали Банатом и Темишваром, ипак постоји свест да се на прихватање туђих културних елемената данас благонаклоније гледа него раније.

„За Св. Николу у чизму у прозору се стави гранчица имеле (зелено лишће прошарано жутим) да се зна да тамо има нешто (поклон). Сада то купујем сину и ја. Али једном, као дете, купио сам гранчицу и однео мајци која је рекла: 'Шта си ми донео то швапско дрво'“.

Међутим, Срби у Темишвару нису ни данас позитивно оријентисани према преузимању свих „туђих“ културних елемената. Стиче се утисак да су отворенији према културним утицајима народа који су „одувек“ насељавали њихов град и Банат, док према културним променама које доноси глобализација често имају негативан став.

„Због утицаја западне културе и телевизије и Румуни почињу да славе Halloween, а не славе свој сличан празник Драгобел. То је нова мода. Ако су већ хтели да славе, што не славе свој празник“. „Деца данас славе и Valentine's day. То је мајмунисање“.

Разлог је што већина казивача средње, а посебно старије генерације има негативан став према самој глобализацији, коју изједначава са американизацијом и вестернизацијом. Они сматрају да глобализација само намеће вредности потрошачког друштва које у великој мери гуше националну културу већинских Румуна, а посебно мањинских Срба, што има погубан утицај – нарочито на млађе генерације.

Деконструкција банатског идентитета код румунског становништва показала је да банатски регионални идентитет почива на миту који „златним добом“ сматра време када је Темишвар припадао Хабзбуршкој империји. Његово основно обележје је технички прогрес који је водио економском и друштвеном богатству. Благостање је прекинуо комунизам, који се сматра „црним добом“ и боји само деструктивним тоновима. Стога је најважнији циљ данашњег концепта локалног развоја града да се врати у „златно доба“ и поново постане део „цивилизованог света“, што је синоним за економски раст и европске интеграције. Међутим, фокусирање само на технички прогрес, с једне стране, замагљује међунационалне тензије које су постојале у региону и у „златно доба“, у вези са првобитном инкорпорацијом Темишвара у мађарски део империје, а затим и у каснији оквир Велике Румуније. С друге стране, у „црно доба“ се пројектује дуга историја различитих конфликта у региону – од сукоба на релацији унитаристички настројеног Букурешта и регионалне тежње за аутономијом Баната, до конфликта између Баната, као дела Средње Европе

окренутог својој мултикултурности, и остатка Румуније који симболизује балканску културу и вредности¹⁷.

Иста идеализација „златног доба“, као и периода пре Другог светског рата, постоји и код Срба у Темишвару, што се види и из претходних цитата.

Стереотип о банатској и темишварској толеранцији прикрива конфликте и у српској заједници у Темишвару, али не тако што их пројектује у „црно доба комунизма“, већ тако што нетолеранцију према мањинама приписује званичној политици румунске државе – како у предратном, тако и у послератном периоду, а повремено и локалној елити – која је само била принуђена да следи инструкције политичких центара моћи. Истовремено, наглашава се да је сам народ, њихове комшије, познаници и пријатељи, дакле – банатски и темишварски Румуни, увек испољавао толеранцију, па и благонаклоност према српској мањини у Темишвару.

„У 90% случајева Румуни су пријатељски расположени према Србима“. „Срби су добро живели са Јеврејима“. „Однос према Јеврејима се променио 1930-40, када се јавља Легионарски покрет. Тада су Јевреје избацили из школа“. „Међунационалне напетости између Срба и Немаца почињу за време Другог светског рата. Немац – власник банке у непосредној близини радње мога деде, који се свакодневно врло лепо поздрављао с њим, прво јутро када је почео рат, уместо да га поздрави, реко му је 'Србише швајн'“.

Осим тога, ако се нетолеранција и међунационални сукоби и помену, они се сматрају инцидентима и обично се приписују великорумунском национализму, који је карактеристичан за неке друге области Румуније (у Трансилванији Румуни не подносе Мађаре), или румунском становништву Темишвара које је досељено из тих области (Олтенија, Трансилванија итд).

С друге стране, у српској заједници у Темишвару уочавају се и извесне разлике у обичајима, али пре свега у менталитету – темпераменту и карактеру – између Горње Банаћана који себе називају Лале или, још чешће, једноставно Банаћани и Доње Банаћана или Клисураца. Тако се сматра да су Клисурци темпераментнији, оштрији, набуситији, док су Банаћани добродушни, благи, успорени, па и инертни. Те разлике у темпераменту доводе и до несугласица у самој заједници. Многи сматрају да Клисурци својим темпераментом, па и агресивношћу, одударају од банатске толеранције.

„Српска заједница у Румунији јесте мала, али су нам – по типично балканској рецептури – поделе присутне на скоро свим нивоима. То је и својеврсна табу-тема о којој се јавно не говори, али је сви осећамо и, нажалост, носимо последице.“¹⁸

¹⁷ Enikő Baga, *Sailing in Troubled...* 7-8; Liviu Chelces, *Why did Banat Region Became „Multicultural“? Social Transformations and Collective Memory in Region from Romania.*

¹⁸ Љубинка Перинац-Станков, Рубрика „Интервју“, Наша реч бр. 667, 22. новембар 2002, 14.

Тако и у српској заједници у Темишвару постоји, мада често прикривено, подела на оне који су „аутохтони“ Банаћани и Темишварци, и као такви носиоци средњоевропских културних вредности, и на „Клисурце – дошљаке – брђане - типичне Балканце“. Иако се диференцијација на „нас“ и „њих“ манифестно приказује као разлика у менталитету и културним одликама, она у суштини представља борбу око водећих позиција у српској заједници у Темишвару.

Понос на мултикултурну толеранцију и наслеђе централноевропских културних вредности рађа и код Срба у Темишвару уверење о економској и културној супериорности Баната и, посебно, Темишвара: „Банат је за друге крајеве Румуније мала Америка, а Темишвар – мали Беч“. А то је пример који и други треба да следе:

„...А град на Бегеју може послужити за пример како разне народности могу да живе у миру, слози и међусобној братској сарадњи“¹⁹.

Тако Банат и Темишвар у свести свог становништва, па и припадника српске заједнице у Темишвару, представљају врата Европе чија је најважнија мисија да целу Румунију уведу/„врате“ у Европу. Осим тога, Срби могу имати још једну „свету мисију“: да преко сарадње с матицом, ако она прихвати њихове више културне вредности, и њу приближе Европи.

Дакле, по мојим саговорницима у српској заједници у Темишвару, не постоји изграђена и заокружена свест о банатском регионалном идентитету. Већина њих осећају се и опредељују само као Срби или, мада ређе, исказује двојну етничку припадност – и Србин и Румун. Ипак, и код њих је уврежено мишљење о посебним културним вредностима Баната и Темишвара – као симбола европског мултикултурног простора. Стога на тој матрици и код Срба у Темишвару, с једне стране, релативно лако и под повољним политичким околностима може доћи до јасне реафирмације осећања банатске регионалне припадности. С друге стране, на њој се изграђује и свест – мада још увек само код мањег броја млађих припадника и релативно прикривено – о припадности Европи. У том смислу и једна ученица Српске гимназије у Темишвару децидирано у анонимној анкети наводи да се осећа као Српкиња, Румунка и Европљанка.

Банатски регионални идентитет и осећање европске припадности, поред српске и/или румунске националне припадности, полако утиру пут ка уверењу о могућности изградње слободног испољавања вишеструког идентитета, што је такође једна од последица глобализације и базичних вредности мултикултурне, грађанске Европе.

На крају можемо закључити да савремени процеси имају велики утицај и на српску заједницу у Темишвару. Њихова последица је реафирмација и високо

¹⁹ Пера Велимировић, интервју Драги Мирјанић, Рубрика „Варошани“, Наша реч бр. 667, 22. новембар 2002, 17.

вредновање мита о банатској културној супериорности, оличеној у мултикултурализму и националној толеранцији, што с једне стране води пожељним, па и лакшим европским интеграцијама – како Румуније, која је на њеном прагу, тако и матице, а с друге стране учвршћује јаз у оквиру српске заједнице у Темишвару, који – иако се манифестно представља као разлика у културним и менталитетским одликама у суштини представља борбу за боље друштвене позиције унутар саме заједнице.

Mirjana Pavlović
Globalization and
Regional Cultural Identity

Key words: globalization, transition, ethnic/national and regional identity.

This paper discusses the issue of ethnic/regional identity among Serbian national minority living in Timisoara, Romania. We examine how the Serbs perceive the relationship between globalization, which acts as a system of complex, diverse and sometimes contradictory political and cultural processes, and the course of reaffirmation of their regional identity (the Banat district). The analysis shows that the Serbs have not developed a formed perception of the Banat regional identity; however, they do acknowledge the Banat region and Timisoara as places with extraordinary cultural values that represent symbols of European multicultural situation and tolerance. Such an opinion could facilitate the desirable processes of European integration, but at the same time, could intensify the gap within the Serbian community. This gap appears as a difference in cultural and character features, but in fact, it represents a struggle for higher social positions within the Serbian community.

Мирослава Малешевић
Етнографски институт САНУ
Београд

Традиција у транзицији: У потрази за „још старијим и лепшим“ идентитетом

У раду се говори о томе како се у претходне две деценије национални идентитет Срба мењао и прилагођавао политичким захтевима времена, како се стварао нови тип колективног идентитета сагласно концепту самосталне националне државе и идеологији етничког национализма.

У овом раду покушаћу да покажем како је у периоду транзиције¹ текао процес ре-афирмације националног идентитета Срба², на који начин се током више од петнаест последњих година идентитет артикулисао,

Кључне речи:

национални идентитет, конструкција, оживљавање традиције, „изворно“, „аутентична култура“.

¹ У најопштијем смислу, под транзицијом подразумевам онај скуп промена којима се друштво трансформише из нетржишне у тржишну економију, из ауторитарног једнопартијског система у демократски вишепартијски систем.

² У савременим теоријама етничитета, појмови етничитет и етнички идентитет користе се као синоними. Основна разлика између националног и етничког идентитета у принципу се изражава кроз њихов различит однос према држави. Национални идентитет сматрам варијантом етничитета, тачније, етничитетом доведеним на ниво државе. Као што је то прецизније формулисао Ериксен: „Национализам има сасвим карактеристичан однос према држави и то је његова главна одлика. Националиста сматра да државне границе треба да се подударају са културним границама, док многе етничке групе уопште не захтевају контролу над државом“: Tomas Hilan Eriksen, *Etnicitet i nacionalizam*, XX vek, Beograd 2004, 22. Упркос томе што између национализма и етничитета као аналитичких појмова у пракси не постоји увек потпуна подударност, на шта Ериксен у наведеној књизи указује (стр. 206-208), сматрам да је у конкретном случају (српски национални идентитет) у потпуности оправдана употреба термина национални идентитет/етнички идентитет као синонима.

преобликовао и консолидовао под утицајем промењених друштвених и политичких прилика. У разматрању тог процеса полазим од става да је етнички/национални идентитет, као и сваки други идентитет, социокултурна конструкција, произведена у одређено време и са одређеним циљем. Идентитет, сагласна је већина савремених истраживача теорије етницитета, нације и национализма, није једном заувек дата, непроменљива категорија, или природна чињеница, него друштвени феномен, тачније процес који настаје у друштвеној интеракцији, те је стога подложен мењању у зависности од промене спољашњих околности.³ Сагласно томе, и симболи националног/етничког идентитета подложни су промени и реконструкцији; њима се, дакле, може свесно манипулисати ради остваривања неког стратешког циља или неког политичког пројекта. Треба, међутим, напоменути и следеће: без обзира на то што културне и етничке границе неке групе нису нужно подударне, што заједничка култура није основ етничког идентитета⁴, мада на томе инсистирају практично све етничке и националне идеологије⁵, коликогод, дакле, културне границе биле нејасне и лабаве, а идентитети подложни редефинисању, они нису у потпуности испражњени од културног садржаја – идентитет, једноставно речено, „не може да се изведе из било чега. Симболички ресурси из којих се извлачи дистинкција су на неки начин 'већ ту'“.⁶ Или као што каже Ериксен, идентитет у значајној мери може бити свесно конструисан, али њиме се не може манипулисати неограничено, нека основа мора да постоји чак и кад се измишља прошлост да би се, например, остварило политичко јединство: „идентитет мора бити убедљив да би опстао – убедљив за припаднике дате групе, а легитимност морају да му признају и они који тој групи не припадају“⁷. Усвајајући та полазишта, у овом раду посматрам како се током периода транзиције колективни српски идентитет мењао, „креативно стилизовао“ и прилагођавао потребама одговарајућег политичког тренутка, тачније – на чему се стварала та конструкција која се данас намеће и прихвата као „наш аутентични“ национални идентитет.

Идеологија традиционалног/етничког национализма и с њом блиско повезано „очување националног идентитета“, оживљавање традиције и етномитова, свеопшта опчињеност прошлости и „коренима“ – све то суштински обележава друштвену и политичку стварност Србије већ готово две деценије. Активирана крајем осамдесетих година прошлог века као израз свесне,

³ Т.Н. Eriksen, н. д. 124.

⁴ Детаљније у: Dušan Bandić, *Etnos*, Etnološke sveske IV, Etnološko društvo Srbije, Beograd 1982, 40-57.

⁵ Преглед најрелевантнијих схватања о етницитету, нацији, националном идентитету у савременим научним теоријама види у: Т.Н. Eriksen, н. д.

⁶ Младена Прелић, *Етнички идентитет – проблеми теоријског одређења*, Традиционално и савремено у култури Срба, Посебна издања Етнографског института САНУ 49, Београд 2003, 283.

⁷ Т.Н. Eriksen, н. д. 124, 163.

смишљене политичке намере⁸, та идеолошка матрица показала се најефикаснијим начином за мобилизацију јавности на пружање пуне подршке политикама чији су се програми темељили на „одбрани националног интереса и достојанства“, од „догађања народа“ до данас.

Идеолошку празнину, насталу рушењем комунизма, у свим источноевропским земљама почела је да испуњава идеологија национализма – дошло је до замене једне врсте колективног идентитета другом врстом. У свима су се мање или више изражено поново тада отворила питања националне угрожености, и почеле су да расту етничке тензије. Тај, како каже Војин Димитријевић, „парадокс национализма“ у земљама „реалног социјализма“ био је у исто време и моћно оружје у борби против комунизма и једино средство диктатора и бирократских елита у распадајућим комунистичким системима помоћу којег су одржавали своју моћ и стицали нови легитимитет и друштвену подршку.⁹ Међутим, ни у једној од тих земаља, као што добро знамо, присуство дезинтегришућих сила није се испољило тако брутално као у бившој Југославији, зову „крви и тла“ нигде се није подлегло у мери у којој се то догодило овде.

Мултиетничкој југословенској заједници понудиле су њене политичке елите национализам као идеолошки одговор на кризу идентитета насталу распадом Савеза комуниста и на растуће проблеме економске, социјалне и политичке природе током осамдесетих. Ипак, иако индукован из врхова власти и присутан у свим срединама, национализам је најпре у Србији формулисан у *политику*, онда када је врховна елита највеће нације одлучила да преуреди федералне односе и промени правила игре отварањем српског националног питања и подстицањем српског национализма.

Та политичко-интелектуална елита поставила је национално питање као државно питање, поистовећујући национални идентитет са „српским етничким територијама“¹⁰. Одбрана тако одређеног националног идентитета, очувања „духовног и територијалног“ јединства српског народа постаје врховни интерес и циљ који је нова/стара власт надредила реформама, стварању грађанског демократског друштва и још тада актуелним трендовима приближавања Европи¹¹. Позивањем на „етнички принцип“, на везу „крви и тла“, омогућена је

⁸ Slobodan Naumović, *Upotreba tradicije. Politička tranzicija i promena odnosa prema nacionalnim vrednostima u Srbiji 1987-1990*, у: Mirjana Prošić-Dvornić (ur.), *Kulture u tranziciji*, Plato, Beograd 1994, 95-99.

⁹ Vojin Dimitrijević, *The Post-communist Apotheosis of the Nation-state*, у: Dušan Janjić (ed.), *Religion and War, European Movement in Serbia*, Belgrade 1994, 19.

¹⁰ Dušan Janjić: *Od etniciteta ka nacionalizmu*, у: Mirjana Prošić-Dvornić (ur.) *Kulture u tranziciji...* 30.

¹¹ Тадашњој Југославији је на самом размеђу осме и девете деценије било понуђено, као јединој социјалистичкој држави, чланство у ЕФТИ и неколико милијарди долара за санацију банака, уз услов да се у земљи спроведу вишепартијски избори и формира вишепартијски савезни парламент, који би имао легитимитет да доноси даље одлуке у вези са европским интеграцијама. Република Словенија је спровела вишепартијске изборе за републичке органе, али је одбила да то учини и за савезни парламент. Република Србија, са друге стране, одбила је да организује републичке вишестраначке изборе. Њени идеолози су наместо тога заговарали

национална хомогенизација и тиме готово неподељена подршка концепту територијалног разграничења и стварања националне, етнички чисте државе. Како каже Душан Јањић, Србима је, у замену за модернизацију друштва и очување Југославије, „понуђена давна прошлост у облику Косовског мита дневнополитички прерађеног за потребе етничке мобилизације маса, ради подршке новонарастајућој власти дела старе комунистичке номенклатуре (...) Када је схватила да је модернизација (реформа) неизбежна, приграбила је последње средство одбране своје власти – национализам (...) Од тада сви интереси и сукоби интереса постају ствар 'опстанка нације'“¹²

Нови тип националног идентитета

Са новим концептом националног идентитета – неодвојиво повезаног са самосталном, територијално омеђеном националном државом, стварао се и нови културни/национални образац који је наметнуо оживљавање прошлости и националних митова, образац који културу одређује као хомогени, у националне оквиру затворени систем вредности, као темељ националног идентитета¹³. Национална елита од тада све чешће позива на обнављање српске националне културе, на неговање културне баштине и аутентичних вредности и на успостављање јасних граница међу националним културама – као део борбе за очување „српског духовног простора“¹⁴. Градило се, другим речима, ново вредносно опредељење, један нови тип колективног идентитета, а сагласно њему и „традиција“ у коју се такав идентитет могао пројектовати. Етничка припадност почиње поново да се одређује према религијској припадности, према сопственом, посебном језику и „правој“, „изворној“ култури. У конструкцији новог колективног идентитета више није било места за Другог, ни за дојучерашњу прошлост и њене симболе.

У ствари, тај нови колективни конструкт у потпуности следи технологију грађења националних идентитета створену у XIX веку, од када она стоји на располагању свакој држави-нацији која је желела да се афирмише. И на Балкану су тада све новоформиране националне државе, настојећи да ухвате корак са развијеним светом, оснивале институције националног суверенитета – како оне праве (војска, парламент, школа¹⁵), тако и имагинарне – као што су славни преци,

концепт тзв. „ванпартијског плурализма“, држећи се става да прво треба решити „национално питање“ па тек онда ићи у демократизацију. Први вишестраначки избори у Србији одржани су крајем 1990. године, након што је то учињено у свим осталим републикама.

¹² Dušan Janjić, н. д, 28-29.

¹³ Ivan Čolović, *Kultura, nacija, teritorija*, Republika 288-289, 1-31. juli 2002, 40.

¹⁴ Исто, 27.

¹⁵ У том смислу било је веома важно установљавање институције школства. Оно је у новим националним државама увођено са циљем да, кроз заједничко образовање, кроз едукацију о томе које су границе њихове државе, која прошлост, који преци, који непријатељи, људи науче да се идентификују са својом националном државом. Тако се, заправо, кроз униформни образовни систем развијао патриотизам у оном смислу у којем данас постоји. Са развијањем патриотизма, који као осећање није могао да постоји пре успостављања националних држава, грађанске државе су могле да рачунају на масовну подршку народа и да у њему налазе

митови о пореклу, јединствени фолклор, народна култура и типични национални пејзаж, угледајући се на велике европске државе-нације и следећи њихове стандарде¹⁶. Различити видови политизације традицијске културе коришћени су, дакле, од Француске револуције до данас као важно средство за буђење патриотских осећања и легитимизацију политичке власти¹⁷. Како је упоредном анализом показао Ивајло Дичев (Ivaylo Dichev), практично се све балканске земље, трагајући за новим идентитетима и новим стратегијама самопредстављања након завршетка ере комунизма, поново окрећу истим обрасцима који су у европској историји установљени са формирањем првих националних држава. Регионални балкански обрасци конструкције идентитета показују бројне међусобне подударности. Међу најпрестижније атрибуте замишљене заједнице за којима све те земље поново посежу, спадају: мит о дугом трајању, успостављање историјског континуитета са претпостављеном славом предака, диференцијација путем језика, односно истицање различитости "наше" заједнице од суседних и сличних, „приватизација“ историјског наслеђа и борба око њега са суседима итд.¹⁸

У том смислу, српска народна традиција као основ тако замишљеног националног идентитета – коликогод да је „традиција“ већ сама по себи „артифицијелна, пажљиво одабрана, ретуширана и вреднована слика о прошлости заједнице и складиште трансисторијских архетипова“¹⁹ – овога пута није морала да се поново „прави“: из слике националне културе нормиране у XIX веку, из Вуковог модела „живота и обичаја народа српскога“ и идеја национално-романтичарског покрета, одабрани су и реактивирани поједини елементи иконишког карактера, они који су били „најподеснији за симплификавање, идеологизирање и пропагандну обраду пријемчиву и разумљиву најширим слојевима становништва“²⁰, те понуђени као упоришне тачке данашње колективне представе о томе „ко смо“.

Како се процес изградње таквог националног идентитета преломио кроз животе обичних грађана? Тренд повратка традицији, с тим повезан и инициран „одозго“, са ступањем нове политичке елите на јавну сцену, претворио се убрзо, уз снажну медијску промоцију, у потпуну опчињеност друштва „оживљавањем

добровољце који ће, вођени осећањем заједничке припадности, својом вољом, у име своје државе-нације ићи у рат и спремно гинути под њеном заставом за одбрану њених територија. Илустрације за горе речено могу се наћи у школским уџбеницима, у патриотској поезији. Примера ради, у једној популарној руској балади (из совјетског периода) стихови кажу: „Домовина почиње са сликама у буквару“.

¹⁶ Ivaylo Dichev, *The Eros of Identity*, у: D. Bjelić, O. Savić (eds.), *Balkan as Metaphor. Between Globalization and Fragmentation*. Mass: MIT Press, Cambridge 2002, 236, 245.

¹⁷ Иван Чоловић, *Vox populi-vox naturae*, Гласник Етнографског института САНУ XLI, Београд 1992, 221.

¹⁸ Ivaylo Dichev, н. д, 237-239. Упореди идентичне механизме грађења националног идентитета Норвежана које описује Ериксен у: Т.Н. Eriksen, н. д, 176-178.

¹⁹ Мирјана Прошић-Дворнић, *Модели ретрадиционализације: пут у будућност кроз враћање у прошлост*, Гласник Етнографског института САНУ XLIV, Београд 1995, 307.

²⁰ Исто, 307.

традиције“; очувањем идентитета, успостављењем континуитета са „прошлошћу“ и заборављеним обичајима. Са мотивацијом „да не заборавимо ко смо“ почела је масовна потрага за „изворним“, „старинским српским“ елементима културе и њихово реактивирање, обрада, прилагођавање и инкорпорација у савремене услове живота и свакодневицу. Тај тренд је обележио је друштвену стварност током целе протекле деценије. Кроз телевизијске програме, напise у штампи, научне и псеудонаучне публикације, те разне врсте културних програма и манифестација, национални радници су у својим иступањима позивали не само на чување традиције, већ и тумачили јавности шта би национална традиција требало да буде, шта је то што заправо треба да представља суштину колективног „ми“, шта треба да се очува и са којим тачно културним наслеђем треба да се успостави континуитет. Установе организованог памћења су, са своје стране, кроз изложбе различитих видова „српске традиције“ (ношња, покућство) дале свој допринос едукацији јавности у вези са тим на којим елементима треба да се заснива тај скуп вредности, тај јавни лик којим се као заједница представљамо другима.²¹ Национални прегаоци су се, вођени потребом „очувања духовног бића народа“, трудили да на извору, у селима, оживе неке давно заборављене колективне обреде и претворе их поново у обичајну праксу села као социјалне заједнице²². Видео-записи тих покушаја показали су, додуше, да је тај напор остао узалудан – не зато што су, како се објашњава, ти обреди заборављени, јер су „насилно потискивани“²³, већ пре свега стога што село у стварности не стоји окамењено и непроменљиво у некој успаваној, пасторалној прошлости коју протагонисти „увежбавањем“ ритуалних поступака једноставно „буде“ и реанимирају, зато што су они напуштани како су се село и друштвени и економски услови на њему мењали. Уистину, осим пуког театра *приказивања*, какав би стварни смисао могли да имају данас, у потпуно промењеном контексту, обновљени опходи села, обреди за кишу, краљице или додоле?²⁴

На таласу свеprisутног окретања традицији, нагло тих година расте број деце која добијају имена личности из средњовековне српске историје (само у одељењу моје кћерке у основној школи, на пример, било је четири Немање и четири Милице²⁵), као и интересовање за израду породичних родослова,

²¹ Стална поставка у Етнографском музеју „Народна култура Срба у XIX и XX веку“ јасно говори о томе која је врста слике националног идентитета у питању.

²² Душан Дрљача, *Видео-записи обновљених обичаја*, Гласник Етнографског института САНУ XLIII, Београд 1994, 181-192.

²³ Исто, 183.

²⁴ Наравно да такве појаве (reenactment) постоје управо као театар у неким инсценираним догађајима, рецимо за туристичке потребе, када људи одглуме своје претке или неку ситуацију из традиције и потом оду кућама, врате се савременом животу. Данашњи венецијански гондолијери могу да послуже као пример таквих појава. Проблем је што се у горе поменутиим покушајима „оживљавања традиције“ не прави разлика између reenactmenta и стварног живота, односно што се од извођача обреда ту тражи да поново живе животом својих предака, а не да га „одиграју“ пред телевизијским камерама.

²⁵ Мојој колегиници, у установи у којој сам запослена, родила се унука крајем осамдесетих. Када сам, честитајући јој, питала сасвим куртоазно, како се обично ради у таквим приликама, на чији предлог је девојчица добила име Милица, поносна бака је одговорила да је то била

утврђивање генезе и старости породичне лозе. Новине се испуњавају рецептима за припремање „старинских српских јела“, све је више публикација и стручњака за „традиционалну српску кухињу“, изворну српску музику, старе српске занате, „праве“ српске обичаје ... Отварају се радионице у којима се претежно жене уче вештини ткања и веза; скоројевиће у православљу стручњаци преко штампе подучавају како се меси славски колач, како треба да изгледа божићна трпеза, која су правила поста; масовно се организују свадбе и друга породична славља у "традиционалном духу", реконструкцијом некадашњих обичаја. Занимљиво је да је то оживљавање сећања на старе обичаје далеко интензивније у градовима и да се оданде, као и свака друга иновација, шири и по селима. Многи од тих обичаја су, истина, и на селу одавно постали прошлост, али исто тако у њему има још "живе" грађе, још елемената традицијске културе и руралног начина живота, који чине непосредну везу са прошлосту, који потврђују постојање културног континуитета. Па ипак, без обзира на ту стварну, живу руралну културу, савремено српско село није одговарајуће место из којег национални модел културе црпе грађу за причу о традицији и континуитету, зато што се *континуитет* не успоставља са *тим* селом и његовом стварном, живом повешћу, него се *традиција осмишљава* према слици неког имагинарног прошлог времена које представљају рало, огњиште, опанак и преслица ... Парадоксално, на један сасвим изокренут начин, сада село од града (кроз медије, првенствено) почиње да учи како је „у ствари“ било у „традицији“ и шта треба да се оживљава да бисмо знали „ко смо“: преко телевизије гледају како градске жене ткају и везу, како се кува слатко, како мора бити да су изгледали њихова прошлост и обичаји.

„Оправослављење“ идентитета

Тренд „повратка традицији“ и очувања идентитета донео је и масовно „оправослављење“ нације: нагли пораст броја новоизграђених цркава, црквених венчања, крштавања деце и одраслих, све присутније придржавање правила хришћанских постова – без разлике по полу, старости или социјалним условима, обичај славе итд. У свега неколико година претворило се то од уобичајене праксе верујућих људи у обавезно понашање свих „правих“ Срба. Поплава религијских *обичаја* који са хришћанством и православљем често нису у вези: истицање крстова на најразличитијим местима, постављање слика светаца на аутомобиле, на тржишне производе, алкохолна пића, логотипе фирми, на банковне картице, мултиплицирање сеоске или градске славе на ниво општина, месних заједница, радних организација, спортских и професионалних удружења²⁶, освештавање

заједничка идеја целе породице: „Хтели смо да се зна да нисмо ни ми тиква без корена“. Нисам питала на који колективитет се то „ми“ односило. Знајући да је тридесетак година раније колегиница сопственој кћери дала једно сасвим „неукорењено“ име, упамтила сам тај одговор као могући наговештај једног новог културног тренда, што се у потоњим годинама и потврдило.

²⁶ Илустрације ради: У тексту под насловом *Прослављена општинска слава* пише: „Слава Новог Београда, Покров пресвете Богородице, установљена је и први пут у историји постојања општине прослављена 14. октобра 2000. године“, Политика 15. октобар 2004. Истога дана Политика извештава да је обележена 60. годишњица 63. падобранске бригаде, којом приликом је у Саборној цркви „у присуству припадника елитне јединице пресечен славски колач“ (с. 12).

темеља, нових књига²⁷ или нових сорти вина²⁸, покрштавања официра (у војној униформи)²⁹, говори о томе да је ово понашање само условно религијске природе. Будући да се ту често ради о испољавању религиозности на начин неспојив са правилима хришћанства, а да нови верници, како су различита истраживања показала, своје окретање религији образлажу углавном чињеницом да су Срби, очито је да оно данас превасходно служи као идентификацијски знак „српства“, као манифестација националне освешћености – пре него као израз религиозности. У том смислу, свакако је веома значајан био повратак Цркве на јавну сцену крајем осме деценије прошлог века и њено директно укључивање у световна питања, у пропаганду националне хомогенизације, и то у тренутку када се сама комунистичка власт одрицала свог идеолошког наслеђа. Њен потоњи свеукупни национално-политички ангажман на националном уједињењу и буђењу патриотских осећања, афирмисање православља као националне идеологије и условљавање припадања српској нацији припаданошћу православној вери – са којим Црква све чешће иступа у јавности, без сумње су одсудно утицали на то да православље постане више метафора за припадност националном колективитету и израз политичког става него религијско опредељење.

Новоговор синкретичких обичаја

Са идејом очувања традиције као темеља националног идентитета, и породична славља и ритуали, у градовима првенствено, почињу да се преобликују према слици замишљене прошлости, да се испуњавају давно заборављеним елементима и симболима како би из њих поново проговорио дух

Или: *Udruženje novinara Srbije proslavilo svoju slavu sv. Arhangel Mihailo*, обавештава на Интернет вестима Radio B92: <http://www.B92.net> 21. XI 2004. (фотографија са прославе приказује како свештеник ломи славски колач са неколицином мушкараца, док остали слављеници посматрају стојећи); *Mitrovdanska litija održana na Zvezdari*: „Tom prilikom već tradicionalna Litija je krenula iz Hrama Svetog velikomučenika Lazara, a kod Zapisnog drveta je održana molitva za napredak građana i kraja“, *Danas*, 9. XI 2004, 19; *Osveštano sedište BIA u Beogradu* „na poziv direktora te agencije Radeta Bulatovića“, *Danas*, 29. XII 2004, 28.

²⁷ *Српски народни кувар* Милијана Стојанића (у издању Политике) благословио владика шабачко-ваљевски Лаврентије (*Danas*, 20. oktobar 2004, 28). За тај кувар се у поменутом тексту каже да је „круна три деценије рада овог витеза у кулинарству, који је (...) презентовао српску кухињу у свету и чувао је од домаћег заборава“. На ТВ Студио Б претходног дана је г. Стојанић, објашњавајући гледаоцима особине српских националних јела, истакао да је српска кухиња „лагана и елегантна, јер је делом медитеранска“ (!?), и истовремено дао предлог доручка из свог куvara: лепиња са кајмаком, пржена јаја и истопљена свињска маст! Називи „традиционалних српских јела“, које је мајстор том приликом поменуо јесу следећи: „јагњетина са Златибора“, „розбратна“, „љутеница“, „пастрмка попа Ђујића“ итд, при чему је напоменуо да је називе јела позајмљивао „у народу“, а да су рецепти заправо његови. Из свега се могло закључити да је „народна традиција“, у ствари, ауторски рад овог кулинарског мајстора а да је за национална јела најкарактеристичније то што је аутор књиге рецепата – Србин.

²⁸ Вино под називом „Освештано“ добило је благослов владике шумедијског (Zoran Majdin, *Čiji je Beli anđeo*, *Vreme* br. 681, 22. I 2004, 27)

²⁹ Teofil Pančić, *Lustriranje Sotone*, *Vreme*, 28. oktobar 2004, 31.

„правих“ српских обичаја и културе. Како је, проучавајући управо ове процесе ретрадиционализације или „повратка обичаја у моду“, на примеру врањанске савремене свадбе установила Сања Златановић³⁰, овај веома значајан ритуал животног циклуса постаје од осамдесетих година прошлог века једно од најчешћих средстава за јавно показивање припадности свом националном колективу, својеврсна манифестација „оживљавања прошлости“: реконструишу се ритуалне радње и поступци какви су коришћени у традицијској свадби, учесници се понашају као да представљају реинкарниране претке, певају се песме у којима се слави херојска прошлост, велича се мушкарац/ратник и поново нарочито истиче улога свекрве као мајке сина наследника и обновитељице нације, актуелна је употреба делова традиционалне ношње. Савремене свадбе се дуго планирају и припремају да би биле изведене у духу старинских српских обичаја. Церемонији венчања претходи понекад, по речима Сање Златановић, вишемесечно пажљиво „сакупљање грађе“³¹, распитивање код старијих рођака и пријатеља о томе како је изгледао „прави“ обичај, договарање међу протагонистима око избора и комбинације „вековних“ обичаја са елементима савремене свадбе и усаглашавање различитих представа о томе шта је то заправо „наша“ традиција, њено модификовање, дописивање, па и измишљање³². Чак и за оне сасвим „обичне“ свадбе, каже С. Златановић, које не претендују на то да „испоштују све старе обичаје“, карактеристично је додавање, макар у неком детаљу, атрибута традиционалног; све њих повезује „потреба за успостављањем везе са, на различите начине схваћеном, традицијом“³³. Оживљавању, тачније – реинтерпретацији садржаја традиције, свако заправо доприноси према личним преференцијама и укусу, те она прераста у синкретизам новокоњуисаних обичаја какви у традицијским обрасцима никада нису ни постојали. У сваком случају, из разноврсности избора који традиција у најширем смислу нуди извлаче се само они сегменти који се сматрају високовредним симболима националног идентитета и који из перспективе актуелног друштвеног тренутка представљају „праву“ традицију.

³⁰ Сања Златановић, *Свадба – прича о идентитету*, Посебна издања Етнографског института САНУ 47, Београд 2003.

³¹ Почетком деведесетих година у Етнографски институт дошао је бивши колега, етнолог, тада функционер једне од бројних нових политичких странака, да из стручних публикација поново проучи како је у његовом родном крају изгледала свадба „некада“, желећи да сопствену свадбу, за коју се спремао, организује према описима забележеним у Српском етнографском зборнику. Колико се сећам, свадба је требало да се одржи у главном градском хотелу у његовом месту и, са изузетком тог детаља, све остало је планирано да буде „на народну“, укључујући и његово појављивање у традиционалној српској ношњи. Нешто касније смо имали прилику да гледамо на телевизији спектакуларно венчање једног од главних хероја новог српског ратничког мита – Аркана, и Цеце – популарне певачице, осмишљено према таквом истом, неотрадиционалистичком обрасцу (о том венчању више у: Мирослава Лукић-Крстановић, *Продукција свадбене светковине у Београду (од ритуала до спектакла)*, Животни циклус, Етнографски институт с музеи, Софија 2000, 215-216).

³² С. Златановић, н. д., 102.

³³ Исто, 103.

Међутим, проблем настаје када ту, медијски наметнуту слику идентитета треба усагласити са локалном традицијом и сопственим пакетом културног наслеђа. Шта из садржаја тог пакета одабрати, а да одговара „правој“ српској традицији? Или: како пронаћи елементе који су „аутентично“ наши, „деконтаминирати“ сопствену културну прошлост од туђинских утицаја? Говорећи управо о неподударности те симплификоване слике са локалним садржајима националног идентитета, једна читатељка из Војводине упитала се недавно у писму дневним новинама: „Да ли су то препознатљиви опанци, фуруле, шајкача, шљивици, хајдучка традиција, сећање на турске зулуме, стада оваца на падинама брегова? Да ли су то гусле за које већина данас средовечних Војвођана у суштини и не зна баш како изгледају?“³⁴ Врањанци, на пример, пише у поменутом раду Сања Златановић, свој ужи, локални идентитет заснивају на оној слици Врања коју је у свом књижевном делу оставио Бора Станковић. На ту слику о себи су поносни, њу негују и подржавају, атмосферу тог времена желе да оживе на свадбама³⁵. Међутим, Борино Врање, као што знамо, носи снажни печат мешавине различитих култура на овим просторима: турске, цинцарске, ромске, словенске. Колориту тог Врања најјачи тон дали су управо исламски утицаји, као што су и војвођански Срби, како је написала поменута читатељка, „славили своје православне празнике, али у црквама украшеним барокном орнаментиком, које се разликују од оних у Србији, (...) славили су их са обичајима унетим и преузетим из празника католика, протестаната и евангелиста... славили су Божиће са кристкинглама а Светог Саву са перецама (...) живели су у кућама које су имале чувене кибиц фенстере, са чипканим фирангама, шлингованом постељином ...“³⁶. Како помирити идентитет изграђен на том наслеђу са захтевима „национално свесне“ јавности да се из „здравог ткива праве српске традиције“ одстране туђи утицаји и примесе – као опасни вид угрожавања националног идентитета? Како очистити традицију од свих позајмица и, у исто време, сачувати најважније одлике колективне биографије које се заснивају поглавито на тим позајмицама? Усаглашавајући се са тим захтевима, многе „у старе обичаје заљубљене“ Врањанке избациле су, примера ради, у свадбама реконструисаним према идеалу Бориног Врања, из својих костима шалваре, типични део градске женске ношње управо оног времена које желе да оживе, и замениле их футом – ручно тканом сукњом – која, иако такође оријенталног порекла, сада фигурише као симбол „аутентично“ српске/врањанске традиције.

Позивање на обнову „праве“ српске традиције често превиђа, како се из реченог може видети, да су поменута фута, на пример, или либаде или јелек, као уосталом и многи други елементи културе, „изворно“ српски колико и шалваре, то јест да је на простору сталних мешања, прожимања и међусобних културних утицаја, свака „аутентичност“ спорна. Али мит о аутентичности, „потреба да се истакне различитост 'наше' традиције у односу на традиције наших суседа од

³⁴ Jelena Vlajković, „Sveti Sava sa perecama“, *Danas*, 19. oktobar 2004, 7.

³⁵ С. Златановић, н. д, 144-148.

³⁶ J. Vlajković, н. д.

којих желимо да се политички одвојимо³⁷, уграђен је у саме темеље националног обрасца; стварање јасних граница између сопствене заједнице и њој суседних и сличних јесте један од кључних стратешких циљева свих градитеља националног идентитета. У том смислу, кроз цео балкански регион (уосталом, као и другде у свету), како примећује Дичев, може се уочити да релативна истородност свакодневних култура, које се не завршавају на граничним прелазима између држава, стоји у јасном контрасту са таквим разграничењима: кроз цео регион, каже аутор, наићи ћемо на исти начин спремања кафе или бурека, на исти начин свирања или играња, на исте врсте псовки или држања тела³⁸. Мит о аутентичности, међутим, не прихвата да су културна добра која сматрамо нашим могла потећи и из неког другог извора; он дозвољава једино да их је могао изнедрити стваралачки геније „нашег“ народа и стога тражи „прече право“ и води борбу са суседима за њихово присвајање. Сливит пример те борбе или тих сличности образаца грађења националног идентитета у целом балканском региону дала је – у недавно приказаном (Фест 2004, ТВ Б92) дугометражном документарном филму „Чија је ово песма“ – редитељка из Бугарске Адела Пеева. Трагајући за пореклом народне мелодије које се сећа из детињства (код нас познатој под називом „Русе косе, цуро, имаш“), ауторка путује Балканом и установљава да исту песму познају и сматрају аутентично својом у Турској, и у Грчкој, у Бугарској, Албанији, Босни и Србији. Тако, полазећи од једног маргиналног музичког мотива, ауторка показује како функционише мит о аутентичности уграђен у балканске националне идентитете, терор њихових „малих разлика“.

Потрага за аутентичним српским културним наслеђем и борба за његову „приватизацију“ суочила је градитеље националног идентитета и са многим тешким, неразмрзивим питањима, као што су: ко полаже право првенства на кључне амблеме идентитета, као што је, рецимо, ћирилица³⁹; да ли су ајвар, кајмак и шљивовица производи на које ико осим нас сме да стави „ауторски потпис“; може ли национални идентитет без аутентичних националних јела и како их пронаћи⁴⁰.

³⁷ И. Чоловић, *Vox populi-vox naturae*, 224.

³⁸ I. Dichev, n. d, 245.

³⁹ Ту се отвара још један ниво проблема, а то је да је и цео поступак, тј. „рецепт“ по којем се прави национални идентитет, преузет од других, да није аутентично „наше“ добро.

⁴⁰ Сазнање да Срби немају своју националну кухињу веома је разочарало једног мог познаника који је доскора веровао да њу чине, како је рекао: проја, чварци, гибаница, сарма, пребранца и слично, и да су то „оригинално“ наша јела. Његов национални понос још више је повредило то што је његова жена, на питање о томе која су српска национална јела, постављено током једне вечере за време њиховог боравка у Лондону, одговорила да су наша јела углавном преузета из мађарске или оријенталне кухиње и да она не зна које би јело могло да се сматра „баш српским“. Његово мишљење било је да „пред странцима не смеш тако да кажеш. Ако и немаш своје јело, имаш да га измислиш, као да они знају и да их је и брига да ли су сарме наше или нису. Мораш да наступаш са неким поносом“. Овај коментар изнео је тај мој познаник по повратку са пута, када су ме, сматрајући да ми је тематика професионално блиска, позвали на „консултације“ и када сам се ја углавном сложила са оним што је изјавила моја познаница.

Процеси етничког разграничења и саморазграничења (један од важних циљева покрета за независност из XIX века), као што је писао Фредерик Барт (Frederick Barth), подразумевају селекционисање одређених културних карактеристика и симбола на основу којих се врши културно дистанцирање група у интеракцији, односно на основу којих се ствара осећање посебности једне етничке групе у односу на друге сличне ентитете⁴¹. Другим речима, као што је средином XIX века, када је српска омладина – „национална до егзалтације“ – формулисала слику „праве“ српске националне културе, незнатно прекрајање мађарске „атиле“ и њено проглашавање „душанком“, било довољно за дистанцирање Срба од Мађара или Немаца⁴², замена шалвара, у поменутом случају, другим одевним предметом (чак истог порекла, само мање симболичке тежине) довољна је да се свака сличност са ношњом и културом суседних Албанаца или Бошњака, чак и са оријенталним наслеђем у целини, потисне у други план, преправи и заборави. У време стварања чврстих граница за одбрану националног идентитета заиста је тешко замисливо да актери горе поменуте врањске свадбе, припремљене у духу „праве“ српске традиције, ишетају пред сватове певајући незаобилазну „Ко то каже, ко то лаже, Србија је мала“⁴³, одевени у шалваре и фесове!

Прављење нове Старе Прошлости

Национална традиција у тако замишљеним оквирима подразумева, како диференцијацију од суседних и сличних заједница данас, тако и „пурификацију“ историјске прошлости од туђега присуства. У „нашој“ прошлости „други“ постоје само као непријатељи од којих су нас наши херојски преци бранили оружјем; трагови њиховог присуства на „нашој“ територији не улазе у садржај „наше“ традиције. Векови под Отоманским царством, на пример, остају у колективној меморији само као датуми битака са овим или оним освајачем, али не и као векови који су одсудно обликовали живот и културу целог поднебља. Тако је, на пример, пре две године Београд свечано обележавао 600. годишњицу од када је први пут постао српска престоница, али ни у једном од бројних говора званичника, новинских написа, ни на једној од свечаних академија није истицана чињеница да је град у својој дугој историји био и келтски, и римски, и бугарски, и македонски, и византијски, нити да је, пре него што је на кратко постао српска престоница, две стотине година био под мађарском влашћу, а готово три следећа века углавном под турском или аустријском⁴⁴, што – наравно – значи „њихов“ и у културном смислу – да се ту говорило различитим језицима, да се јело, спавало и одевало на различите начине, да је свеукупни градски пејзаж морао носити печате различитих цивилизација. Прослављало се тако као да је Београд одувек и

⁴¹ Frederick Barth, *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*, Boston 1969. Наведено према: Predrag Šarčević, *Priroda tranzicije i folklorizam*, Kulture u tranziciji, Beograd 1994, 91.

⁴² P. Šarčević, isto.

⁴³ С. Златановић, н. д, 142.

⁴⁴ Опća енциклопедија, Jugoslavenski leksikografski zavod, Zagreb 1977, к.г. Beograd.

био једино „наш“, односно да су „други“ у његовој прошлости били само епизоде, кратки резони у вековном континуитету српске историје и традиције, од Немањића до данас.

„Кратки рез“ у континуитету таквог националног идентитетског конструкта представља, такође, и целокупна непосредна прошлост. Из колективне представе о томе „ко смо“ у потпуности је одстрањено педесетогодишње историјско искуство социјалистичке Југославије, не само „неславни“ идеолошки пакет тог наслеђа (НОБ, Тито, радне акције, братство и јединство; данас чак и антифашистичка борба улази у тај пакет), већ и сав културни и животни простор који смо током тог периода делили и градили са другима у тој заједници – наслеђе у целини. Све то више није део колективне представе о томе ко смо „ми“, шта је наша традиција. У слику новог националног идентитета не улазе вредности које су обележиле дух тог времена и на којима су се генерације васпитавале и одрастале. Мислим, пре свега, на модернизацијске и не нужно на националним премисама изграђене вредности, као што су нпр. законска равноправност између мушкараца и жена, масовно школовање, убрзана урбанизација, индустријализација, миграције у град, запошљавање, промене породичних улога, које су суштински мењале традицијске обрасце мишљења и понашања и чиниле кључне упоришне тачке наших колективних „социјалистичких“ идентитета. Те културне чињенице, међутим, не испуњавају се више националним поносом.

Генерације данас средовечних и старијих људи који су свој колективни идентитет градили на другачијим темељима, на једној сасвим другачијој идеолошкој наративи, чије су симболе идентитета представљали, на пример: „фића“, мантил шушкавац, летовање у Макарској, куповина у Трсту, шпорет „смедеревац“, сада драговољно, у сагласности са новим доминантним наративом, прихватају да сопствену прошлост, коју би у наслеђе – као континуитет културне традиције – требало да пренесу потомцима, избришу из колективне меморије и замене је једном имагинарном сликом својих „корена“, смештених у неодређену давнину пасторалне Србије. (У тој давнини, наравно, и шајкача и опанак и гусле а и други данас важећи национални симболи, једном су морали фигурирати као иновација, као одклон од *тадашње* традиције). Традиција се тако ствара, с једне стране, на усмереном заборављању оног што је било недавно а, са друге стране, на измишљању једног новог колективног сећања, једног новог „ми“ – које ми стварно никада нисмо били. Као што се, на пример, данашњи врх власти у Србији, обраћајући се јавности поводом израде новог устава, позива на Сретењски устав настојећи да успостави историјски континуитет са временом и приликама чији је резултат био тај устав, као да између није било ничега – ни друштва, ни државе ни устава, тако се и нови тип колективног идентитета гради на истом обрасцу памћења, на монументализацији *одређене* прошлости, и пројектује се у ту замишљену слику „непрекинутог трајања“.

Исти психосоцијални образац, каже Дичев, понавља се сваки пут када се напушта један „срамни“ период историје и када нова политичка елита преузима власт. „Његова идеолошка функција је управо у томе да прекине континуитет стварне културне традиције наслеђене из 'неславног' периода (...) Такав прекид, у

основи политичке природе, изгледа да представља саму срж колективних идентитета⁴⁵.

Сличан процес, срачунато селективно заборављање прошлости, догодио се и након Другог светског рата, и не само у нашој земљи. Практично, са обе стране гвоздене завесе измењено је службено, али и колективно памћење. Нове политичке елите, сагласно својим интересима, увеле су нови поредак сећања, нови календар празника. Прича о прошлости градила се саобразно новом поретку ствари и актуелној геополитичкој слици света. Ове процесе који су служили интересима и потребама нових елита, често је пратила, како каже Тодор Куљић, „историјска игноранција и културна амнезија“⁴⁶.

„Српство“ и европске интеграције

Упркос неким значајним модернизацијским променама које је социјализам за собом оставио, тај систем је као ауторитаран и недемократски, вероватно с правом, отишао са историјске сцене. Ако је он пропустио да ухвати корак са савременим светом, пре свега онемогућавањем услова који би водили ка стварању грађанског демократског друштва, логична је претпоставка да ће нови политички систем, који настаје након распада социјализма, те времена обележеног владавином Слободана Милошевића, тежити да правне, економске и политичке односе изгради у складу са принципима тог света. Актуелна политичка власт званично се, као што знамо, определила за прикључивање земље Европској унији. То треба да значи да се определила и за усаглашавање – у сваком смислу – са „правилима клуба“ којем жели да се придружи. Ако транзиција у којој се налазимо већ скоро две деценије заиста води у грађанско друштво, тржишну економију и европске интеграције, разумљиво би било очекивати да су нове политичке елите спремне да прихвате, између осталог, и стандарде националног, који данас важе у тој заједници. Истина, и сама Европа пролази кроз својеврсну кризу идентитета. Тенденције да се унутар Европске уније остваре још чвршће економске, политичке и културне везе које би у будућности требало да доведу до стварања једног наднационалног, заједничког европског идентитета, не наилазе на неподељено одобравање међу њеним грађанима. Примера ради, велики прилив, првенствено муслиманских имиграната у земље Уније, многе конзервативне групе доживљавају као угрожавање њихових националних идентитета, страхују од исламизације Европе и траже да се досељеници одрекну својих локалних културних обележја и традиција. Са друге стране, пораст броја група унутар саме Уније које свој идентитет базирају на религији и етничитету, отпори европским интеграцијама који се изражавају међу неким деловима популације земаља чланица, или разочарања новопримљених услед неиспуњених очекивања, говоре о томе да идеја „Европе без граница“ и нови идентитетски конструкт који из те идеје треба

⁴⁵ I. Ditchev, n. d, 243.

⁴⁶ Todor Kuljić, „Kad žrtve, uz pomoć lakeja, postanu dželati“, Danas, 11. novembar 2003, 6.

да проистекне, остаје и даље отворено питање⁴⁷. И многи истраживачи сумњају да је такав идентитет уопште могућно остварити „без знатног социокултурног инжењеринга“.⁴⁸ У сваком случају, питања која се тичу расних и верских различитости, асимилације, интеграције и мултикултурализма, око којих се у земљама Европске уније води жива јавна расправа, показују колико је изградња јединственог европског идентитета сложен пројекат. Исход тог процеса можда није сасвим изванредан, али сасвим је извесно да је Европа у потрази за новом повезујућом идеолошком причом у којој, како ствари данас стоје, нација-држава дефинисана посебним језиком, обичајима и „културом“ више није доминирајућа вредност. Та прича се гради на новим одредницама, новој култури сећања⁴⁹.

„Приближавање“ Европи, како се у нашем политичком речнику данас обично назива званично опредељење друштва, тешко је замисливо без значајног усаглашавања и на плану избора идентитета. Међутим, уместо тога, уместо окретања вредностима модерног демократског грађанског друштва на којима би се градила и нова идентитетска упоришта, овде се, као што видимо, дешава најпре заокрет у етнонационализам, а у најновије време у православље, које се са званичних места све чешће промовише као национална идеологија. „Српство“ је овде још увек политички пробитачна идеологија, али је мало вероватно да може да кореспондира са грађанским концептом савремене Европе. „Корени, крв и тло“ напросто више не станују на својој првобитној адреси. Уосталом, у Унији или ван ње, тешко је уопште и замислити какав ће бити исход транзиције кроз коју ово друштво пролази када се оно истовремено опредељује и за модернизацију и за ретрадиционализацију, и за национални и за грађански принцип, истовремено за повратак у прошлост и за пут у будућност.

⁴⁷ У јавности Србије, па и у изјавама званичника (упркос прокламованој званичној оријентацији), често се као аргумент за овде веома изражену уздржаност уласку у чланство заједнице европских земаља (и прихватању правила која тај политички процес захтева) наводе управо различите врсте незадовољстава и конфликта који постоје унутар саме Заједнице („Ни њима не цветају руже“), као и страх од „опасности утапања у безличну масу народа и угрожавања нашег националног идентитета“. Мислим да се ту превиди да су незадовољстава, отпори и критике који се изражавају *изнутра*, суштински различита ситуација од критиковања унапред и споља, „преко оgrade“. То су два потпуно непоредива контекста, па су и последице таквих врста отпора суштински различите.

⁴⁸ Расправу о томе видети у: Т.Н. Eriksen, н. д, 131-135.

⁴⁹ Наравно да је свако сећање селективно, да свако друштво гради сећање према својим потребама. Питање је само какав ће предзнак, усмерење тог сећања да се изабере – јер различити избори имају различите конеквенце у датом тренутку.

Miroslava Malešević

**Tradition in Transition:
In a Search for New, "More Ancient
and More Beautiful" Identity**

Key words: national identity, construction, "tradition" revival, native, "authentic" culture.

The entire transition period in Serbia is marked by the ideology of traditional nationalism. In concordant with the dominant ideology, the general public is still today engaged in so-called "tradition revival" maintenance of religion, language, "true" Serbian customs and "authentic" culture, which are all said to be the foundation of a national identity. Out of which positions and according to whose needs is a collective identity defined, based on these premises? What is the "true" Serbian tradition, or what makes a national culture "authentic"? We argue that every collective identity is a construction, and based on this argument, we will review all the ways that the notion of "national identity" (connected inseparable with "tradition") has changed during the past few decades and has adopted different meanings depending on the current political climate. More precisely, we discuss this construction that came to be imposed (and accepted), as the authentic Serbian national identity.

Биљана Сикимић
Балканолошки институт САНУ
Београд

Изазов теренског рада – етнолингвистика или антрополошка лингвистика?

Рад анализира могућности које методе етнолингвистике (оријентисане ка лингвистичкој географији) и антрополошке лингвистике пружају за актуелна интердисциплинарна теренска истраживања на Балкану. Дат је преглед савремене методологије прикупљања, архивирања и обраде теренске грађе фокусирањем целог низа питања битних за квалитативна истраживања хуманистичких и друштвених наука: транскрипција, дијалог, контекст, секундарна анализа.

У овом прилогу ће бити речи о томе шта лингвистика данас у Србији и шире – у словенским научним заједницама, преузима из етнографије/етнологије/антропологије, у којој форми нешто преузима, шта од тога може да врати другим хуманистичким дисциплинама, али и истраживаној заједници или појединцу, са жељом да се покажу могућности секундарне употребе лингвистички прерађених, етнографских/антрополошких података.

Кључне речи:

етнолингвистика,
антрополошка
лингвистика,
интердисциплинарност,
контекст, дијалог,
полифункционалност,
секундарна анализа.

Остаће по страни евалуација обрнутог процеса, односно размишљања о томе шта је етнологија са ових простора у својој аргументацији до сада обично преузимала од лингвистике (а најчешће су то била спорна или застарела етимолошка, односно ономастичка решења). Приказ стања дат је светлу могућности истраживачког рада на терену данас.

Етнолингвистика

У овом прилогу термин *етнолингвистика* има садржај који је одмаћен у последње две деценије у Русији и Пољској и донекле у београдским научним круговима. Две наизглед контрадикторне тенденције – фрагментација и интердисциплинарност – карактеришу стање словенске етнолингвистике као науке у последњих десетак година.

Као основни, у словенској етнолингвистици првобитно су постављени лексикографски циљеви: у Москви је покренут словенски етнолингвистички речник, планиран у пет томова – *Славянские древности*, од 1995. до 2004. објављена су три тома; затим, приручни једнотомници – друго (исправљено и допуњено) издање *Славянская мифология, энциклопедический словарь*, Москва 2002. и београдски издавачки подухват настао 2001. на истој лексикографској матрици – *Словенска митологија, енциклопедијски речник*. У лексикографском правцу конципирана је и пољска етнолингвистика.¹ Упоредо са овим великим тимским пројектима тече истраживачки рад чланова тимова, који је последњих резултирао низом концепцијски различитих монографија,² али и заједничких тематских зборника радова.³

За афирмацију савремене балканске/балканолошке етнолингвистике⁴ од велике су важности два успешно завршена пројекта: тимски рад на „*Малом дијалектолошком атласу Балкана*“ (МДАБЈ) и 2004. године објављена студија А. А. Плотникове „*Етнолингвистичка географија јужних Словена*“ (Плотникова 2004). Базиран искључиво на резултатима теренског рада сопственог истраживачког тима, пројекат МДАБЈ паралелно тече од 1996. године при Институту лингвистичких истраживања Руске академије наука у Санкт-Петербургу и Институту за словенску филологију у Марбургу, Немачка. Коначан резултат овог пројекта јесу два тома карата: планирано је да један том обухвати синтаксичка питања, а други – лексику материјалне и духовне културе Балкана.

¹ Преглед пољске лексикографске етнолингвистике в. нпр. у Петровић 2000. Низ етнолингвистичких студија Љубинка Раденковића са темама из словенске и, пре свега, јужнословенске демонологије има као коначан циљ лексикографско уобличавање.

² Са ослонцем на објављену словенску етнографску и фолклорну грађу настале су нпр. монографије Гура 1997, Виноградова 2000, Агапкина 2000. и 2002; систематизација сижеа севернословенских и јужнословенских бајања, Кляус 1997, има фолклористичко усмерење, док Левкиевская 2002 магијском тексту прилази са прагматичког аспекта, Јудин 1997 анализира ономастикон руских магијских текстова; Березович 2000. у етнолингвистику улази преко ономастичке грађе; уз пропратне студије, нова пољска теренска грађа лексикографски је уобличена у: Толстая 2005. итд. О концептима словенске етнолингвистике детаљније в. у: Толстој 2002. Слична фрагментација дисциплине карактеристична је и за пољску етнолингвистику.

³ У Београду од 1996. излази тематски етнолингвистички годишњак *Кодови словенских култура*, који окупља нешто шири круг слависта, не обавезно етнолингвистичког усмерења. Још је шире конципиран словеначко-италијански годишњак *Studia mythologica slavica*. Преглед развоја етнолингвистике у Србији в. у: Илић 2002.

⁴ Концепт *етнолингвистике* код бугарских и румунских аутора илуструје зборник радова *Етнолингвистични проблеми на балканските народи*, Софија 2000.

Од етнолингвистичких карата за сада су, као резултат „Пробног тома“ овог атласа (Соболев 2003), понуђене четири карте са темама из годишњег циклуса, али је први етнолингвистички том управо у штампи. Картографисан је дијалекатски материјал из једанаест пунктова који репрезентују дијалекте свих основних генетских подгрупа балканских језика (грчке, албанске, романске и јужнословенске). МДАБЈ, како је и планирано, обухвата следеће јужнословенске пунктове: Оток у Далмацији, Завала код Подгорице, Каменица код Књажевца, Пештани на Охриду, Гега у Пиринској Македонији код Петрича, Гела у Средњим Родопима, Равна у области Провадија, затим два албанска, два новогрчка и један арумунски пункт.

Картографисање појава традиционалне духовне културе развијало се преваходно у оквиру етнографије, али су одговарајућа терминологија и особености њеног функционисања у језичком пространству углавном остајали ван видокруга истраживача. Са друге стране, ареално истраживање словенске лексике ограничавало се на описивање распореда самих лексема или њихових значења у лингвистичком простору. У студији А. А. Плотникове (2004), на основу неколико десетина карата са јужнословенском грађом, показане су могућности картографисања у етнолингвистици (односно – картографисане су појаве које истовремено припадају лингвистици и етнографији). Основни циљ овако конципиране методологије било је одређивање „дијалеката“ традиционалне духовне културе јужних Словена. Идеографски упитник обухватао је питања о годишњем календару, неким пољопривредним обичајима, обичајима животног циклуса (са подтемама: рођење, свадба и смрт) и питања из области народне митологије. У оквиру ових универзалних тема издвојен је скуп особености које је ауторка, на основу својих претходних истраживања, сматрала за „балканске“, односно – заједничке за неколико балканских традиција а нерегистроване ван Балкана или својствене само једној традицији, по типу и карактеру уклопљене у балкански модел света. Примењени методолошки поступак може се поредити са поступцима у изради атласа културних дијалеката јужних Словена: наиме, постоји неколико сличних покушаја лингвогеографског и лингвистичког проучавања јужнословенског дијалекатског континуума (нпр. на тему „поклада“ постоји и пробни том Етнографског атласа Југославије).

Границе добијених ареала одређене су сноповима изоглоса и изодокси. Анализа је показала зоне иновација, зоне балканизма, односе исток – запад, језгро и периферију. Међу картама пажњу привлаче оне које илуструју јужнословенске ареале: четири изодоксе које јужнословенски простор деле на „исток“ и „запад“ (називи духа заштитника места; покладне ватре и бакље; термини *вамтир* : *вукодлак*; постојање обреда „зелени Јурај“); три изодоксе које теку приближно по линији разграничења косовско-ресавских и призренско-тимочких говора (називи „вучјих дана“, називи „мишјег дана“, термини *вила*, *самовила* за демонско биће типа „вила“); три изодоксе које приближно теку данашњом државном границом Србије и Македоније (новогодишњи опход „сурвакара“, обичај „мартеница“ и прослављање првог марта). Веома је индикативна и карта микроареала који се оцртава на тремеђи источне Србије, западне Бугарске и североисточне Македоније (предсвадебни ритуал *лада*, *тенац* као термин за „вампира“, *свирац* – термин за „демона насталог од умрлог

некрштеног детета“⁴, *пасторче* – термин за „наконче“ и *сировари* – термин за новогодишњи опход маскираних лица). Израђене су и карте које омеђавају македонско-јужносрпско-западнобугарски ареал, јужни балканскословенски појас, западни словеначко-хрватски појас, односно показују супротстављеност јужнословенског центра и периферије.⁵

Студија Плотникова 2004 полази од грађе неједнаког степена поузданости, она комбинује и равноправно преузима резултате како актуелних теренских истраживања, вођених по унапред предвиђеном упитнику, тако и различиту објављену етнографску грађу која временски обухвата распон од стотинак година.

Антрополошка лингвистика

Савремена западна антрополошка лингвистика, као интердисциплинарна наука, посвећена је истраживању језика као извора културе и говору као културној пракси (што је само једна од могућих дефиниција дисциплине). Историјат антрополошке лингвистике одражавају осцилације бројних термина који нису увек синонимни, те су тако у употреби: лингвистичка антропологија, антрополошка лингвистика, етнолингвистика и социоллингвистика. Са методолошког становишта сматра се пожељним исцрпно документовање свакодневног говора, али и говора у посебним приликама у које спада и интервју. Поред аудиовизуелног снимања, ово документовање обавезно подразумева и различито коментарисане транскрипте зависно од нивоа укључене контекстуалне информације. Како постоји више начина транскрипције, проблем избора најпогоднијег остаје отворен: за граматичку анализу потребни су дословни транскрипти; за анализу односа говора и просторне организације догађаја потребна је визуелна репрезентација; акценговани транскрипт уз фонетске симболе погодан је само за уско специјализоване лингвисте. Потпуни транскрипт разговора често отежава интерпретацију, али открива појаве које би на други начин биле пропуштене.⁶

Етнолингвистички усмерена истраживања у Србији теку од средине деведестих година, а као полазну основу имају упитник Плотникова 1996, који инсистира на тексту углавном само ако је он део тражене, етнолингвистичке лексикографске дефиниције. Ова истраживања су у београдској средини мање–више спонтано развијана проширивањем упитника: почело се са вођењем рачуна и о конкретном географском убицирању истраживаног насеља (одређивањем култних места, путева, ширег залеђа) и другим аспектима традицијске културе (народна меторологија, медицина, ветерина, веровања о животињама и сл.). У

⁵ Шири приказ књиге А. А. Плотникове в. у: Б. Сикимић: А. А. Плотникова: *Етнолингвистическа географија Јужной Славии*, Москва 2004, стр. 768, *Lingvističke aktuelnosti* 5/12–13, Beograd, <http://www.public.asu.edu/~dsipka/LA.htm>.

⁶ Вербатим транскрибовани усмени говор често делује као некохерентан и конфузан, чак указује на нижи интелектуални ниво па публикавање дословних транскрипата може да доведе до неетичке стигматизације одређених особа или група (Kvale 1996:172–173) Уп. у овом смислу и: Lapadat 2000.

најновије време, пре свега као последица стеченог искуства у раду са расељеним лицима,⁷ ова истраживања имају флексибилан став који препушта истраживачу да на лицу места одлучи какву ће врсту разговора водити (што може бити упитник Плотникове, други лингвистички упитници, усмена историја, биографски метод, фолклорни текст и сл.). Ова методологија са *ad hoc* доношењем одлуке о стратегији вођења интервјуа примењена је у оквиру успешно реализованих теренских истраживања, чији је основни циљ прикупљање полифункционалних база података аудиоматеријала.⁸ Теренска истраживања, започета крајем деведестих година, која данас обавља теренски истраживачки тим, покушавају да обједине резултате и методологије англосаксонске антрополошке лингвистике и руске етнолингвистичке школе⁹, али се умногоме ослањају и на друге сродне дисциплине, те тиме поново испитују границе интердисциплинарности.¹⁰ Истраживачки тим се на терену прилагођава саговорнику, има са њим активан однос – сходно принципу примарности саговорника, а не унапред задатог лингвистичког или неког другог упитника.¹¹ Тако се из транскрипта сагледава однос старог и новог, традиције и савремености, комбиновање дијахроне и синхроне перспективе – преломљено кроз индивидуални усмени дискурс.

Отворена остају питања научне обраде добијеног материјала, која даље подразумевају стално усавршавање самих истраживача и њихову максималну активност (у припреми терена, у раду са информаторима, у научној или некој другој обради и презентацији снимљене грађе). Показало се да у научној обради овако прикупљене звучне грађе постоји низ заједничких кључних тема, својеврсних „идеолошких језгара” научног дискурса (в. Петровић 2004 и 2004а). У обради грађе обавезно се позиционира улога истраживача – као инсајдера или аутсајдера, мање или више способног да са саговорником комуницира на његовом идиому (уп. Sikimić 2004а). Савремена лингвистичка истраживања говорног језика претрпела су својеврсну „антропологизацију“, јер она

⁷ Ова теренска искуства уобличена су у зборнику радова *Избегличко Косово*, у оквиру интердисциплинарног часописа *Лицеум* број 8, Крагујевац 2004. О емоцијама које код истраживача изазива терен („emotions of field“), место на коме је вођен интервју и утицају ових емоција на креирање и интерпетацију текста в. Sylwik 2001.

⁸ У питању су следећи пројекти: „Етнолингвистичка и социоллингвистичка истраживања избеглица и мултиетничких заједница на Балкану“ при Балканолошком институту САНУ, „Словенски говори на Косову и Метохији“ при Институту за српски језик САНУ и „Српске народне епске песме и њихов културни израз“ при Институту за књижевност и уметност, Београд.

⁹ У овом духу су нпр. радови Петровић 2004б, Сикимић 2004ц.

¹⁰ Уп. нпр. истраживања наратива Baynham 2003, Scalter 2003 и комуникологије Eisenberg 2001, Goldsmith 2001, Mortensen 1997.

¹¹ Актуелна питања истраживачке етике и научне реституције у хуманистичким наукама указују на одређени заокрет ка циљевима друштвених наука (социологији, психологији). Ово стање етичких преиспитавања карактеристично је и за данашњу Словенију; уп. нпр. Mencej 2004, као и друге радове објављене у љубљанском часопису *Etnolog* 14.

подразумевају вођење рачуна о контексту и дијалогу.¹² Ова свест је у методолошком правцу неминовно водила ка прагматици, која – са своје стране – већ одавно није искључиво лингвистичка дисциплина.

Обавезним регистровањем интеракције са истраживачем/истраживачима добија се увид у субјективност самог истраживача. Ова истраживачка субјективност је, уосталом – као и субјективност саговорника, у лингвистичкој антропологији подразумевана и очекивана (уп. Сикимић 2004б, 2004д).

Током научне елаборације снимљене теренске грађе у први план је истакнуто проблематизовање класичних етнографских података, који се сада показују у сасвим другом светлу (уп. нпр. радове: Илић 2004, Сикимић 2000).

Као логична последица, истраживачима се наметнуло решавање нових теоријских и методолошких проблема (уп. Сикимић 2004, Илић 2004). Општи закључак указује на то да су већ уочена фрагментација и интердисциплинарност словенске етнолингвистике карактеристични и за београдску етнолингвистику (ово се лако закључује већ и летимичним прегледом радова: Vučković 2000, 2004, Sikimic/Sorescu 2004, Сикимић 2004б, Луковић 2004).

Цео истраживачки подухват за сада има и прилично неизван крајњи циљ, који се на први поглед лако одређује као полифункционална база података. Овај циљ има научно-документациони карактер (упоредив, рецимо, са комбинованим резултатима објављеним у студији Тостая 2005). Поред захтева за интердисциплинарношћу, један од могућих задатака и праваца даљег рада је и враћање лингвистици, пре свега етнолингвистичкој лексикографији и њеним методолошким проблемима (в. детаљније у раду: Илић 2004а).

Размишљајући о могућим перспективама, треба поменути низ нових, за сада још нерешених питања, која поставља претпостављена и пожељна полифункционалност грађе. Као први, технички задатак намеће се дигитализација снимљеног материјала (потребно је укључивање резултата актуелних теренских истраживања свих хуманистичких наука у постојећи Национални центар за дигитализацију, у Београду), стварање базе података и даље умрежавање база података и самих звучних архива. Следе организациона питања: чување, односно архивирање тако добијене научне грађе (која се може третирати и као културна баштина), презентација корисницима, ширина доступности грађе; затим, низ нерешених правних проблема: питање власништва снимка (ако је, на пример, теренски рад обављан личним средствима), питање заштите истраживачких ауторских права и (у нашим условима потпуно занемарене) заштите приватности информатора (етичка питања) која се отварају оваквим стварањем могућности за накнадну, секундарну анализу („re-analysis“).¹³

¹² У јужнословенској социоллингвистици постоји солидна традиција истраживања значаја контекста. У питању су, пре свега, радови Милорада Радовановића (Radovanović 1979) и Дубравка Шкиљана (Škiljan 1998), а у Србији – Ранка Бугарског, Весне Половине, Свенке Савић и других.

¹³ За решавање низа нових проблема који се јављају евентуалном секундарном употребом аудио грађе, посебно је користан прилог Van den Berg 2005, као и други радови у електронском

Литература

- Агапкина 2000 – Т. А. Агапкина: *Этнографические связи календарных песен. Встреча весны в обрядах и фольклоре восточных славян*, Москва.
- Агапкина 2002 – Т. А. Агапкина: *Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл*, Москва.
- Baynham 2003 – M. Baynham: *Narratives in space and time: beyond „backdrop“ accounts of narrative orientation*, *Narrative inquiry* 13/2, Amsterdam, 347–366.
- Березович 2000 – Е. Л. Березович: *Русская топонимия в этнолингвистическом аспекте*, Екатеринбург.
- Cylwik 2001 – H. Cylwik: *Notes from the filed: emotions of place in the production and interpretation of text*, *International Journal of Social Research Methodology* 4/3, 243–250.
- Eisenberg 2001 – E. M. Eisenberg: *Building a Mystery: Toward a New Theory of Communication and Identity*, *Journal of Communication* 51/3, New York, 534–552.
- Goldsmith 2001 – D. Goldsmith: *A Normative Approach to the Study of Uncertainty and Communication*, *Journal of Communication* 51/3, New York, 514–533.
- Гура 1997 – А. В. Гура: *Символика животных в славянских народных верованиях*, Москва.
- Пић 2002 – М. Пић: *Etnolingvistika u Srbiji*, Зборник Матице српске за славистику 62, Нови Сад, 211–234.
- Илић 2004 – М. Илић: *Класични етнографски записи као етнолингвистички извори*, Етно-културолошки зборник IX, Сврљиг, 167–176.
- Илић 2004а – М. Илић: *Ка етнолингвистичком речнику чипских Срба – модели етнолингвистичког дискурса у етнодијалекатском тексту*, Зборник радова са скупа „Положај и идентитет српске националне мањине у централној и југоисточној Европи“, Београд (у штампани).
- Юдин 1997 – А. В. Юдин: *Ономастикон русских заговоров, имена собственные в русском магическом фольклоре*, Москва.
- Кляус 1997 – В. Л. Кляус: *Указатель сюжетов и сюжетных ситуаций заговорных текстов восточных и южных славян*, Москва.
- Kvale 1996 – S. Kvale: *Inter Views: An Introduction to Qualitative Research Interviewing*, Thousand Oaks, CA.

часопису *Forum. Qualitative Social Research*, посебно број 1/3 из 2002 са темом „Текст. Архив. Ре-анализа“ и број 6/1 из 2005, у целини посвећен секундарној анализи.

- Lapadat 2000 – J. C. Lapadat: *Problematizing transcription: purpose, paradigm and quality*, International Journal of Social Research Methodology 3/3, 203–219.
- Левкиевская 2002 – Е. Е. Левкиевская: *Славјански обрег. Семантика и структура*, Москва.
- Луковић 2004 – М. Луковић: *Цинцари у Урошевцу и другим „косовским железничким варошима“ – прилог историји Цинцара у Србији*, Гласник Етнографског института САНУ ЛП, Београд, 165–185.
- Mencej 2004 – М. Mencej: „*Vem..., pa vendar*“, *verovanje v procesu med etnologom in njegovim sogovornikom*, Etnolog 14, Ljubljana, 175–186.
- Mortensen 1997 – D. Mortensen: *Miscommunication*, Thousand Oaks, CA, Sage.
- Петровић 2000 – *Słownik stereotypów i symboli ludowych*, ur. Jerzi Bartmiński, Lublin 1996, Лингвистичке актуелности I/3, Београд, 49–51. (<http://www.public.asu.edu/~dsipka/LA.htm>)
- Petrović 2004 – Т. Petrović: *Lingvistička ideologija i proces zamene jezika na primeru Srba u Beloj Krajini*, Скривене мањине на Балкану, Београд, 217–228.
- Petrović 2004a – Т. Petrović: *Studying the Minority Groups' Identities in the Balkans from the Perspective of Language Ideology*, Balcanica XXXIV, Belgrade, 173–187.
- Петровић 2004б – Т. Петровић: *Традиционална култура Срба у белој Крајини у светлу процеса замене језика*, Истраживања из славјанске диалектологије 10, Терминологичка лексика материјалне и духовне културе, Москва, 183–203.
- Плотникова 1996 – А. А. Плотникова: *Материјали за етнолингвистичко истраживање балканославјанског ареала*, Росијска академија наука, Институт славјановедња и балканистике, Москва.
- Плотникова 2004 – А.А.Плотникова: *Етнолингвистичка географија Јужне Славии*, Москва.
- Radovanović 1979 – М. Radovanović: *Sociolingvistika*, Beograd.
- Scalter 2003 – Sh. D. Scalter: *What is the subject?*, Narrative Inquiry 13/2, Amsterdam, 317–330.
- Сикимић 2000 – Б. Сикимић: *Терминологија производње дрвеног угља у с. Равна Гора*, Јужнословенски филолог LVI/3–4, Београд, 1009–1028.
- Сикимић 2004 – Б. Сикимић: *Актуелна теренска истраживања дијаспоре: Срби у Мађарској*, Теме 2, Ниш, 847–858 (<http://ni.ac.yu>).
- Sikimić 2004a – В. Sikimić: *Etnolingvistička istraživanja skrivenih manjina – mogućnosti i ograničenja: Čerkezi na Kosovu*, Скривене мањине на Балкану, Београд, 259–282.
- Сикимић 2004б – Б. Сикимић: *Тај тешко да га има у књиге*, Лицеум 8, Избегличко Косово, Крагујевац, 31–69.

- Сикимић 2004ц – Б. Сикимић: *Додосте (обред изазивања кише)*, Истраживања из славјанској дијалектологији 10, Терминологијска лексика материјалној и духовној културе, Москва, 143–167.
- Sikimić 2004д – В. Sikimić: *Metafora praznog prostora: Čerkezi na Kosovu*, Slavia Meridionalis, Warszawa (у штампи).
- Sikimić/Sorescu 2004 – В. Sikimić, А. Sorescu: *The Concept of Loneliness and Death among Vlachs in Northeastern Serbia*, Symposia. Journal for the Studies in Ethnology and Anthropology, ed. by The Center for Studies in Folklife and Traditional Culture of Dolj County, AIUS Publishing House, Craiova, 159–183.
- Соболев 2003 – *Малый диалектологический атлас балканских языков, Пробный выпуск*, Андрей Н. Соболев (ред.), Studien zum Südosteuropasprachatlas, Band 2, Biblion Verlag München.
- Škiljan 1998 – Д. Škiljan: *Javni jezik: pristup lingvistiци javne komunikacije*, Beograd.
- Толстој 2002 – С. Н. Толстој: *Словенска етнолингвистика: проблеми и перспективе*, Глас СССХСIV, *Одељење језика и књижевности* 19, Београд, 27–36.
- Толстая 2005 – С. М. Толстая: *Полесский народный календарь*, Москва.
- Виноградова 2000 – Л. Н. Виноградова: *Народная демонология и мифоритуальная традиция славян*, Москва.
- Van den Berg 2005 – Н. Van den Berg: *Reanalyzing Qualitative Interviews From Different Angles: The Risk of Decontextualization and Other Problems of Sharing Qualitative Data*, Forum: Qualitative Social Research [On-line Journal] 6/1, <http://www.qualitative-research.net/fqs-texte/1-05/05-1-30-e.htm>
- Vučković 2000 – М. Vučković: *Govor kajkavaca u Boki. Sociolingvistički aspekt*, Јужнословенски филолог LVI/1–2, Београд, 261–271.
- Vučković 2004 – М. Vučković: *Kajkavci u Banatu: lingvistička situacija i polna diferencijacija*, Скривене мањине на Балкану, Београд, 199–215.

Biljana Sikimić

**Fieldwork Challenges –
Ethno-Linguistics or Linguistic
Anthropology?**

Key words: ethnolinguistics, linguistic anthropology,
interdisciplinary approach, context, dialogue,
secondary analysis.

This paper explores the relationship between linguistics and anthropology/ethnology/ethnography. Which issues/data from anthropology/ethnology are taken over and used by linguistics, in which forms, and how these can be relevant to other humanistic disciplines, scientific communities or an individual? The paper tries to answer these questions, discussing further the possibility of secondary usage of ethnographic/anthropological records that have been analyzed by linguistics. A discussion of ethnological utilization of linguistics is omitted in this paper (most of the time, it was a misuse of some etymological or obsolete solutions); instead we present the current fieldwork possibilities.

Драгана Антонијевић
Одељење за етнологију и антропологију
Филозофски факултет
Београд

Антропологија фолклора – перспективе истраживања

У раду се разматрају разлози за преименовање досадашњег курса из Фолклористике на Одељењу за етнологију и антропологију у Антропологију фолклора. Промена назива подразумева нови приступ предмету и организацији наставе, који излазе у сусрет потребама антропологије као науке. Наглашава се разлика између књижевног и антрополошког приступа у проучавању фолклора, а указује се и на перспективе будућих истраживања.

У складу са основном интенцијом скупа, а то је преиспитивање досадашњег и будућег рада у области антропологије/етнологије, имам намеру да овим излагањем на сажет начин упознам читаоце са разлозима који су довели до преименовања досадашњег курса Фолклористика у Антропологију фолклора на Одељењу за етнологију и антропологију Филозофског факултета у Београду. Треба рећи да је фолклор дуги низ година био „гостујући“ предмет на нашем Одељењу. Некада се слушао као изборни предмет Народна књижевност, да би касније постао обавезни под називом Фолклористика. Али и тада је био присутан као туђа научна дисциплина којој је матична кућа Филолошки факултет, односно – наука о књижевности. Због тога, преименовање курса није само питање терминологије, већ садржи намеру да се истакне значај антрополошких и етнолошких перспектива истраживања у области фолклора.

Кључне речи:

фолклор,
фолклористика,
антропологија,
експресивни део
културе,
активна традиција,
пројективни систем

1. Фолклор и фолклористика

Најпре желим да истакнем да термин *фолклор* има двојако значење. Једно се односи на предмет истраживања који је фолклор, односно, „народно знање, мишљење и вербално уметничко стваралаштво“¹, док се друго односи на само име научне дисциплине која се бави реченом облашћу. Да би се избегла конфузија због поменуте амбивалентности појма, средином шездесетих година 20. века у оквиру америчке антропологије предложен је нови термин за ову науку – *фолклористика*, чији је предмет проучавања *фолклор*.² Упркос извесним, релативно оправданим критикама које су биле упућене новом изразу, скованом по угледу на лингвистику,³ *фолклористика* је брзо ушла у употребу међу научницима из различитих земаља. У начелу, ја немам ништа против термина *фолклористика* и сама га често користим. Ипак, променом назива курса стављен је нагласак на онај приступ који је примаран за студенте етнологије и антропологије. Зашто је ово било важно?

2. Књижевни и/или антрополошки приступ фолклору

Као поддисциплина, фолклор је од почетка био утемељен у двема научним областима – антропологији с једне стране и науци о књижевности, с друге стране. Премда су оба приступа комплементарна, две групе фолклориста – литерарни и антрополошки (да употребим изразе Алана Дандеса) обично раде одвојено на предмету заједничког интересовања, сваки унутар својих посебних теоријско-методолошких парадигми. Важну додирну тачку између антропологије и књижевности на предмету фолклора, у методолошком и теоријском смислу, представља структурална и семиолошка анализа која је обема наукама дошла из лингвистике. Од почетка се, међутим, књижевни фолклористи баве различитим питањима поетике и форме фолклорних жанрова, стила и варијабилности усменог стваралаштва као уметничког вербалног изрази, настојећи да идентификују изворе, нађу историјске и географске паралеле кроз путеве дифузије и успоставе сичејне, мотивске и тематске сличности кроз проналажење што већег броја варијанти и верзија. Што се антропологије тиче, она је дуго била под утицајем еволуционистичког концепта фолклора као сурвивала, старине, као традиције усменог стваралаштва европског нижег друштвеног слоја, који чини полуписмено или неписмено сељаштво, те као изрази народног духа у нестајању пред растућом модернизацијом и урбанизацијом, који стога треба што пре забележити, прикупити и сачувати од заборава у збиркама народног поетског

¹ Дефиницију фолклора као народног знања, мишљења и вербалне уметности дао је амерички фолклориста Дан Бен-Амос почетком седамдесетих година 20. века, у оквиру тада отворене расправе о новим перспективама у истраживању фолклора: Dan Ben-Amos, *Toward a Definition of Folklore in Context*, JAF, vol. 84, no. 331, 1971, 3-15.

² Није сасвим јасно ко је први употребио израз *фолклористика* – Ричард Дорсон (Richard M. Dorson) или Алан Дандес (Alan Dundes), али у својој књизи *The Study of Folklore*, Englewood Cliffs; Prentice-Hall из 1965. године, Дандес управо успоставља разлику у терминологији између *фолклора* као грађе коју проучава наука коју би требало назвати *фолклористика*.

³ Bruce Jackson, *Folkloristics*, JAF, vol. 98, no. 387, 1985, 95-101.

стваралаштва. Дуго времена је рад на фолклору, стога, подразумевао скоро искључиво прикупљање и класификацију различите фолклорне грађе. Еволуционистички став крије у себи дихотомију „образовање versus фолклор“, што другим речима значи да се сматрало да се описмењавањем и образовањем нижих друштвених слојева губи популација која ствара и негује фолклор као свој начин усменог, дакле, не-писменог културног и естетског изражавања. Да су и наши први етнологзи такође делили ово мишљење, јасно показује реченица Тихомира Ђорђевића у његовом манифесту *О српском фолклору*: „Народне умотворине су током велике промене идеја и развитка књижевности и народа удариле назад“!⁴ Културни еволуционизам је, наиме, погрешно претпоставио да писмени, образовани и виши друштвени слојеви немају фолклор!

Основни аналитички поступак, који је произашао из еволуционистичког теоријског става, састојао се из установљавања историјског и географског порекла неког фолклорног дела, његове могуће дифузије и трансформације применом методе коју је развила тзв. „финска школа“, те компарирања са сродним фолклорним и књижевним материјалом, уз покушај објашњења на основу историографске и етнографске грађе, тј. обичаја, ритуала и веровања. Такав приступ је, од Едварда Тајлора и Џемса Џорџа Фрејзера па надаље, био присутан у радовима већине европских фолклориста и етнолога друге половине 19. и прве половине 20. века, а примењивала су га и двојица наших најзначајнијих научника тога времена, који су се бавили питањима фолклора – Тихомир Ђорђевић и Веселин Чајкановић.

Ипак, превласт књижевног проучавања фолклора у нас сеже још даље у прошлост, до Вука Карацића и романтичарског покољења које је добило битку на питањима језика и националног признања, између осталог, управо сакупљајући и објављујући збирке народне усмене поезије као доказа особеног народног духа. Тај романтичарски концепт националног, с једне стране, и вербално-поетског у фолклору, с друге стране, обележио је задуго нашу етнологију науку. Главни заговорник национално-романтичарског схватања у етнологији и фолклористици био је Тихомир Ђорђевић, који је фолклору – штавише – приписивао изузетно важну политичку улогу у успостављању граница распрострања српског народа на основу његовог усменог стваралаштва.⁵

3. Антропологија фолклора и ново схватање предмета истраживања

Савремена антропологија и антрополошка фолклористика имају, међутим, другачије погледе на фолклор као предмет свог истраживања.

- а) Важан помак у односу на еволуционистички приступ представљало је схватање фолклора као одраза друштва, односно – „огледала културе“ (Боасов појам), али и пројекције (Кардинеров допринос проширењу Боасовог појма), тј. социјално допуштеног одушка за решавање друштвено-

⁴ Тихомир Ђорђевић, *О српском фолклору*, Наш народни живот IV, Просвета, Београд 1984, 12.

⁵ Исти, 19.

психолошких проблема и конфликтних стања.⁶ Стога, савремени антрополози-етнолози фолклор сагледавају као *део* културе, односно *културом условљен експресивни чин* који се изражава вербално, музички, кинетички и пластично, подразумевајући извесну уметничку, односно естетску димензију у свом представљању. Такође, фолклор се схвата као *пројективни систем значајан за проучавање когнитивних и вредносних образаца неког друштва*. Речени концепт садржи идеју фолклора као народног знања и мишљења које обухвата различите семантичке, логичке и лингвистичке категорије. Као такав, фолклор може бити анализиран као било који други сегмент културе, значи – у формалном, функционалном, контекстуалном, структурално-семантичком и комуникацијском смислу. Осим тога, за антропологе фолклор представља изузетно значајан део културе, будући да је универзалан! По мишљењу Виљема Баскома, нема ниједне познате културе која не обухвата и фолклорно стваралаштво, које служи за санкционисање и потврђивање религиозних, друштвених, политичких и економских институција, имајући уједно важну улогу у процесу образовања и преношења културних концепата с једне генерације на другу⁷.

- б) Данашња антропологија и фолклористика више се не осврћу само на прошлост, прежитке и усмену народну традицију која нестаје, већ се уводи *динамички концепт* фолклора у *трајању*, у непосредном социјалном и културном контексту – како у прошлости, тако и у садашњости. Тако посматрано, *питање контекста* постаје изузетно важно, а фолклор се схвата као *„активна традиција* која се преноси кроз јединице значења које се размењују у неформалној комуникацији међу блиским и познатим људима на начин препознатљивог стила, форме и културних премиса“⁸.
- в) Треће, *појам носилаца фолклора* је знатно редефинисан – истиче се да ствараоци и корисници фолклора постајемо сви ми у различитим животним ситуацијама, флукутирајући по потреби и према прилици из једне фолклорне групе у другу. Другим речима, фолклор се, у комуникацијском смислу, дефинише као *посебна врста изражавања заједничка свим особама и групама које у одређеним ситуацијама користе фолклорни говор и фолклорне жанрове као важно средство комуникације*. Алан Дандес је међу првима увео радикалну ревизију појма *фолк*, тј. носилаца фолклора, истичући да тај појам у савременим друштвима треба да се односи на *„било коју групу људи који деле барем један заједнички фактор*. Није важно какве је природе тај фактор – да ли је у питању језик, професија, религија или етничка припадност – оно што је битно јесте да тако формирана група сматра да поседује неку традицију коју назива својом“⁹. Премда је за неке фолклористе

⁶ О Боасовом и Кардинеровом концепту фолклора види у Alan Dundes, *Analytic Essays in Folklore*, Mouton Publishers, The Hague 1975, 15.

⁷ William R. Bascom, *Folklore and Anthropology*, JAF, vol. 66, no. 262, 1953, 284.

⁸ Barre Toelken, *The Dynamics of Folklore*, Utah State University Press, Logan, 1996, 34.

⁹ Alan Dundes, *Interpreting Folklore*, Indiana University Press, Bloomington 1980, 6.

ова радикална дефиниција неприхватљива, јер им се чини да се тиме губи *differentia specifica* фолклора, мени се она чини значајном управо зато што показује да се понашање које тако називамо може срести у било ком сегменту друштва и културе, под условом, наравно, да задовољава основни критеријум фолклорне комуникације.

- г) Четврто, некада важно питање *усмености* – као битне одреднице фолклора – такође је редефинисано. Сматрам важним концепт *примарне и секундарне оралности* који је предложио амерички фолклориста Валтер Онг (Walter J. Ong), одређујући прву као период „праве усмености“, до појаве штампе и писане речи који представљају границу, након чега следи период „секундарне оралности“ у коме фолклор настаје и преноси се кроз различите графичке, електронске, електричне и дигиталне медије.¹⁰ Фолклор опстаје и траје – не упркос савременим технологијама, већ *уз њихову помоћ*. Овакав развој ситуације не само да је далеко иза себе оставио стару полемику о односу усменог и писаног, већ је указао на нове видове проучавања и проблемског преусмерења фолклорних истраживања.
- д) Показало се важним питање *флексибилности жанра*, будући да је због настанка нових врста, потребе за њиховом класификацијом унутар познатих категорија, као и због проучавања начина преношења у савременој технолошкој ери, отворило такве могућности какве научници до средине 20. века нису могли ни да претпоставе. Радио и телевизија извршили су велики утицај преносећи брже и на много већи аудиторјум оне сегменте фолклорне и популарне културе који су им били примерени. Слушаоци и гледаоци су били у прилици да виде своје хероје, чују нове приче, анегдоте и вицеви, посматрају и уче комичне гегове, у ТВ сапуницама или ТВ новелама, крими и детективским серијама, авантуристичким и вестерн филмовима, да препознају оне структурне композиције, теме и сижее који су им традиционално били познати у форми бајке, мита, епа или легенде. За потребе класификације овако насталих жанрова, предложен је генеративни израз *media lore*.¹¹ Увођење фотокопир и факс машина током седамдесетих и осамдесетих година, условило је настанак нове фолклорне категорије која је названа *fax-lore i fotocopy-lore*: приче, вицеви, изреке, народне мудрости или „поглед на свет“ који су до тада спорадично циркулисали у усменом преношењу, били су фотокопирани, факсирани или ксероксирани чиме је остварена њихова брза и широка дистрибуција, као и масовна употреба, нарочито међу онима који чине тзв. „канцеларијски фолклор“ (*occupational folklore*).

Дигитална ера компјутера поставила је пак сасвим нове проблеме. Како третирати ону групу људи који су међусобни странци, али свакодневно размењују поруке и учествују у специфичној, компјутерској фолклорној комуникацији (*computer network lore*)? Како тумачити *виртуелни контекст* у

¹⁰ Цитирано према Barbara Kirshenblatt-Gimblett, *Folklor's Crisis*, JAF, vol. 111, no. 441, 1998, 309.

¹¹ Trudier Harris, *Genre*, JAF, vol.108, no. 430, 1995, 522.

коме се одвија њихова комуникација? Како назвати оно што настаје као производ у току компјутерског општења? Да би дефинисао ту нову форму електронског колоквијалног говора и тако насталог жанра „компјутерског дописивања“, Роберт Томпсон (Robert Thompson) је употребио синтагму, рекавши „да се више не ради о лицем-у-лице усменој фолклорној култури, већ модемској фолклорној култури“ („not word-of-mouth folk culture but word-of-modem folk culture“).¹² Другим речима, изазови савремене технологије увелико мењају традиционалне фолклорне концепте у вези са оралношћу, перформансом, контекстом, појмом фолклорне групе, терајући нас да смишљамо нове термине, да нађемо место за нове жанрове и потражимо нове методе истраживања.

- ђ) Коначно, антропологију – за разлику од књижевности – занима и сама *фолклорна група* као социјална, културна, економска, политичка, полна, национална и религијска категорија, једнако као и *питање изведбе и контекста*: ко чини фолклорну групу, какав је статус учесника, какве су њихове улоге и односи, ко се коме, како, када, зашто и где обраћа у фолклорној комуникацији. Каква је, потом, функција и какво значење фолклорних жанрова који се на тај начин производе и преносе. Ако се овоме додају психолошки и социолингвистички аспекти у проучавању, јасно је да *антропологија фолклора* – као научна дисциплина – нуди актуелне, занимљиве и значајне истраживачке проблеме и приступе.

¹² Barbara Kirshenblatt-Gimblett, op.cit. 284.

Dragana Antonijević
Anthropology of Folklore –
Perspectives

Key words: folklore, anthropology, expressive part of culture, active tradition.

Supremacy of a literary approach in folklore studies has its historical roots in the works of Vuk Karadžić and the Romanticism, with the special emphasis on linguistics and folk narratives. Some ethnologists, who also have tried to include ethnographic material in folklore research, carried on the tradition of literary-historical and comparative-philological studies of folklore. This kind of approach has several limitations, related to the possible aims, needs and analytical possibilities of anthropology as a science. In this sense, the differences in folklore studies between anthropological and literary approach should be pointed out. Therefore, re-naming the existing course Folklore to Anthropology of Folklore (department of Ethnology and Anthropology, Belgrade University of Philosophy) is aimed at emphasizing these differences. The accent is put on various prose-genres, "little" genres found in "folklore speech" and "ethnography of oral communications". On the other hand, the highlights in analytical-methodological sense, are in functional, contextual, communicational, structural-semantic and psychological approaches of folklore genres and folklore groups.

Владимир Рибих

Одељење за етнологију и антропологију
Филозофски факултет
Београд

Основе наставе из предмета Примењена етнологија: перспективе развоја

Предмет *Примењена етнологија* треба да упозна студенте с могућностима употребе етнологије у савременом друштву. Међутим, неопходно је да курс садржи и упознавање с „класичним“ периодом примене антропологије (антропологија у служби колонијалне и државне управе, као и акциона антропологија), пошто су у њему дефинисани основни теоријски и методолошки проблеми ове дисциплине. Такође, изузетно је важно да се све могућности примене етнологије ставе у контекст растућег друштвеног тренда професионализације који доминира кроз читав нови век. Етнолошко знање је могуће искористити у политици, привреди, прилагођавању животној средини, медицини, образовању, а у Србији и Црној Гори постоји најсолиднија основа за употребу етнологије у туризму.

При конципирању садржаја наставе примењене етнологије потребно је нарочито обратити пажњу на растући друштвени тренд професионализације, на „класични“ период примењене антропологије (примена антропологије у служби колонијалне и државне управе, као и акциона антропологија), као и на облике примене етнолошког знања у друштву.

Лидија Склевицки пише да социолошка дефиниција професије као есенцијалну квалификацију наглашава монопол над неким комплексним делом знања или практичне вештине. Професионализација је процес стварања и успостављања нових професија на основу још специјализованијег знања и вештина који су функционално важни за друштво. Континуирано ширење процеса

Кључне речи:

примењена
етнологија
(антропологија),
акциона
антропологија,
професионализација.

професионализације карактерисало је развој западне цивилизације током неколико векова, али ће још већа професионализација и доминација професионалца над техничком поделом рада бити карактеристична за развијена постиндустријска друштва.¹

По Клифтону, у најширем смислу, појам примењене антропологије односи се на антрополошке концепте, методе, теорије и открића. У овом случају антрополог не мора да буде лично или директно укључен у примену науке или њених закључака. Од тренутка када научни резултати постану јавни, постоји и могућност њихове примене. Међутим, исти аутор истиче да примењена антропологија може да се дефинише и као дисциплина која захтева да антрополога упосле појединац или организација који настоје да постигну технолошке, културне, економске или друштвене промене. Најчешће, ова запослења се налазе ван академског окружења.²

Већи део радова из примењене антропологије заснован је на контакту западне цивилизације с племенским и сељачким друштвима. Почетак примене антрополошких знања везује се за Петра Мартира д'Ангера, италијанског научника из 16. века, који је правио етнографске компилације за Ватикан и краља Шпаније. Оваква пракса се наставила до 19. века, а прикупљени материјал је створио базу за теоријску антропологију.³ Клифтон истиче да су најстарије антрополошке организације у Британији и САД настале из удружења за борбу против ропства и из других реформских група, као и да су још Тајлор и Лабок увидели могућност примене антропологије.⁴

Еванс-Причард пише да су многи антрополози дуго говорили о примењеној антропологији, као што се говори о примењеној медицини или инжењерингу. Они су овако говорили зато што су антропологију сматрали природном науком и тежили откривању закона друштвеног живота. По њима, једном када би била заснована теоријска генерализација, примењена наука би била могућа. Морални филозофи из 18. века, етнологизација из 19. века и већина социјалних антрополога из Еванс-Причардовога времена узели су, експлицитно или имплицитно, природне науке као модел и претпоставили да је сврха антропологије предвиђање, планирање и контролисање друштвене промене. Ова претпоставка је сажета у фрази „друштвени инжењеринг“.⁵ По Еванс-Причарду, ако се прихвати ова перспектива природне науке, логично је закључити да,

¹ Lydia Sklevicky, *Profession Ethnologist: An Analysis of the Indicators of the Professional Status*, *Ethnological Review* 26 (1990), 152.

² James Clifton, *Applied Anthropology*, у: David E. Hunter and Phillip Witten (eds.), *Encyclopedia of Anthropology*, Harper and Row, Publishers, New York, Hagerstown, San Francisco, London 1976, 16.

³ John W. Bennet, *Applied and Action Anthropology: Ideological and Conceptual Aspects*, *Current Anthropology* Vol. 37, No. 1, Supplement: Special Issue: Anthropology in Public, February 1996, 26.

⁴ James Clifton, 16. О примени антропологије у Британији у XIX веку видети у: Conrad C. Reining, *A Lost Period of Applied Anthropology*, *American Anthropologist*, New Series, Vol. 64, No. 3, Part 1, June 1962, 593-600.

⁵ E. E. Evans-Pritchard, *Social Anthropology*, The Free Press, Glencoe, Illinois 1954, 115.

пошто су социолошки закони применљиви на свако друштво, њихова главна улога треба да буде пре у планирању западног друштва, него у контроли развоја примитивних друштава.⁶

Исти аутор не верује да је могућа друштвена наука која би личила на природне науке. То не значи да је немогуће применити социјалну антропологију, већ само значи да она не може да буде примењена наука као медицина или инжењеринг. Систематско знање о примитивним друштвима могуће је здраворазумски применити у вођењу послова који се тичу управљања и образовања назадних народа.⁷

По Хогбину, граница између чисте и примењене антропологије много је замагљенија него између чисте и примењене природне науке. Из безброј разлога количина знања је мања и антрополог заинтересован за практичне послове не може да се ослони на теорије и методе које су други створили. Стога је принуђен да сам спроведе своје истраживање, које се обично не разликује од оних које су спровели антрополози заинтересовани за потврђивање или проширивање неких генералних хипотеза. Разлика између примењених природних и примењених друштвених наука јесте и у томе да обичан грађанин лако признаје већу компетентност научницима из области природних наука, али тешко прихвата да је антрополог компетентнији да говори о решавању одређених друштвених проблема од других људи. Пре или касније, свака културна иновација доводи до поремећаја институција које у почетку нису биле погођене, и – макар привремено – одређени степен друштвене неприлагођености је скоро неизбежан. Антрополог може да предскаже која ће од ових потешкоћа да се појави, па чак и да помогне ублажавању најгорих последица, али не може да гарантује да неће доћи до нежељених промена. Примена резултата друштвених наука узрокује и честе сукобе мишљења. Људи увек знају шта очекују од примене природне науке и најчешће се слажу око пожељности резултата. С друге стране, друштвена питања се практично увек тичу политике и управљања, а различита виђења примене друштвених наука су непомирљива.⁸

У примењеној антропологији вредности се јављају на два нивоа: прво, санкционишу посебне интервенције и сврхе, и друго, могу да бране и потврђују праксу као такву. Начелно, примењена антропологија је до сада имала две доминантне идеолошке позиције: старију патерналистичку оријентацију британских, колонијалних, примењених антрополога и егалитаристичку перспективу америчких антрополога. По Бенету, разлика између ове две позиције није велика и углавном се тиче језика. Наиме, британски антрополози су инклинирали колонијалном жаргону у коме је имплицитно био садржан покровитељски однос према домороцима, док су антрополози у САД користили језик америчког либерализма. За британску примењену антропологију

⁶ Исто, 116.

⁷ Исто, 117.

⁸ Н. Ian Hogbin, *Anthropology as Public Service and Malinowskies Contribution to It*, у: Raymond Firth (ed.), *Man and Culture. An Evaluation of the Work of Bronislaw Malinowski*, Routledge & Kegan Paul LTD, London 1970, 246-247.

карактеристичан је Хедонов став да колонијализам третира заостале народе на груб начин, а да антропологија може да покаже администраторима да са овим популацијама треба поступати на пажљив начин. Британска колонијална антропологија је патерналистички истицала да племенске народе треба заштити, разумети њихову културу и побољшати њихов живот. Пошто је колонијална управа често била у заблуди, антрополози су као припадници доминантне расе имали посебну обавезу да помогну. Померање од овог класичног патернализма учинили су Брус Хат, који је првобитно био британски антрополог а касније колонијални администратор у Африци, и Гордон Браун. Они су у књизи *Anthropology in Action* истакли да антрополог треба да се уздржава од критиковања администратора, пошто овај други мора да узме у обзир факторе којих антрополог није свестан. Бенет закључује да се количина информација којима располаже антропологија стално увећава, али да су антрополози задржали улогу пасивног саветника и оцењивача. Бронислав Малиновски се сматра интелектуалним оцем британске примењене антропологије, пошто је дефинисао област и обучио целу генерацију теренских истраживача, желећи да од њих направи „етнологе са савешћу“. Он је сматрао да избору између директног и индиректног владања треба да претходи проучавање процеса којима Европљани утичу на домороце, с тим што је он лично, као и већина антрополога, фаворизовао индиректну управу. Истраживање ових процеса спроводе антрополози, али – слично Брауну и Хату – Малиновски сматра да је на државницима и новинарима последња одлука како да примене резултате.⁹

Годфри Вилсон је истицао да се права вредност антропологије састоји у томе да буде и корисна и верна истини, односно да удружује практични значај с научном тачношћу.¹⁰ Он је правио разлику између прописивања техника и прописивања вредности. Антрополог је компетентан само за ово прво, при чему његов савет мора да буде објективан и непристрасан. Акција укључује политику, а политику сме да одреди само власт. Антрополог сме да критикује и предлаже решења која се тичу искључиво техничке стране проблема. Као научник, антрополог не може да суди шта је добро, а шта лоше, већ само да разматра објективне друштвене чињенице и њихове импликације. Антрополог не може да подржава политику или да јој се противи, али је у стању да процени да ли је могућа њена примена у датим условима.¹¹

Као и Вилсон, Еванс-Причард сматра да су антрополози компетентни и за откривање релевантних чињеница, али и за процену последица одређене политике. Није задатак антрополога да предлажу која би политика требало да се води. Они могу да утичу на њена средства и на ставове оних који је обликују, али сакупљено и објављено знање о примитивним друштвима не сме да одређује која ће се политика спроводити. Циљеви једне политике су одређени аксиоматским вредностима, а не произлазе из познавања чињеница у вези са околностима. Да

⁹ J. W. Bennet, н. д, 28-29.

¹⁰ Deril Ford, *Primenjena antropologija u državnoj upravi – Britanska Afrika*, у: A. L. Kreber (uredio), *Antropologija danas*, Vuk Karadžić, Beograd 1972, 724.

¹¹ H. Ian Hogbin, н. д, 260.

ли је оно што политичари спроводе добро или лоше – није питање за социјалну антропологију, већ за филозофију морала.¹²

Насупрот Вилсону и Еванс-Причарду, Гинсберг заступа став да антрополози који раде као консултанти не могу да задрже позицију етичке неутралности. По њему, циљеви и средства су тако блиско повезани да је неразумно очекивати такву поделу рада која ће прво оставити државницима, а друго научницима. Антрополог може да истражује разне друштвене феномене с мање страсти него други људи, али никада не може да постигне емоционалну и етичку индиферентност научника из области природних наука. Редфилд је сматрао да су неки аспекти одређених моралних система бољи од одговарајућих аспеката других, пошто дају већи простор људском достојанству, симпатији и слободи. У овом смислу, цивилизована друштва су много напреднија од примитивних и антрополог не би требало то да негира. Нејдел истиче да су вредности уграђене у антрополошки дискурс, пошто је антрополошка литература пуна термина као што су „прилагођеност“, „неприлагођеност“, „функција“ и „дисфункција“. Антрополог који ради за владу или друге послодавце мора да дели њихову одговорност, пошто прибавља информације на основу којих једна политика постаје спроводљива или успешна. Зато антрополог има право да суди и о циљевима политике. Хогбин начелно прихвата Вилсонов став, али и наглашава да су вредносни судови присутни у антропологовим предвиђањима резултата. Те резултате је тешко описати на неутралан начин и без указивања на оне које научник лично сматра пожељнијим.¹³

Бенет пише да је одсуство отвореног колонијализма у америчком случају замрачило постојање патернализма, тако очигледног код Британаца. У исто време, улога антрополога је била у основи слична: он је био припадник доминантне већине, сигуран у свом друштвеном и етничком идентитету и беневољантан према домороцима. Ма колико он био искрен у својој солидарности с члановима „циљне популације“, он није морао да дели њихов положај, пошто је био слободан да оде и учествује у било ком сектору већег друштва. Америчка и британска примењена антропологија разликовале су се и по својој реторици. У САД је она била преузета од америчког егалитаристичког популизма с прелаза из 19. у 20. век, који је заговарао да све што онемогућава људе у испуњењу њихових потреба и жеља треба променити или реформисати. Ова идеологија је била обновљена у реторици New Deal-а и његовог егалитаристички оријентисаног патернализма. Лора Томпсон је овакво опредељење америчке примењене антропологије сажела на следећи начин: „У суштини, то симболизује да људска бића желе, као и да могу да пожеле, да се остваре индивидуално и колективно до максимума својих физичких, емоционалних и интелектуалних могућности, и да то учине и као засебне личности и у односима са другим личностима...“ Посао антрополога је да помогне остварење тих могућности и Лора Томпсон је то назвала „одговорношћу антрополога“. Теодор Брамелд је подржавао ставове Лоре Томпсон, али је и

¹² Е. Е. Evans-Pritchard, н. д, 119-120.

¹³ Н. Ian Hogbin, н. д, 261-264.

истицао да антрополог треба да поштује индивидуу и њену жељу да ступа само у минималну интеракцију с друштвом. Брамелд је овај принцип проширио на мале групе и заједнице, наглашавајући да антрополог мора да поштује њихову локалну и интегралну културу.¹⁴

У четрдесетим годинама 20. века, идеологија примењене антропологије у САД имала је мало везе с либерално-хуманистичким вредностима, већ је комбиновала професионализам с друштвеним инжењерингом: примењени рад треба да се обави у складу с научним стандардима и тако ће потврдити научни статус дисциплине. Маргарет Лантис је истицала да практичар треба да се чува уплитања својих предрасуда у рад, како би могао да представи локалну културу веродостојно. Дакле, антропологија мора да буде научна да би веродостојно представила културу и потребе људи и тако им помогла да преброде шок културне промене. Маргарет Мид је делила ове ставове Маргарет Лантис, мада је била мало критичнија и скептичнија. Овакви ставови су се одржали у америчкој антропологији и у шездесетим, седамдесетим и осамдесетим годинама 20. века. Зато Сол Текс тврди да, за разлику од осталих друштвених наука, америчка антропологија није успела да створи одговарајући кадар за обуку практичара, пошто је морала да сачува културну објективност и симпатичку идентификацију с проучаваном популацијом.¹⁵

Роберт Рубинштајн је истакао значај питања одговорности према циљној популацији и према послодавцу. Бенет се задржава на првој врсти одговорности и наглашава значај сукоба између потреба антропологове каријере и његових интелектуалних мотива, с једне стране, и онога што дугује људима које проучава и у чију корист треба да ради, с друге стране. Да ли има одговорност да им помогне и да их заштити од експлоатације, или једноставно треба да пази да не учини ништа против њих? Бенет издваја још и трећу врсту одговорности – према науци.¹⁶

Интервенције могу бити велике, као што су оне у питањима религије (христијанизација домородаца), или мале, као што су оне које се тичу сакупљања воде када ископани бунари замењују изворе. Између ових крајности и етичка одговорност се протеже од најмање до највеће. Одговорност је, пре свега, на појединцу, пошто он сам мора да процени да ли треба да прихвати неки посао и како да максимално смањи могућност да својим радом науди. Зато је минимизовање штете најчешћи етички став у примењеној антропологији. Ова етика се огледа у два питања: да ли прихватити посао ако је велика могућност да се њиме науди и да ли посао треба наставити ако се установи да он изазива штету. Међутим, тешко је одговорити на ова питања, пошто је често немогуће предвидети последице рада.¹⁷

¹⁴ J. W. Bennet, н. д, 29-30.

¹⁵ Исто, 30.

¹⁶ Исто, 32-33.

¹⁷ Исто, 33.

Одговорност према послодавцу поставља питање да ли антрополог може да критикује свог шефа или да штити људе које проучава од нежељених последица. У колонијалној антропологији ово није било могуће, пошто је администратор био онај који одлучује, а антрополог онај који сакупља податке. Међутим, овако рестриктивна улога никада није била прихватљива за примењене антропологе у САД. Сол Текс је истицао да је избегавање да се ради за неког ко има моћ једини начин да се сачува академски и морални интегритет. То значи изабрати алтруистичку интервенцију, а одбацити интервенцију по дужности. Међутим, Бенет напомиње да ово баш не функционише у пракси, пошто ће субјекти проучавања, ако им се препусти контрола, најчешће изабрати да остану онакви какви јесу, па ће примењени антрополог морати да им каже шта он мисли да је добро за њих, што ће поново одвести у патернализам.¹⁸

Насупрот примењеној антропологији, која се заснива на упошљавању антрополога, Сол Текс је промовисао акциону антропологију у чијој основи лежи волунтаристички приступ којим треба да се избегне патернализам. Дакле, у педесете године 20. века, примењена антропологија је ушла са еклектичким наслеђем које је садржало инсистирање на културологији, што је било у делимичној контрадикцији с мултидисциплинарним приступом предратне и ратне практичне антропологије, у коју улазе и харвардска истраживања индустријског менаџмента са својом десничарском репутацијом, друштвени односи између дисциплина унутар интердисциплинарног приступа и либерални патернализам *New Deal*-а. Сол Текс је био незадовољан овим патерналистичким и механистичким скретањем примењене антропологије, па је напустио Друштво за примењену антропологију. Ипак, часопис овог удружења, *Human Organization*, наставио је да објављује текстове о Тексовом раду, а током шездесетих и седамдесетих година 20. века, акциона антропологија је сматрана делом примењене антропологије.¹⁹

Од акционих антрополога се очекивало да – као научници-добровољци – помогну људским заједницама, и то користећи сопствене фондове или истраживачке стипендије. Људске субјекте је требало третирати као равноправне, а циљ је био да им се помогне да артикулишу своја незадовољства како би се водила дискусија у којој би различите стране покушале да задовоље своје потребе и реше проблеме. У суштини, ово је био „развој заједница“, поље истраживања којим се бавила примењена друштвена наука у педесетим годинама 20. века, када су рурална економија и живот на селу сматрани главним циљем послератних реформи у бившим колонијама.²⁰

Упознавање са ставовима аутора из „класичног“ периода примењене антропологије није важно за студенте само због тога што знање о томе спада у корпус општег етнолошког образовања, већ и због тога што се проблеми који су тада разматрани могу интерпретирати на сасвим нов начин. Питања која се тичу

¹⁸ Исто.

¹⁹ Исто, 34.

²⁰ Исто. Сол Текс излаже основе акционе антропологије у: Sol Tax, *Action Anthropology*, *Current Anthropology*, Vol. 16, No. 4, December 1975, 514-517.

утицаја етнолога-антрополога на формирање политике чијем спровођењу својим знањем помаже никада не могу изгубити актуелност, а избор између примењене и акционе антропологије може имати свој еквивалент у опредељивању између рада етнолога у служби државе и употребе етнологије у корист цивилног друштва.

Наравно, велики део наставе примењене етнологије треба да буде посвећен могућностима примене етнолошког знања у различитим областима друштвеног живота: политици, привреди (индустрији, пољопривреди, туризму...), медицини, образовању, прилагођавању животној средини итд. Посебно је интересантно питање доприноса етнолога одржавању традиција друштва у којем живи, што посебно долази до изражаја у раду у етно-парковима и музејима. Сасвим је очекивано да припадници једног друштва доживљавају свој колективни идентитет на есенцијални и статички начин, али етнолог не би требало да дели овакве погледе осталих чланова заједнице, већ би идентитету (пре свега, етничком и националном) требало да приступи као релационом и динамичком феномену.²¹ Евентуална одлука етнолога да помажу одржавању идентитетских илузија које једна заједница има сама о себи може да нашкоди научној аналитичности саме етнологије, али ће и допринети њеној друштвеној промоцији (о настајању нових извора зараде за етнологе да и не говоримо). Овај и други избори који се тичу друштвене примене етнолошког знања не могу се разрешити некаквим универзалним етичким кодексом, већ личном одлуком сваког појединачног етнолога. Што се тиче студената етнологије (антропологије), њих треба упознати с различитим могућностима, а они ће своје одлуке већ сами донети.

²¹ Filip Putinja i Žoslin Stref-Fenar, *Teorije o etnicitetu, XX vek*, Beograd 1997, 137-139.

Vladimir Ribić
**Development Perspectives
of Applied Ethnology:
the Course Basics**

Key words: applied ethnology (anthropology), reflexive anthropology, professionalism

A course of Applied Ethnology is intended as an introduction and a survey of the use of ethnology outside its pure academic context. Course participants will gain an understanding of how applied ethnology is done in a variety of social and cultural settings, how it benefits society, and how it advances our theoretical knowledge of culture and human behavior. It is necessary that the course also assess the so-called “classical” period of applied anthropology (anthropology in the service of colonial and government administration, reflexive anthropology), since this was the time when most theoretical and methodological issues were laid out. Anthropological/ethnological body of knowledge could be used in politics, economy, and adaptation to environment, medicine and education. In Serbia and Montenegro, tourism provides the most solid basis for the utilization of such knowledge.

Весна Марјановић

Етнографски музеј
Београд

Улога етнографских музеја и збирки у XXI веку

- време прошло, време садашње, време будуће -

У прилогу се расправља о односу прошлог, савременог и будућег времена у одређивању вредновања и ревалоризације културне баштине и о месту етнографског музеја и збирки у савременом друштву. Музеј као преносилац социјалне меморије улази у сферу места где се стичу сазнања, откривају или разоткривају истине о сопственом идентитету, те формирају сазнања о односу „наше“ и „ваше“. Уз примену савремених информационих технологија, иконичне поруке музејских предмета све више се мењају и усмерене су ка објектима за „сећање“ чији живот се даље развија у виртуелном свету историјске стварности.

Савремени музеј на уласку у нови миленијум нужно мора да води рачуна о својој публици, њеним интересима и интересовањима. Оправданост постојања неког музеја заправо условљава његов савремени вид комуникације на више нивоа, диктиране од стране модерног друштва. Од неопходног поштовања прохтева пореских обвезника, чији се новац акумулира у буџетским фондовима и за финансирање музеолошког рада, до осавремењавања сопственог подручја деловања, а да се не изгуби однос према професионалној етици и заштити баштине, музеји се, са новим миленијумом, налазе у раскораку између прошлости и будућности. Између традиционалних образаца, утемељених романтичарским идејама XIX века, и захтева спектакуларних представљања, где се не стичу знања већ развија „дружење“, музеји улазе у виртуелни свет историје.

Кључне речи:

време,
етнографски музеј,
традиција, памћење,
савременост,
предмет,
експозиција,
национални
идентитет.

Дакле, савремени етнографски музеји постепено излазе из конвенционалних стега и заузимају место у друштву у којем се не тумачи култура, већ се развија подстицај у циљу успостављања сопствених сазнајних вредности према некој култури. Његове улоге – али и задаци – са новим временом постају све сложеније – од места где се развија „сећање“ (или историјско памћење) једне заједнице, па до „објективне“ (*самоизграђујуће*) спознаје културних процеса.

Овакав однос према друштвеној стварности условљен је јасном мисијом музеја: стратегијом културне политике и циљевима деловања. Свакако да се тада води рачуна о ревалоризацији симбола прошлости (музејских збирки), којима се остварује комуникација помоћу перформанси и аудио-визуелног доживљаја прошлости.



Прихватање неке иновације која доноси технолошки напредак, као и начин њеног коришћења у оквиру једне културе, зависи од бројних чинилаца, од којих за потребе овог излагања истичем – према датом графичком приказу – значај *садашњег времена*. Да би се разумела култура једног народа, са свим законитостима заједнице упућује се на правилно схватање појаве, на њену нормалност, при чему се не умањује њена посебност¹. Дакле, култура једног народа није велика само ако се истичу њене посебности, већ то указује да је подједнако вредна као и нека друга. Према таквим гледиштима, којих је све више, нема малих и великих култура, нема мање значајних и више вредних. Свака за себе подједнако је важна, а у скупу разноврсности оне чине удео у цивилизацијским тековинама.²

Други проблем који се укоренио у досадашњи изглед музеја јесте сама атрактивност испричане приче (изложбе). О томе се још увек воде расправе у круговима стручне јавности и врше се преиспитивања излагања у музејским експозицијама. Готово је доскора било уобичајено да се путем „музејског језика“ прихвата оно што је део „моје културе“ и оно што „није моје“, тј. да ми то нисмо.

¹ К. Герс, *Тумачење култура*, I, Београд 1998, 24.

² Један од закључака са конференције Савета Европе „Музеји, средства или оруђа“, одржане у Салцбургу, у Аустрији септембра 1990. године.

Удаљило се од чињенице да нико није другачији сам по себи, већ зато што „ја“ о њему не знам ништа или не знам довољно.³ Дакле, ухваћени у замку, музејски етнологи окренули су се „музејском језику“ предмета и комуникацији са публиком, не би ли на неки начин приближили један културни модел другом ради бољег разумевања. Посматрање разлика не би требало да представља коначни циљ. То је само начин да се открију својства која у ширем смислу чине једну културу.

Да би се уоквирило стање и перспективе етнографских музеја, а кроз то и оквири примењене етнологије, посебна пажња посвећује се музејским предметима који су основа у комуникацији са спољним светом – у оквирима језика културе. Како се до недавно често полазило од квантитета, музејски фондови су се пунили готово неселективно. Касније се полагало и на квалитет раста самих збирки, чији је дугорочни задатак – према устаљеним законским правилима – заштита и документовање народног живота, односно стваралаштва у материјалном и духовном контексту. Због тога се подсећамо стратегије којом су се музеји руководили при свом формирању почетком XX века. Заправо, већина музеја у Европи, рођена половином XIX века када су владале снажне идеје романтизма, сакупљала је предмете као документе вредности своје културе. Из тог периода у већем делу Европе уврежено је уверење да музеји представљају ризнице са непроцењивим националним благом, благом које има важну мисију у откривању националне свести, да подучавају и развијају осећање припадности датој (сопственој) култури. Ризнице лепе уметности претвориле су се у поседовање репрезентативних предмета привилегованих друштвених слојева, који су комуницирали у хвалоспеву над сопственим нивоом културе, а уједно су их проглашавали народним институцијама и институцијама од општег националног интереса. Што се тиче излагања путем изложби, и ту се може експлицитно показати како су под стереотипним називима „народне уметности“ нашли своје место само репрезентативни, „углађени“ предмети. Није ли то свесна деформација слике о себи? Као јавне институције, музеји су добили привилегију да својим „ауторитетом“ подигну на ниво опште важности све што раде. Сви остали методи чувања културне баштине – „епови, митови, ритуали, религијски обреди – биће котирани ниже од музеја на лествици друштвених вредности.“⁴ Дакле, од музеја су стварани храмови за лепу уметност и, метафорично речено, од њих су се временом створиле институције – „институтути за културне стандарде, где посетиоци могу да провере свој концепт истине, лепоте и стварности.“⁵

Вредности националних идентитета представљали су окосницу у успостављању тзв. друштвених идентитета, заснованих на класним обележјима и припадностима у економском, сталешком смислу. Такви процеси били су сложени и, према А. Симиту, заснивали су се на усаглашавању култура и њених

³ С. Todorov, *Mi i drugi, francuska misao o ljudskoj raznolikosti*, Beograd 1994, 257.

⁴ Б. Шурдић, *Музеји и доба промена*, Рад Музеја Војводине 43-45, Нови Сад 2001-2003, 173-179, 175.

⁵ Исто, 175.

елемената.⁶ Стога је декларисани циљ да музеј образује своје кориснике, током прошлог времена, сведен на пружање инструкција коминтентима. При оваквом ставу долази до изражаја развој задовољства код непосредног корисника, који живи у илузији шта његов народ, па и он сам, поседује као културну вредност и цивилизацијско откриће.⁷ Нису ли томе допринела и репрезентативна здања у која су се смештали музеји? Фаза „мамут-институције“ и фаза „елефантизма“ пратиле су развој музеја током прошлих времена.

У свом развоју су и музеји у Србији имали судбину сличну другим европским музејима. Етнографски музеји или веће збирке при националним музејима у Европи идентично су се развијали, без обзира на то о којем се друштву и нивоу историјско-економских услова радило. Европско друштво је у другој половини XIX века кроз своје културне обрасце усмеравано на развој мисли о националном идентитету, вредности културе, репрезентативне узорке културе, богатство културне баштине и однос према „неизмерним вредностима“ које народ поседује. Након Другог светског рата, у време социјализма, наше подручје захватају тзв. *колективне вредности културе*, па готово сви музеји почињу да личе једни на друге. На шта нас наводе сећања на посете музејима шездесетих, осамдесетих, па и деведесетих година XX века? Изложбе су биле врло често прашњаве у метафоричком и литераном светлу, а поруке које су оне пружале, врло често су се забрављале одмах по изласку из музеја. У споменицама писаним поводом јубилеја музеја (нпр. последње, поводом стогодишњице од оснивања Етнографског музеја у Београду) све напред речено може се укомпоновати у идиличну слику богате културне баштине, усмерене ка поткрепљивању националног мита. Према С. Новаковићу, „Етнографски музеј Србима треба да буде огледало у којем се јасно огледа културна историја једног народа...“⁸ Илустрације ради, послужићу се и наводима из приказа седме Сталне поставке Етнографског музеја у Београду⁹: „(...) Сваки човек одгојен у духу српске традиционалне културе, кад год посети изложбу Етнографског музеја, мора у психолошком смислу поред осталог, доживети извесна пражњења емоција и нека чудна сећања на прохујала времена богате српске народне културе, чији се живот наставља (...)“ Дакле, у стручним публикацијама и музејским водичима углавном се тумачила народна култура онако како је виде њени представљачи, проучаваоци, етнологи.

Постојећа методологија излагања и начин комуникације са публиком били су диктирани створеним обрасцима у ширим оквирима друштва XX века. Преко многих музејских поставки етнографског карактера стварао се, развијао или подупирао мит о народу, елитној и популистичкој култури, њеним вредностима. У развоју музејске делатности подржавање мита о нечему и некоме

⁶ A. D. Smith, *Nacionalni identitet*, Beograd 1998, 18-19.

⁷ Б. Шурдић, н. д, 176.

⁸ С. Новаковић, *Српски историјско-етнографски музеј*, Предлог и нацрт, Гласник Српског ученог друштва, XXXIV, Београд 1872, 336-356.

⁹ Д. Антонијевић, *Поводом изложбе „Народна култура на тлу Србије“*, ГЕМ 54-55, Београд 1991, 35-44, 43.

у оквиру нације било је честа појава. Тако, на пример, баварска музеологија је деценијама испредала мит о Баварцима као посебном народу и утицала на стварање одређених симбола културе као матрице за препознавање у другим културама и сл. У мађарској етнографској музеологији ни данас се не говори о култури етничких мањина као о једнако вредној култури, већ се документи о њиховом трајању унутар већинског народа само неодређено територијално (историјско-географски) распоређују.¹⁰

Српска музејска етнографија можда је више времена трошила на репрезентативности – лепоту израза народног стваралаштва, уопштено речено, (чувене студијске изложбе под називима *народна уметност...*, *народно стваралаштво...*, при чему се инсистирало на узорима „лепоте израза“ и сл.), те је постепено симболика прошлих времена ушла у сфере мита. Наравно, субјективни став долази до изражаја. Као резултат проналажења адекватног присуства националног одређења у ширим оквирима српске културне баштине, која је у мору појединачних култура управо и имала тенденцију стварања механизма за чување идентитета, појавили су се и одређени екстреми који све више доводе до националистичког а не националног.

Међутим, данас подстицај за „жал за прошлошћу“, за јунацима и фиктивним вредностима почиње да бледи и захтева се преиспитивање прошлости. У музејским етнографским збиркама у Србији, поред предмета тзв. лепе уметности и репрезентативних примерака културне баштине, у великом броју постоје предмети који припадају обичним људима, предмети из свакодневне употребе у приватном и јавном животу, али са основном референцом да припадају традиционалној сеоској култури. У савременим оквирима акумулација ове врсте збирки постаје драгоцене сама по себи, али однос према анализи збирки, као и крајњим циљевима сакупљања релевантних музејских предмета, захтева корените промене.

Нагли преокрет и промена ставова долазе крајем XX и почетком XXI века, када се започиње са преиспитивањем намене, сврхе и крајњег циља постојања етнографских музеја у једној култури,¹¹ у смислу ревалоризације збирки као докумената времена, симбола културе, потом садржаја збирки, тј. када се започиње са постављањем критеријума за сакупљање у процесима опште глобализације друштва, индустријског замаха и производње, све до утврђивања како и шта би требало представљати у циљу комуникације са средином. Дакле, не поставља се питање постојања етнографског музеја у целини, већ се скреће

¹⁰ Каталог изложбе Етнографског музеја у Будимпешти *Слике времена, (Images of Time)*, приређене поводом уласка у нови миленијум 2001. године; *Folk culture of the Hungarians, Museum of Ethnography*, Budapest 1997.

¹¹ Прва регионална конференција националних етнографских музеја централне и југоисточне Европе одржана је јуна месеца 2001. г. у Будимпешти, у организацији Етнографског музеја из Будимпеште, Министарства за културу Републике Мађарске и Мађарског националног комитета ИКОМа. Скуп је био посвећен теми „*Етнографски музеји региона у XXI веку*“. Друга конференција, посвећена музејском предмету одржана је наредне године у Бечу под покровитељством Аустријског етнографског музеја; трећа је била 2003. године у Мартину у Словачкој, а четврта – и уједно последња – у Сибиу, у Румунији.

пажња на његову трансформацију како би одговорио захтевима новог времена. А захтеви времена пред нама су све сложенији, али и конкретнији. Развој технологије није донео само нови облик комуникације и акумулацију нових података, те нову методологију селекције и презентације, већ је отворио и питања интерпретације културне баштине.¹²

2.

Према сакупљеним предметима и грађи о начину живота и разним видовима народне баштине, етнографске збирке постале су, неоспорно, током XX века *непроцењива* ризница у којој се чувају сведочанства културне и материјалне вредности. Са наслеђем из XIX века, све до последњих деценија XX века, гледано из данашњег угла, главна улога етнографских збирки била је да документују и вреднују материјалну и духовну културу. Стога је Етнографски музеј задржао своју традиционалну конвенционалност у остваривању комуникације као установа у којој је примењена етнологија нашла своје уточиште. Са променама у друштву и у времену опште транзиције, према претходно истакнутим размишљањима о смерницама тих промена, наметнула су се два основна предмета за размишљање, оно што је у позадини рада самог музеја – његов научноистраживачки и заштитарски рад, и оно што је јавно – комуникација са јавношћу/публиком. Тако се издвајају:

1. *судбина музејског предмета као извора и документа* који носи са собом позадину музејског рада, научност и, са друге стране, активну комуникацију са савременошћу и
2. *експозиције – изложбе* које имају јавни карактер, актуелност и атрактивност по заједницу.

1. Музејски предмет

Музејски предмет као најмања садржинска јединица у једној збирци и данас је основно средство у представљању култура. Као основа у раду и функционисању музеја уопште, оно одређује његов смисао. Његова материјална присутност (сакупљање и размештање у тематске збирке и колекције) јесте непосредан контакт са прошлошћу. Развијање комуникације са музејским предметом временом је еволуирало у сазнање да је такав предмет документ, односно медиј помоћу кога се преноси порука о културно-историјској, општецивизацијској па и природној појави која се материјализује у предметима постављеним у жељени контекст.¹³

Пред музејске предмете, тј. збирке, постављени су критеријуми ревалоризације, али и задаци са амбивалентном улогом – према истраживачу и према публици. „(...) Ако се истраживач зналачки и удуби у изложене предмете, примарне за етнолошку науку, онда они могу да му посведоче и тајне читаве

¹² Б. Шурдић, н. д, 177; I. Gráfik, *Signs in culture and tradition*, Szombathely 1998, 41.

¹³ V. Zgaga, *Muzejska komunikacija: neophodnost formiranja vlastitog jezika*, Zbornik X Kongresa SDMRJ, Savez društava muzejskih radnika Jugoslavije, Cetinje 1984, 105-106, 105.

једне поетике предметности, са неограниченим досезањем у сфере семантичког.¹⁴ Публици би требало оставити да се сама уживи у спој прошлости и садашњости.

Научна обрада музејских збирки, углавном применом компаративног метода у музеологији, до сада је омогућавала лакши увид у хоризонталну распрострањеност појава. Кретање кроз време отежано је што се дубље залази у прошлост, јер се старост предмета у музејским колекцијама односи на крај XVIII, XIX и прву половину XX века, при чему су најбројнији они предмети који припадају првој половини XX века.

2. Експозиције

Оне се свode на остваривање комуникације музеја и корисника – (а) истраживача и (б) публике путем:

▣ **невербалне комуникације – музејске збирке, колекције и предмети**

У ову одредницу општења помоћу опажања сврставам све музејске збирке, колекције и појединачне предмете који – систематизовани и класификовани – имају према одабраној теми задатак да испричају жељену причу, са слободом да посетилац сам изводи закључке о својој (туђој) култури (наравно, уз претпоставку да о њој нешто зна или да развија моћ самосазнања на основу опажања). Помоћу реконструкција амбијенталних целина, уз прецизност одређења времена и простора, што зависи од приступа самих аутора, постижу се велики ефекти, готово снажнији од савремене 3D слике која је ушла на велика врата у светску музеологију. Истакла бих да овакви приступи невербалним комуникацијама нису ни у прошлости били ретки, али су имали тенденцију напуштања – било да се радило о мањку излагачког простора, било да су стручњаци желели да „поједноставе“ пружање порука уз интерпретацију, о чему је већ било речи. Позитиван однос и истрајност до новог миленијума сагледани су заправо у етнолошком делу Сталне поставке *Баварског националног музеја* у Минхену, где је још 1900. године представљено осам ентеријера са свим елементима свакодневног живота фокусираног на сеоске ефекте и оживљавање историјске прошлости.¹⁵ Позитивно бих се осврнула и на спој ентеријера и екстеријера у оквиру осме Сталне поставке Етнографског музеја у Београду, приређене поводом стогодишњег јубилеја Етнографског музеја 2001. године. На Сталној поставци, у сегменту културе становања посетиоцу је дат избор од неколико ентеријера српског културног простора XIX века са одговарајућим мобилијаром и атмосфером живљења (ентеријер брвнаре, моравске куће, куће даламатинског залеђа, шумадијске куће, ентеријер куће оријенталног типа, ентеријер панонске-војвођанске куће, ентеријер „грађанске“ куће) уз макете екстеријера одговарајућег културног простора. Самим тим, омогућено је сагледавање хронолошког и типолошког развоја куће уз унутрашње уређење са покућством у одређеном времену и простору.

¹⁴ Д. Антонијевић, н. д, 43.

¹⁵ *Bayerisches National – museum*, Handbook, Munich, p. p. 303.

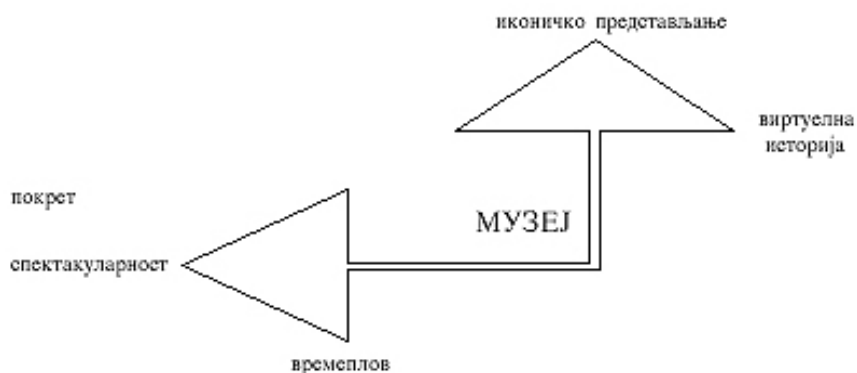
☒ **вербалне комуникације – перформанси, аудио-визуелне спектакуларне сценографије**

Према Личу, битна одлика човека јесте да на његово унутрашње опажање околног света у великој мери утичу вербалне категорије којима се служимо да опишемо оно што видимо.¹⁶ Како се то одражава у музејским експозицијама путем вербалне комуникације? Изложба да – али неће моћи да подразумева само ређање предмета у контексту симбола културе, набацане приче прошлих времена и увлачење у „протумачену“ прошлост. Суштина семиотичког приступа култури, каже Герц, односи се на олакшавање уласка у појмовни свет у коме наши субјекти живе тако да можемо у неком проширеном смислу те речи, разговарати са њима.¹⁷ Требало би да улазак у једну студијску изложбу или сталну поставку у музеју подразумева разговор са прошлошћу, активно учествовање сваког појединца који крочи у музеј.

3.

Из претходно изложеног се уочава да су етнографске збирке и њихова разоткривања у XXI век ушли у својству чувара националног и етничког идентитета. У контексту „метогу“ (памћење) и „remembering“ (сећање), из етнoлошког угла, поново се покреће преиспитивање „прошлости“, „традиције“, „вредности традиције“, „употребе традиције“, али и „манипулисања традицијом“ у музеолошкој делатности.

Размишљања стручне јавности на почетку XXI века показала су осетну тенденцију приближавања не само стваралаца, тј. народа и његовог симбола, тј. производа мишљења и понашања, већ и приближавања култура уопште.



Изглед етнографског музеја у XXI веку

¹⁶ Е. Л и ђ, *Kultura i komunikacija*, Beograd 1983, 51.

¹⁷ К. Герц, н. д, 38.

Мултидисциплинарни приступ изучавању сопствене културе међу другим културама подразумева не само да збирке буду представљене као кодови у препознавању сопственог идентитета, већ и да буду саставни симболи у препознавању европског, па и светског културног развоја човечанства.

Етнографски музеји XXI века морају да изађу из конвенционалних садржаја, тишине ексклузивности, статичности излагања и стереотипних садржаја активности. Они морају постати центри културног амбијента, где се губе јасне границе између позоришта, филма, аудио-визуелних анимација, сценографије, научних достигнућа, нових технологија и природног амбијента.

Од музеја се очекује да не буде репрезентативан него репрезентујући, да активно вреднује прошлост у контексту потреба савремености, да образује, одгаја, и изнад свега, да забави – да постане живо место окупљања, да служи „нама“, а не да буде „њихов“. С. Зечевић је давне 1971. године, у анализи рада Етнографског музеја у Београду, изнео пионирски рад Музеја у којем настоји „да део свог рада приближи публици на атрактиван и музеолошки неуобичајен начин, у живом извођењу и са живим људима. Музеј редовно приређује ревије ношњи, реконструкције обичаја, музике и игара. Висока фреквенција посете ових приредби, сведочи о привлачности оваквог начина презентације музејског материјала, који се не би могао назвати класичним.“¹⁸ Оваква настојања и даље су у процесу и осавремењавању. Услови у којима и под којима се данас живи доносе новине у методологију рада музеја као медијума између времена прошлог, времена садашњег и времена будућег.

¹⁸ С. Зечевић, *Развој и перспективе Етнографског музеја у Београду*, ГЕМ 34, Београд 1971, 9-12, 16.

Vesna Marjanović

Role of Ethnographic Museums and Collections in the 21st Century

Key words: time, museum of ethnography, tradition, memory,
contemporary, subject, exposition, national identity

Founded at the time of the Romanticism during the 19th century, ethnographic museums and collections are entering the 21st century as specific spaces where cognitive processes on several levels proceed. In the beginning, ethnographic museums and collections served to present or collect folk art. At that time, a number of collections of material culture were formed. In time, the content of applied ethnology established itself as a science through museums that served to rescue fading traditional culture and systematic collections whose structure reflected a symbolic expression of a general culture.

Александар Крел
Етнографски институт САНУ
Београд

ОД ЕТНОГРАФСКОГ КА АНТРОПОЛОШКОМ ПРИСТУПУ ПРОУЧАВАЊУ ДЕЧЈИХ ИГАРА У СРБИЈИ

(Антропологија дечјих игара у Србији)

Проучавање традиционалних дечјих игара у Србији израсло је из класичних етнографских радова Вука Стефановића Караџића. Оне већ више од једног века заокупљају пажњу домаћих етнолога. Приступ њиховом проучавању еволуирао је упоредо са развојем теоријских и методолошких оквира етнологије. Прва истраживања дечјих игара, вршена у другој половини 19. века, карактерисао је етнографски приступ, истраживања обављана почетком 20. века- етнолошки, да би она извршена почетком овога века одликовао антрополошки приступ. Промена приступа проучавања дечјих игара условљена је развојем научне мисли и потребом да се посматрана проблематика сагледа из више углова.

Прва систематска интересовања за дечје игре јављају се крајем 19. века, у оквиру научних истраживања детињства. Из овог почетног импулса развија се током 20. века теоријски и методолошки оквир за њихово проучавање. Пораст интересовања за проблематику дечјих игровних активности резултовао је појавом извесног броја истраживача, попут

Кључне речи:

етнографија, етнологија,
антропологија,
традиционалне дечје
игре,
савремене дечје игре.

Виготског, Елкоњина, Хујзинга, Кајоа, Кона, Пјажеа, Смита и Тарнера¹, који у њима виде једно од кључних обележја детињства. Они дечје игре третирају као активности са високо наглашеним когнитивним, едукативним, комуникацијско-симболичким вредностима, врло често допуњене и функцијом физичког развоја. Уз све то, њихови теоријски концепти наглашавају корелацију социо економских и културних одлика средина у којима се изводе са њиховим формалним и функционалним карактеристикама. Управо та њихова карактеристика чини их, у највећој мери, различитим у односу на оне врсте игровних активности које изводе одрасле људске јединке или животиње.

Истраживања детињства и дечјих игара међусобно су веома тесно повезана и у Србији, у којој постоји доста дуга и веома вредна традиција истраживања народне педагогије. Темелје за прикупљање традиционалних дечјих игара, који су послужили као узор бројним сакупљачима народних умотворина, поставио је Вук Стефановић Караџић у оквиру своје класичне етнографске и фолклористичке делатности.² Бројни сеоски свештеници и учитељи, подстакнути Вуковим идејама о прикупљању фолклорног стваралаштва на просторима насељеном српским живљем, прикупили су обимну емпиријску грађу, међу којом се налази велики број дескрипција традиционалних дечјих игара. Нажалост, оне су све до данашњих дана остале „необрађене“, односно ван домашаја савремене етнологије/антрополошке анализе. Етноекспликација емпиријске грађе је, у највећем броју случајева у потпуности изостављена или је објашњење њихових узема дато од стране локалних познавалаца, најчешће сеоских свештеника или учитеља, што упућује на закључак да се оно одвијало на конотативном нивоу. Узрок оваквог пуког механичког издвајања и бележења података, својственог етнографском нивоу истраживања у етнологији, било је проналажење података којима је требало илустровати вредност „народне културе“, за коју се веровало да је још увек присутна искључиво у сеоским срединама.

За разлику од њих, Тихомир Ђорђевић је у Србији, почетком прошлог века, учинио први, на теоријским поставкама заснован покушај да се одреди појам традиционалних игара и изврши њихова класификација.³ Његова активност утолико је значајнија што се може окарактерисати као прво етнологијско истраживање игара, због тога што је вршено од стране стручно обученог лица, уз настојање да се српске народне игре објасне помоћу сличних културних

¹ В. Лав Семионович Виготски, *Игра и њена улога у психолошком развоју детета*, Предшколско дете, бр. 1, Београд 1971; Danijel Borisovič Elkonjin, *Psihologija dečije igre*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd 1990; Johan Huizinga, *Homo ludens*, Matica hrvatska, Zagreb 1970; Rože Kajoa, *Igre i ljudi*, Nolit, Beograd 1989; J. Piaget, *Play, Dreams and Imitation in Childhood*, The Norton Library, New York 1962; Igor Semjonovič Kon, *Dete i kultura*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd 1991; Viktor Tarnar, *Od rituala do teatra*, Ozbiljnost ljudske igre, August Cesarec, Zagreb 1989; B. Staton-Smit, *Igračke i kultura*, Zavod za udbenike i nastavna sredstva, Beograd 1989.

² В. Вук Стефановић, Караџић, *Живот и обичаји народа српскога*, Беч 1867.

³ Тихомир Ђорђевић се није посебно бавио проблематиком дечјих игара, већ их је посматрао посредно, у склопу целокупног корпуса српских игровних и плесних активности. Тихомир Ђорђевић, *Српске народне игре*, СЕЗБ, IX, Београд 1907.

феномена, у складу са у то време – модерним теоријским приступом. Ђорђевић уводи праксу анализе узема игара на денотативном нивоу, у којој се о њихово објашњење врши помоћу сличних културних феномена, чиме је истраживачки поступак уздигнут за један ниво у односу на етнографски приступ. Међутим, анализа узема на денотативном нивоу, иако представља крајњи домет етнолошког истраживања, није ништа друго до здраворазумско схватање проучаване појаве.

Без обзира на то што се проблематика дечјих игара у српској етнологији појавила веома рано, она је у потпуности била занемарена све до пред сам крај прошлог века, а ексклузивитет бављења дечјим играма преузимају психолози и педагози⁴.

Дисконтинуитет испитивања дечјих игара у српској етнологији траје све до осамдесетих година 20. века, када оне поново постају предмет истраживања. Тада је објављено неколико радова⁵ у којима су се аутори углавном бавили одређењем места које игре заузимају у оквиру дечјег фолклора, препознавањем трагова религијских обреда у њима или, што је био најчешћи случај, појединачним деловима игровних система дечјих игара. Међутим, поменути радови нису испољили амбицију да се ухвате у коштац са неким од крупних проблема везаних за проучавање дечјих игара. Њихови резултати нису понудили одговор за недостатак теоријског и методолошког концепта којим би се игре тумачиле, нити су отклонили неуједначеност критеријума за успостављање њихове класификације. Осим тога, они нису допринели прецизирању истраживачких проблема. Стога је сасвим разумљиво што нису били кадри да у већој мери пруже допринос етнолошким истраживањима дечјих игара у Србији, тако да су многи аспекти бављења овом значајном проблематиком остали недовољно проучени.

⁴ Иван Ивић и Александра Марјановић 80 осамдесетих година прошлог века покренули су пројекат прикупљања и ревитализације традиционалних дечјих игара, у сарадњи са ОМЕР-ом (Organization Mondiale pour L'Éducation Prescolaire – Светска организација за предшколско васпитање). Ивић је том приликом постављен за координатора овог пројекта међународног карактера, док је Александра Марјановић елаборирала његове методолошке основе. Ivić, I, *The Fundamental of the project*, in: *Traditional games and Children of today*, ОМЕР, Belgrade 1986, 6-8.

⁵ А. Стефановић, *Дечје игре у северном Банату*, Рад војвођанских музеја 23-24, Нови Сад 1974-1978; М. Кожић, *О народним дечјим играма и покушајима њиховог оживљавања у Хрватској*, Зборник XXXI Конгрес на Сојузот на здруженијата на фолклористе на Југославија, Радовиш 1984; Е. Башић, *Међусобни utjecaji podunavskih zemalja na dečije igre, posebno na dečije brojalice*, Zbornik radova XXXII kongresa Saveza udruženja folklorista Jugoslavije, Sombor – Novi Sad 1985; М. Prošić-Dvornić, *Brojalice primer dečijeg urbanog folklor*, Rad XXXVII Kongresa Saveza udruženja folklorista Jugoslavije, Plitvička jezera – Zagreb 1990; В. Марјановић, *Детињство у традиционалној култури Војводине*, каталог изложбе, Музеј Војводине, Нови Сад 1994; В. Марјановић, *Дечје игре Змајевог доба*, каталог изложбе, Музеј Војводине, Нови Сад 1995; В. Марјановић, *Детињство у огледалу народне културе код Срба у Војводини*, Рад Музеја Војводине, Нови Сад, 1996; В. Марјановић, *Дејче игре и традиционално наслеђе код Срба у Војводини*, Vršачки venac, Zbornik međunarodnog festivala folklor, Vršac 1997; В. Марјановић, *Обредни елементи у традиционалним дечјим играма у Војводини*, Зборник Етнографског музеја у Београду: 1901-2001, Београд 2001.

Ситуацију у проучавању дечјих игара у Србији мењају магистарска теза Весне Марјановић и аутора овога рада, одбрањене почетком 21. века.⁶ Обе се баве истраживањем традиционалних дечјих игара, прва – на целокупном простору Војводине, а друга – на простору бачког села Товаришева. У сваком случају, ова истраживања се разликују у односу на сва претходна, јер уводе нов приступ проучавању дечјих игара.

Обзиром на то да је село све до половине 20. века функционисало као ма-ла и релативно затворена социо културна заједница, успевајући мање или више да одоли бројним спољним и унутрашњим факторима који би довели до осетније промене начина живота у њему, оно представља погодну средину за проучавање традиционалних дечјих игара. Специфичан културни, привредно-технички карактер војвођанског села, те начин живота његових становника, били су од пресудног значаја за доношење одлуке да се поменути социо културни артефакт испитује управо у њему. За место истраживања изабрано је Товаришево, село смештено између Бачке Паланке и Бача, два значајна привредна и културно-историјска центра јужне Бачке.

Традиционалне дечје игровне активности одређене су општим социо економским и културним одликама средине из које су поникле. Оне чине саставни део народне културе, односно дечјег фолклора. Преношене су с колена на колено у усменој форми, тако да у њима деца нису само пасивни реципијенти, већ су истовремено и активни ствараоци, преносиоци и извођачи културних садржаја. Њихово правилно тумачење могуће је обавити једино у у контексту традиционалне културе и дечјег фолклора друштвене заједнице из које су потекле.

Релевантни подаци прикупљени су у Товаришеву током четворогодишњег периода, од 1993. до 1997. године, на одабраном узорку испитаника, комбинацијом техника интервјуа, анкете и посматрања. За утврђивање стања у првој половини 20 века, одабрани су информатори старосне доби од 60 до 80 година, а за утврђивање ситуације у другој половини века одабрани су информатори старосне доби од 30 до 60 година.

Истраживање је имало за циљ да:

1. одреди појам традиционалних дечјих игара и лоцира положај који оне заузимају у оквиру традиционалне културе;
2. што је могуће комплетније представи социо економски и културни живот Срба у Товаришеву, с циљем успостављања референтног оквира у којем ће традиционалне дечје игре бити посматране;
3. формира идеалтипске моделе такмичарских традиционалних игара, реконструкцијом извршеном на основу компарације прикупљене емпиријске грађе

⁶ Vesna Marjanović, *Tradicionalne dečje igre u Vojvodini od polovine 19. veka do danas*, магистарска теза, рукопис, Филозофски факултет у Београду, Библиотека Одељења за етнологију и антропологију, Београд 2000; Александар Крел, *Традиционалне дечје игре Срба у Товаришеву у 20. веку*, магистарска теза, рукопис, Филозофски факултет у Београду, Библиотека Одељења за етнологију и антропологију, Београд 2003.

и дескрипција истих игара, садржаних у постојећој литератури. Овај поступак се у великом броју случајева показао као нужност, јер је велики број игровних облика претрпео знатне промене током времена, које су овом приликом морале бити одбачене. Том приликом је формирано укупно 27 модела такмичарских игара;

4. предочи формалне одлике истих, те утврди њихово порекло и основне правце њихове дифузије;
5. прикаже функције које оне обављају у животу појединца и друштвене заједнице, и да се помоћу њих установи степен корелације са социо економским и културним одликама локалне заједнице у којој постоје;
6. констатује и представи степен њихове трансформације или модификације и открије основне разлоге нестанка појединих игровних облика, до којих је дошло импортом културних иновација на релацији глобално друштво – локална заједница.

Овако постављени циљеви рада одредили су метод истраживања који се заснива на стратегији интеграције парцијалних стратегија интерпретације, пре свега – историјско-каузалне и структурално-функционалне. Интерпретација прикупљене емпиријске грађе у себи обједињује историјску, формалну, семиолошку и функционалу анализу идеалтипских модела мушких такмичарских игара у контексту њихове корелације с друштвено-економским и културним одликама посматраног села, тако да „финални производ“ представља спој класичног монографског рада и савремене антрополошке анализе, која представља збир етнолошког, социолошког, психолошко-педагошког и историјског приступа.

Дакле, саставни део овог истраживања чине питања типологије, критеријума за класификацију, формирања идеалтипских дескрипција, дескрипција реквизита и помагала за њихово извођење, а по први пут су на домаћој етнолошкој/антрополошкој сцени разматрана питања социјалне интеграције и полне диференцијације у дечјим играма. Уз наведена питања, посебна пажња је поклоњена трансформацији традиционалних дечјих игара, која се посматра као огледало промена неких аспеката социјализације деце, изазваних појачаним утицајем индустријализације, урбанизације и глобализације друштва, што потврђује висок степен корелације дечјих игара и социо економских и културних одлика средина у којима се оне изводе. Осим тога, у овом раду се дечја игра посматра као друштвена драма и секуларни ритуал, а покреће се и питање њених просторних и временских граница. Класичан етнолошки аналитички поступак, који се огледа у анализи узема на денотативном нивоу, овом приликом је употпуњен комуникацијском и функционалном анализом, што је у значајној мери допринело дубљем сагледавању истраживане појаве.

Иако се на први поглед бави темом која је у нашој етнолошкој јавности позната, представљени рад је карактеристичан по новом приступу у погледу проучавања овог проблема, јер – осим пуке дескрипције појединачних игара и одређивања дечје игре као феномена – уводи аналитичку и интерпретативну димензију. Њиховим увођењем, рад може да сагледа традиционалне дечје игре као елемент културе и као културни артефакт у посебном случају једне одређене

и просторно-временски прецизно омеђене културе, каква је нпр. српска – у транзицији између традицијске и савремене културе 20. века. Осим тога, етнолошко истраживање је у циљу што потпунијег упознавања проучаваног проблема допуњено теоријским и методолошким оквирима, резултатима и појмовним апаратом сродних хуманистичких наука (психологије и педагогије) у којима су се дечје игре такође појављивале као предмет научног истраживања. Тиме су створене претпоставке да се дечје игре посматрају и као универзално својство људске културе.

На основу наведеног, усуђујем се да кажем да приступ проучавању дечјих игара из моје магистарске тезе, превазилази ниво етнолошког и уводи антрополошки приступ истраживању не само традиционалних дечјих игара, већ дечјих игара уопште.

Перспективе проучавања дечјих игровних активности, базираног на антрополошком приступу, веома су широке. Пре свега, потребно је јасно артикулисање епистемиолошких и теоријско-методолошких проблема који стоје у вези са проучавањем ове тематике. Осим тога, неопходно је проширити истраживања традиционалних игара на читав простор Србије и Црне Горе, а прикупљене податке класификовати и анализирати⁷. Том приликом је неопходно да се усмери посебна пажња на процес њихове трансформације и модификације, јер оне постепено нестају до седамдесетих година двадесетог века, зато што се њихова имплицитна значења више не уклапају у опште социо економске и културне потребе заједница у којима се изводе. Традиционални начин живота нестаје, а са њиме и друштвена драма такмичарских игара коју оне изражавају посредством симболичког иконичког система⁸.

Најважнија перспектива истраживања дечјих игара, у сваком случају, састоји се у усмеравању истраживачког процеса на савремене дечје игре⁹.

У том смислу очекујем да ће будућа истраживања, базирана на антрополошком приступу, допринети њиховом потпунијем упознавању и потврдити постојање високог степена корелације њихових игровних система са

⁷ Један од могућих начина класификације и анализе примењен је у мом магистарском раду. А. Крел, н. д.

⁸ А. Крел, н. д, 166-185.

⁹ Круцијалну разлику између традиционалних и савремених дечјих игара чине две значајне карактеристике. За разлику од савремених игара, пласираних од стране одраслих чланова друштвене заједнице, у традиционалним дечјим играма наглашен је васпитни утицај вршњака. Друга динстинкција међу њима односи се на значајну разлику у погледу њихових садржаја и мотива, јер су прилагођене „духу времена“ и експанзији тржишне економије. У играма овог типа доминира употреба реквизита/помагала за њихово извођење, као и играчака, чији је развој условљен општим технолошким развојем друштва. Савремене дечје игре су скоро у потпуности прилагођене извођењу у урбаним срединама и детерминисане идејом „глобалног села“, моделиране индустријом дечјих игара/играчака, са циљем добијања игровних активности које су у складу са потребама процеса социјализације који модеран начин живота захтева. Присутне су и у сеоским срединама, које прихватају импортоване културне саржаје из градова.

референтним социо економским и културним оквиром нашег „савременог друштва“, на сличан начин на који је испитивање дечјих игара у Товаришеву показало прилагођеност њихових игровних система социо-економским и културним потребама „традиционалног“ друштва.

Aleksandar Krel

**From Ethnographic to
Anthropological Research of Chil-
dren's Games in Serbia** (An-
thropology of Children's Game in Serbia)

Key words: ethnography, ethnology, anthropology, traditional children's games, contemporary games.

The paper explains transformation of the various approaches to studying children's games in Serbia. The transformation itself was determined by the development of theoretical and methodological perspectives in ethnology/anthropology. The first research on children's games in Serbia was carried out in the second half of the 19th century; the research was ethnographic, that is, only the data were collected but without deeper analysis or explanation. Tihomir Djordjević was the first one to study the games in a real ethnological sense, explaining the games with similar cultural phenomena. Up until 1980's the games were not studied in details by ethnologists. However, new research has brought new dimensions – analytical and interpretative – into play, where the games are seen as a product of one specific culture in a specific moment in time. This kind of approach holds that the games have a universal character in all societies, and this is what results in anthropological perspective of these games.

Коментари и дискусија

Драгана Антонијевић

Филозофски факултет

Београд

Као један од организатора скупа и модератор сесије, констатујем да је скуп прошао добро, да смо имали прилике да чујемо нека врло занимљива излагања наших колега, да је заинтересовао учеснике и слушаоце и да је покренуо дискусије, што је био циљ организатора скупа. Међу таквим занимљивим дискусијама које су покренуте, мада не и довршене, истичем следеће, указујући уједно и на пропусте:

- ⓧ питање стања и перспективе наше науке: ни овим скупом није до краја размотрено, тако да остаје још простора за дискусију и разговоре. Дискусија би могла да буде плодна и корисна, али имам утисак да још увек нисмо сасвим спремни да једни друге чујемо искрено и отворено, и да заједничким снагама размотримо који су то актуелни проблеми на којима би ваљало убудуће радити. Мислим да је та врста дискусије изостала, а била је преко потребна. Ако би се на ту тему организовао неки округли сто, онда не би ни требало звати госте са стране, већ само људе из струке и то одавде, из Србије, будући да је то само наш проблем.
- ⓧ рад Слободана Наумовића је истакао неколико виталних проблема науке, па ми се чини да би се малтене на сваку од ставки које је навео могао организовати посебни округли сто. О овоме би ваљало размислити.
- ⓧ питање теренског рада: тиче се додуше најпре недостатка средстава, али би могло да се преиспита шта је све терен, где се он налази (по мом мишљењу свуда око нас), потом питање субјективности/објективности у прикупљању и тумачењу теренских података, итд. Ово је, уосталом, тема о којој се навелико расправљало у светској антропологији, а коју смо ми сасвим занемарили и пропустили да размотримо у нашим околностима. Овде имам на уму излагања Зорице Ивановић и Александра Бошковића.
- ⓧ проблем нове еволуционе парадигме: интересантан проблем са којим ћемо се, по мом мишљењу, тек суочити пре свега због развоја генетике, биологије и сродних наука и њиховог утицаја на антропологију. Штета је што та тема

изазива код наших колега велики одијум, нерасположење, па и неразумевање. Мени је била интересантна дискусија о томе између Јелене Чворовић, Саше Палавестре и оне жене психолога, заборавила сам јој име, и других колега са друге стране. Мислим да би разговор о тој теми дао занимљиве увиде када не би постојао толики отпор да се о томе уопште разговара. Ми не морамо прихватити све поставке те парадигме, али она ће се, можда, наметнути сама од себе, и било би боље да је дочекамо мало више упознати са тим дешавањима јер ће нас онда мање изненадити њене могуће последице на културну антропологију, посебно ону постмодернистичку и крајње релативистичку.

- ⓧ штета је што су изостали разговори са конкретним предлозима, сугестијама и мишљењима на тему неких антрополошких поддисциплина које се полако али сигурно код нас развијају. Можда није било довољно времена за ту врсту разговора, али и то сматрам важним и потребним да се додатно о томе поразговара. Пре свега мислим на следеће области: политичка антропологија, примењена антропологија, антропологија фолклора, антропологија потрошње, урбана антропологија, визуелна антропологија, антропологија медија. С обзиром на то да се почиње са предавањима на факултету из ових поддисциплина, надам се да ћемо за неколико година имати будуће колеге који ће се овим проблемима бавити интензивније, па не би било лоше да им својим разматрањима отворимо пут и видимо како побољшати истраживања у овим областима, и посебно, како се наметнути и применити своја знања, показати се корисним по друштво и на тај начин пронаћи нове изворе финансирања и подршке и других институција а не само министарства. Само од нас зависи хоћемо ли се наметнути као корисна, актуелна и применљива наука или ћемо заувек остати на маргини као тамо нека наука која се бави прошлосту нашег села, етничким процесима и „традицијом која нестаје“!
- ⓧ коначно, нешто о самој организацији: овакви скупови су без сумње корисни, али предлагем да се убудуће иде на мање скупове, са говорницима по позиву али у мањем броју и на посебну тему, једну или највише две, тако да се одиста остави простора за разговор и размену мишљења. То је очигледно потребно. Довољно је имати 3 до 5 добрих и провокативних излагања која ће покренути дискусију, од тога ћемо сви имати више користи него од големих скупова. У том смислу „округли сто“ или слична манифестација може да буде добар пример организовања. Таквих мањих скупова може да буде и две до три током године, увек на неку сасвим одређену тему.

Овај скуп је показао да значајних и добрих тема има довољно за неколико година унапред!

Живка Ромелић
Народни музеј Крушевац

Љиљана Тојага-Васић
Народни музеј Ниш

Још једном желимо да изнесемо све похвале за организацију скупа. Наша обавеза да изнесемо мишљење о њему омеђена је, међутим, једном неумитношћу. Наиме, припадамо генерацији дипломаца етнологије баш те, 1975, такорећи *граничне* године између *овостране* и *онострани* етнологије, антропологије, културне антропологије, етнографије... Ипак, иако смо одскакале од осталих учесника скупа, и даље смо заинтересоване за догађања у струци, чак и када нам нису директно намењена, нарочито ако се ради о скупу посвећеном тако оптимистички насловљеној теми: Етнологија и антропологија: стање и перспективе.

Скуп је без сумње успео, било је вредних радова, а посебно су нам биле занимљиве теме из наше свакидашњице – политичка антропологија или радови који третирају медије, фолклор, употребу разне музике... Свакако и наша (смем ли тако да кажем) наука треба да има свој став и критички однос према разноврсним друштвено-културним појавама и феноменима у времену садашњем. Поставља се и питање: да ли смо еснафски могли да учинимо нешто, да будемо гласнији, актуелнији? Да смо реаговали у правом тренутку, можда нам, на пример, *сав тај фолк* не би постао начин живота, или бар не у тој мери. А можда је све то ипак било безнадежно...

Дакле, наш утисак је да се у методолошком приступу ради теоријски потковано, професионално коректно, научно систематски и свеобухватно. Чини нам се, ипак, да је на овом скупу недостајала конкретна тема из традиционалне културе третирана, за наше прилике, савременим методолошким поступком. Оно о чему је, на пример, колега Ивица Тодоровић излагао. Јер ако се етнологи (али и антрополози) одрекну тога, онда ће нам социолози причати о слави, новинари о примењеној етнологији, а ми ћемо се бавити политичким митинзима. Не желимо да будемо погрешно схваћене, али зашто се тога лишавати или чак и стидети. Напротив, мислимо да само добар и аналитичан етнолог може да се бави етнологијом. У чему је проблем? У теми или методологији? Зашто би структурализам, модернизам и остали *изми* заобилазили, на пример, како и зашто је тзв. народна религија у садашњем тренутку присутна у тој мери у којој јесте и да ли, како и колико чини антрополошку слику на нашим просторима и у садашње време?

Такође, можда ово није било право место, али време је свакако за постављање питања о томе како се наши студенти спремају за свој будући посао.

Заправо, направљен је јаз између онога што се учи на факултету и онога што дипломиране етнологе чека у музејима (где се ипак већина њих запошљава). Садашњи програм је анулирао музејску етнологију, односно практични део студија, а тако и даљи опстанак етнолога-музеалаца (то, наравно, никако не искључује методолошку поткованост). Мислимо, заправо, да треба усагласити студије са оперативним делом посла, изнаћи модел усаглашавања, како би академац био теоријски поткован по стандардима и захтевима савремене науке, а практично се, бар у основи, сналазио на датим регијама и у датим тематским оквирима.

Мислимо да факултет не сме да буде место где се наука изучава искључиво ради науке, а да се не овлада основним стварима које завршене студенте чекају у музејском послу. Уосталом, и факултет и институти делимично и постоје зарад тога. Да ли смо у праву?

Све у свему, мислимо да су многи возови пропуштени, а национална особина која се може назвати склоношћу ка претеривању или неспособношћу да нађемо меру у свему што радимо, чинимо и не чинимо, па и како живимо, несумњиво се одразила и у нашој струци. У сваком случају, перспективе постоје и верујемо да ће будуће генерације умети да искристалишу много тога што ми нисмо умели, знали и смели.

Марко СтојановићЕтнографски музеј
Београд

Рад у оквиру друштвених наука подложен је више него другде преиспитивањима. Етнологија, која им као наука припада, настала је у време романтичарске потраге за коренима, као *наука о народу*, прожета често духом империјалног и указујући на разлике и када тражи слично у различитим културама. Проток времена, реалног и културног, у доба свеобухватних комуникација савремене цивилизације избацио је у први план интерес за исто у различитостима. Научни скуп о досадашњем и будућем, етнологији и антропологији на нашем културном простору, био је изванредна прилика да се многа теоријска и практична искуства – која су често супротстављана генерацијски, идеолошки, по припадности различитим правцима у науци – сажму и потом искористе и преплету у пракси.

После свега виђеног на скупу, хтео не хтео, мој осврт неминовно мора бити обележен мисијом и визијом Етнографског музеја у Београду (у наставку ЕМ) у досадашњем и даљем развоју музеолошког приступа проблемској етнологији. Потакнут својеврсном изолацијом, коју су једни понудили а други прихватили, која је током одређеног периода довела до нефункционалног конзервативизма у музеолошкој етнографији, сматрам да постоји неколико могућности за унапређење музеолошког рада, уз уважавање савремених путева истраживања у етнологији и антропологији.

Претходна искуства обично указују на будуће правце деловања. Група етнолога, предавача и истраживача, која крајем седамдесетих и током осамдесетих година 20. века увела структурализам и његове деривате у домаћу етнологију, колико год то изгледало тада неспојиво, утицала је и на музеолошки рад. Конкретна сарадња остварена је током 1987. године и њен резултат је реализована изложба *Костим и реквизити фудбалских навијача* коју је аутор изложбе, доцент Иван Ковачевић, реализовао у сарадњи са ЕМ,¹ а која је проблемски и тематски антиципирала будућа догађања због неоспорне чињенице да су навијачи били један од „мотора“ и извршилаца у свим ратовима на тлу бивше СФРЈ. На другој страни, треба рећи и да су изложбе *Реални светови*

¹ Изложба је индикативна и због чињенице да је аутор Иван Ковачевић (данас управник Одељења за етнологију и антропологију Филозофског факултета у Београду) изабрао студенте етнологије за истраживаче и сараднике на изложби: Мирослав Поповић, Рајко Голубовић (током 1996. год. приправник-истраживач на Одељењу за етнологију и антропологију Филозофског факултета у Београду), Саша Срећковић (данас виши кустос ЕМ), Марко Стојановић (данас кустос ЕМ).

фантастике Љиљане Гавриловић и *Реалност магије* Софије Костић² – на шта већ наслови указују, а поготову садржајно – указале на нове путеве којима се може кретати музеологија.

Данашњи потенцијали за вишеструку сарадњу видљиви су већ у *антропологији потрошње* о којој је излагала Илдико Ердеи, а поготову у феномену *неофолк културе* и *популарне културе* уопште, о којој је излагала Мирослава Лукић-Крстановић. Потрошачко друштво обликовало је целокупну културну стварност последње, најзначајније деценије XX века на овом простору. Чини ми се значајним и чињеница да су *новокомпоновану народну музику* током сукоба слушали припадници обе зараћене стране у Хрватској и све три у грађанском рату у Босни и Херцеговини, као и то да је, нажалост али неоспорно, она била једини наш "културни производ" који је инкорпориран у културни контекст целокупне Југоисточне Европе. Посредно, у друштвеном контексту феномена масовне културе, и *политичка антропологија* може постати један од репера за интерпретацију. Међу збиркама ЕМ налази се и *Опрема ратника*. Можда би требало размишљати о концепцији изложбе посвећеној значењу поткултуре учесника у последњим ратовима на нашем тлу: турбофолк поткултура, *nouveau riche* из редова ратних профитера, и сл.

Индикативно је да су на скупу искључиво излагања Драгане Радојичић – о улози архивске грађе, и Весне Марјановић – о улози етнографских збирки и музеја, укључила у етнолошка разматрања конкретне *творевине људског духа*. Материјализовани изданци једне културе, што су музејски предмети, када су научно и стручно обрађени, постају документи о постојању човека који их је направио и људи који су их користили. Музејски предмет би, према томе, могао постати полазна претпоставка у правцу тумачења општих значења. Потом, музеолошки приступ се мора прилагодити начину на који глобална цивилизација посматра појединачну културу. У прилог претходно наведеном значају конкретног предмета говори чињеница да археологија као наука не постоји без артефаката који доказују постојање културе и цивилизације на неком подручју. У излагању Зорице Ивановић наведено је постојање *постколонијалне, литерарне и феминистичке критике концепта културе*, и због тога би будућа *критика етнографске музеологије* требало да укаже на могућност да музејски предмети буду посматрани из нових углова. Продукти културе су – као израз мисаоних процеса својих стваралаца – означени и чињеницом да потоња тумачења њихове улоге зависе од мисаоних процеса истраживача и научника, општег стања и напретка науке.

Све наведене претпоставке за битнију улогу етномузеологије почивају и на иницијативи међународне организације музеалаца – ICOM-а, да се у будућем раду посебна пажња обрати на *нематеријалну баштину*. Управо правци истраживања у образовним и научним институцијама, труд да се ухвати корак са светским сазнањима, могу бити подстицај да музејски рад и експозиције постану пријемчивије за циљне групе, да се укључимо у бржи ритам, онај који нове

² Оба аутора данас су доктори наука и музејски саветници.

генерације музејске публике захтевају. Загушење масовним комуникацијама и метрополитанизација културе остављају у запећку традиционалну културу, па долази до парадоксалне ситуације да сопствена традиција постаје егзотичнија од удаљенијих културних система које презентују средства за масовну комуникацију. *Антропологија медија*, о којој је говорила Љиљана Гавриловић, у том случају помаже да се систем вредности потрошача медија инкорпорира у будући музеолошки рад.