

---

Г л а с н и к  
Етнографског института  
САНУ  
LIX (2)

---

Београд 2011

Г

Е

И

BULLETIN OF THE INSTITUTE OF ETHNOGRAPHY SASA LIX (2)

---

ГЛАСНИК ЕТНОГРАФСКОГ ИНСТИТУТА САНУ LIX (2)

UDC 39(05)

ISSN 0350-0861

INSTITUTE OF ETHNOGRAPHY SASA

**BULLETIN**  
**OF THE INSTITUTE OF ETHNOGRAPHY**  
**LIX**  
**No. 2**

*Editor in chief:*  
Dragana Radojičić

*International editorial board:*  
Radost Ivanova, Elephterios Alexakis, Peter Slavkovsky, Karl Kaser,  
Gabriela Kilianova, Milica Bakić-Hayden, Ingrid Slavec-Gradišnik, Marina Martynova

*Editorial board:*  
Gojko Subotić, Sofija Miloradović, Jelena Čvorović, Ljiljana Gavrilović,  
Aleksandra Pavićević, Lada Stevanović, Ildiko Erdei

*The reviewers:*  
Vojislav Stanovčić, Ana Luleva, Rastja Stolična, Jovanka Radić, Snežana Petrović,  
Miroslava Malešević, Miroslava Lukić Krstanović, Larisa Čović, Mladena Prelić,  
Biljana Sikimić, Milena Benovska, Marina Simić, Petko Hristov, Aleksandar  
Palavestra, Ljubinko Radenković

*Secretary:*  
Marija Đokić

Accepted for publication by the reference of academician Vojislav Stanovčić, at  
meeting of the Department of Social Sciences SASA, October 2011

BELGRADE 2011

ЕТНОГРАФСКИ ИНСТИТУТ САНУ

**ГЛАСНИК**  
**ЕТНОГРАФСКОГ ИНСТИТУТА**  
**LIX**  
**свеска 2**

*Главни и одговорни уредник:*  
Драгана Радојичић

*Међународни уређивачки одбор:*

Радост Иванова, Елефтериос Алексакис, Петер Славковски, Карл Касер,  
Габриела Килианова, Милица Бакић-Хејден, Ингрид Славец-Градишник,  
Марина Мартинова

*Уређивачки одбор:*

Гојко Суботић, Софија Милорадовић, Јелена Чворовић, Љиљана Гавриловић,  
Александра Павићевић, Лада Стевановић, Илдико Ердеи

*Рецензентски тим:*

Војислав Становчић, Ана Лулева, Растја Столична, Јованка Радић, Снежана  
Петровић, Мирослава Малешевић, Мирослава Лукић Крстановић, Лариса Човић,  
Младена Прелић, Биљана Сикимић, Милена Беновска, Марина Симић, Петко  
Христов, Александар Палавистра, Љубинко Раденковић

*Секретар уредништва:*  
Марија Ђокић

Примљено на седници Одељења друштвених наука САНУ одржаној октобра 2011. године,  
на основу реферата академика Војислава Становчића

БЕОГРАД 2011.

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

*Рецензент:*  
академик Војислав Становчић

*Лектор:*  
Софија Милорадовић

*Превод на енглески:*  
Јелена Чворовић  
Маша Матијашевић  
Љиљана Обренић

*Техничка припрема и штампа:*  
Академска издања, Београд

*Тираж:*  
500 примерака

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

Часопис Гласник Етнографског института САНУ индексиран је у:  
DOAJ (Directory of Open Access Journals); SCIndeks (Српски цитатни индекс);  
Ulrich's Periodicals Directory.  
The Bulletin of Institute of Ethnography SASA is indexed in: DOAJ (Directory of Open Access  
Journals); SCIndeks (Srpski citatni indeks); Ulrich's Periodicals Directory.

CIP – Каталогизација у публикацији  
Народна библиотека Србије, Београд

39(05)

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

Годишње

ISSN 0350-0861 = Гласник Етнографског института

COBISS. SR-ID 15882242



## Садржај Summary

Јадранка Ђорђевић Црнобрња, <i>Тестаментално наслеђивање – само правна осмоза?</i>	7
Jadranka Đorđević Crnobrnja, <i>Testamental Inheritance – Just a Legal Osmosis?</i>	18
Jelena Čvorović, <i>Juvenile Marriages, Child Brides and Infant Mortality Among Gypsies in Serbia</i>	27
Јелена Чворовић, <i>Јувенилни бракови, децје невесте и смртност деце код српских Рома</i>	39
Annemarie Sorescu-Marinković, <i>Imagining the Past, Creating Identity: the Case of the Bayash</i>	45
Анамарија Сореску-Маринковић, <i>Бањаши – измишљање прошлости, стварање идентитета</i>	56
Maria Koumarianou, <i>'Nahni wa x fendik' (We and the Others): Negotiation of Multiple Identities in the Maronite Community of Cyprus</i>	61
Марија Кумаријану, <i>Ми и други: Преговори вишеструких идентитета у маронитској заједници на Кипру</i>	75
Сања Златановић, <i>Дискурзивно обликовање других: српска заједница југоисточног Косова у послератном контексту</i>	77
Sanja Zlatanović, <i>Discursive Construction of Others: The Serbian Community in Southeast Kosovo in the Post-War Context</i>	88
Срђан Радовић, <i>Политике и контраполитике идентитета и простора: случајеви са београдских улица након 2000. године</i>	99
Srdan Radović, <i>Politics and Counter-Politics of Identity and Space: Several Cases from Belgrade's Streets in the 2000s</i>	112
Маријана Митровић, <i>'Неподношљива лакоћа' (субверзије) национализма: естрадна тела у постсоцијалистичкој Србији</i>	125
Marijana Mitrović, <i>The 'Unbearable Lightness' (of the Subversion) of Nationalism: Bodies on Estrada in Post-Socialist Serbia</i>	137
Весна Трифуновић, <i>Постсоцијалистичка трансформација и нови облици идентификације у друштву Србије</i>	149
Vesna Trifunović, <i>Post-Socialist Transformation and New Forms of Identification in the Serbian Society</i>	160
Милина Ивановић-Баришић, <i>Сведочанство времена – афоризам</i>	171
Milina Ivanović-Barišić, <i>Testimony of the Time – Aforism</i>	180

Марија Копривица Лелићанин, Александра Шуваковић, <i>Језичке појаве у асиметричној институцијској интеракцији – случај Кол центра</i>	189
Marija Koprivica Lelićanin, Aleksandra Šuvaković, <i>Linguistic Aspects in Asymetrical Institutional Interaction – Call Center Case</i>	198
Ивица Тодоровић, <i>Жељинска ала. Резултати нових истраживања народних митолошких представа Жупе</i>	207
Ivica Todorović, <i>Ala from Zeljin. Results of the Recent Research of Folk Mythology in Zupa</i>	219
Goran Štrkalj, <i>Darwinian Medicine and 'Race': a Note on Education</i>	231
Горан Штркаљ, <i>Дарвинистичка медицина и 'раса': напомена о образовању</i>	237
Бранко Ћупурдија, <i>Миле Недељковић као истраживач друштвених, културних и етничких питања</i>	239
Branko Ćupurdija, <i>Mile Nedeljković as a Social, Cultural and Ethnic Issues Researcher</i>	247
<b>Хроника</b> <b>Cronicle</b>	
Александра Павићевић, <i>Хроника научног скупа Етнолошко-антрополошког друштва Србије, Гуча 1–2. октобар 2010.</i>	255
<b>Научна критика и полемика</b> <b>Discussion and Polemics</b>	
Соња Жакула, <i>Употреба појма „култура“ у студијама савремене српске културне политике</i>	257
Александра Павићевић, <i>Смрт, сузе, смех и моћ</i>	261
Милош Луковић, Marcin Lubaś, <i>Różnowiercy. Współistnienie międzyreligijne w zachodniomacedońskiej wsi. Studium z zakresu antropologii społeczno-kulturowej</i>	264

## Јадранка Ђорђевић Црнобрња

Етнографски институт САНУ, Београд  
jadranka.djordjevic@ei.sanu.ac.rs

# Тестаментално наслеђивање – само правна осмоза?\*

Завештање представља пример утицаја законских прописа на комплекс обичајног права. Такав правац утицаја није неуобичајан, али је свакако ређи у односу на утицај обичајног на грађанско право, поготово ако посматрамо њихову интеракцију код наслеђивања. Стога настојим да објасни овај пример правне осмозе, и то на нивоу праксе. Међутим, то није једини циљ овог рада. Наиме, пракса показује да код тестаменталног наслеђивања долази и до утицаја обичајног права на легислатуру. Подстакнута поменутих сазнањима, проблематизујем питање природе односа обичајног и грађанског права, са намером да укажем на неке од проблема који се јављају код наслеђивања, како на нивоу појединца тако и на нивоу друштва.

### *Кључне речи:*

тестамент/завештање, наслеђивање, обичајно право, грађанско право, правна осмоза, патријархалан

Једна од карактеристика досадашњег етнолошког и антрополошког истраживања обичајног права у Србији јесте недостатак радова у којима би се анализирали улога и значај тестаменталног наслеђивања. Изузетак у том погледу представљају радови Николе Ф. Павковића (1972, 138–139; 1982, 34–35). Чињеница је да наше обичајно право не садржи одредбе којима би се регулисало тестаментално наслеђивање. Међутим, не сматрам да је то ваљани разлог да се не бавимо – у оквиру етнолошких и антрополошких изучавања обичајног и грађанског права – и тим сегментом наслеђивања, поготово ако имамо у виду да код опоручног наслеђивања не долази само до продирања законских прописа у комплекс обичајног права, тј. до правне осмозе, већ је евидентан и реверзибилан утицај обичајноправних правила на легислатуру. У

---

\* Прилог је резултат рада на пројекту: *Интердисциплинарно истраживање културног и језичког наслеђа Србије. Израда мултимедијалног интернет портала 'Појмовник српске културе' (бр. 47016)*, односно подпројекту *'Етнолошко и антрополошко тумачење традиција'* чији је носилац Етнографски институт САНУ, а који се финансира од стране Министарства за просвету и науку Републике Србије.



вези са тим напомињем да се однос између обичајног и грађанског права посматра и образлаже на нивоу судске праксе, односно у оквиру правног поступка у којем долази до примене законских прописа у циљу регулисања одређеног правног стања или статуса. У случају наслеђивања је у питању она пракса која се одвија у оквиру оставинског поступка, тј. код расправљања оставине. Наиме, до међусобног утицаја обичајног и грађанског права долази управо на поменутом нивоу.

\* \* \*

Рад се базира на емпиријском материјалу који је ауторка прикупила током теренских истраживања у Врању и Убу. Теренски рад је обухватао опсервацију са партиципацијом, као и обављање интервјуа. Извор података, осим наведеног, представљају и оставински списи, фактографска правна и етнолошка литература, као и Закони о наслеђивању из 1955. и 1995. Са Законом о наслеђивању (у даљем тексту ЗН) из 1995. године је у законодавној и судској терминологији, уз израз *тестамент*, у употреби и израз *завештање*, који је према схватању О. Антића „вековима коришћен у нашем народу“, али је „силом воље, одн. вољом силе непосредно после Другог светског рата изопштен из законодавне и убрзо из сваке друге терминологије“ (Antić 2001, 488). У раду користим и један и други израз, јер се и у нормативистици користе као синоними. При том се позивам на ЗН из 1995. године јер по питању тестаменталног наслеђивања не налазим суштинске разлике између ЗН из 1955. и ЗН из 1995. које би биле значајне за овај рад.

Предмет рада је – хронолошки посматрано – лоциран у другу половину двадесетог века.

\* \* \*

Сви ЗН који су били у примени у Србији од 1955. године па надаље познају два пуноважна основа за позивање на наслеђе. Једно је законско, а друго је наслеђивање на основу завештања. Грађанско право и легислатура дефинишу тестамент као „наредбу последње воље којом неко лице врши распоред своје имовине за случај своје смрти.“ (Тодоровић и Кулић 1996, 123) У питању је једностранни правни акт који „производи правно дејство тек у моменту смрти лица које је тим актом изразило своју последњу вољу.“ (Исто, 123). Завештање се због тога сматра правним послом за случај смрти. За тестамент је карактеристично и то да представља опозиву изјаву: једно лице има право да сачини већи број завештања, али пуноважним се сматра само оно које је сачињено као последње напомињу судије Општинског суда у Врању.

Навела сам да завештање представља једностранни правни акт. Због тога се може посматрати као врста поклона, наводе запослени у поменутом суду. Наиме, сачињава га једно лице, тј. појединац који према том акту

располаже својом имовином, при чему није обавезан да одржавају тестаментна обавештава сроднике нити да има њихову сагласност објашњавају судије. У томе и јесте посебност завештања – оно јесте, односно требало би да буде израз појединчеве слободне воље.<sup>1</sup> (Исто, 125–126). То је једна од одлика тестаментна која га чини другачијим од уговора о расподели имовине за живота и уговора о доживотном издржавању (Ђорђевић Црнобрња 2009, 195–204).

Законом је такође дефинисано да за „тестаменталног наследника може бити одређено било које физичко лице (сродник или несродник, домаће или странац).“ (Тодоровић и Кулић 1996, 171). Тестатор је при том обавезан да тачно одреди који део имовине, односно заоставштине, припада ком наследнику. У вези са тим је потребно истаћи да се завештањем не сме нарушавати нужни део законских наследника (Исто, 30).<sup>2</sup> Уколико се то деси, приступа се редукацији тестаментна – наводе судије Општинског суда у Врању. Проблеми у вези са нарушавањем нужног дела могу да се избегну уколико завешталац тачно одреди део имовине који се уступа одређеном наследнику, односно наследницима, на име њиховог нужног дела – истичу запослени у поменутом суду, и додају да се завештање упркос томе може лако оспорити.

Тестаменти се према форми могу поделити, с једне стране, на приватне и јавне, а са друге – на редовне и ванредне (Исто, 127). Међутим, у раду анализирам податке који се тичу само судског тестаментна. У питању је форма јавног и редовног тестаментна (Исто, 140–143). Јавним се сматра због тога што се саставља уз учешће државних органа, а редовним због тога што се може састављати „у свако доба и у свим околностима.“ (Исто, 127). Избор форме коју сам анализирала условљен је у првом реду чињеницом да се тестаменти налазе у омотима оставинских списа који су ми посредовани од стране запослених у архиви Општинског суда у Врању. Другим речима, архива је затворена за јавност, тако да нисам имала директан приступ документацији и могућност избора оставинских списа, односно одређеног облика тестаментна. Премда, судије запослене на оставинама у Општинском суду у Врању истичу да се у пракси најчешће примењује управо судски тестамент.

У вези са условима сачињавања завештања желим истаћи да грађанско право и законодавство у Србији не познају „тзв. заједнички тестамент“. (Исто, 127). То, између осталог, значи да брачни пар не може да сачини један тестамент којим би завештао сву своју имовину. Она се може завештати само индивидуално. Брачни партнер сме, сходно томе, да обухвати само своју половину имовине, односно онај део који му по основу брачне тековине и припада. Међутим, приликом примене овог правила често се уочавају неправилности, упозоравају запослени у судству. У образложењу наводе како

---

<sup>1</sup> Прописи у вези са појединчевом вољом за сачињавање завештања обухваћени су чланом 81. ЗН/95.

<sup>2</sup> Према члану 2. ЗН/95.

се као власник имовине која је стицана у браку, у формално-правном погледу, неретко јавља само један од брачних партнера, тј. муж. То му ипак не даје за право да завешта сву имовину која је стечена у браку. Али појединци управо то раде, напомињу „практичари права“ (Beljanski 1999, 117). На тај начин се поступа мимо поменутих законских норматива. Наведено сматрам последицом утицаја обичајноправних механизма на закон.

Важним сматрам и то да постоје нормативи о завештајним сведоцима који, између осталог, налажу да „сва потенцијално заинтересована лица и њихови сродници не могу бити тестаментални сведоци“ (Тодоровић и Кулић, 169–170).<sup>3</sup> То значи да код сачињавања завештања не би требало да буду присутни најближи крвни и грађански сродници, а ни брачни партнери тих сродника. Ти прописи дају тестаменту карактер *тајног документа*. Међутим, он се може сматрати таквим само уколико потенцијални наследници не знају да тестамент постоји. А то се, како пракса показује, ретко дешава. Наиме, судије и адвокати истичу да су најближи крвни сродници тестатора, упркос томе што не присуствују самом чину сачињавања завештања, често упознати са његовом садржином. Тиме се не доводи у питање само његова *тајност*, већ и коректност примене законских прописа у пракси. У том контексту је занимљиво схватање тестатора које сам забележила на терену. Наиме, истиче се да се тестаменти сачињавају са намером да се спрече сукоби потенцијалних наследника приликом наслеђивања и да су појединци због тога извршили распоред имовине између наследника за живота (Bogišić 1874, 357–358). Да ли се тестаментом постиже жељени циљ – видећемо из текста који следи.

\* \* \*

Пракса показује да су завештања сачињавали углавном мушкарци. Разлог за то проналазим у чињеници да се непокретна и покретна имовина налази у својини мужа, односно оца, а да су жене – власнице породичне имовине само у случају када су удовице са малолетном децом. Важну улогу при сачињавању завештања имају такође старост и здравствено стање појединца. На основу година старости тестатора судим да су завештања сачињавале особе старије од шездесет година, које су биле лошег здравственог стања. Старост и болест су их подстакле да изврше распоред имовине за живота. Али, то нису били једини разлози због којих су се одлучили на тај корак. Већ сам истакла да им је основна намера била да спрече сукобе сродника приликом наслеђивања. Међутим, пракса показује да је, такође, на свим оставинама које су вршене по основу завештања долазило до конфликта између сродника. Разлог за то проналазим у начину на који су отац и/или мајка извршили распоред имовине између наследника. Такав след ствари доводи под сумњу изјаве тестатора у вези са циљем који су желели постићи завештањем. Да би целокупна ситуација у вези са

---

<sup>3</sup> Према члану 113. ЗН/95.

сачињавањем завештања била разумљивија, наводим један од примера који сам евидентирала у Општинском суду у Врању:<sup>4</sup>

Тестамент је сачинио мушкарац рођен 1877. године, из Врања. Био је трговац. Завештање је сачинио 1952. године, те исте године је и умро. Имао је два сина. У тестаменту стоји да је сачинио распоред своје имовине због тога да се његови наследници не би „парничили“. Имовина се састојала од: продавнице (процењена вредност 150.000 дин), магацина (60.000 дин), винограда (70.000) и покретности (100.000 дин). Целокупна заоставштина је 1952. године, када је расправљана оставина, процењена на 380.000 динара.

Тестатор је навео да је обојицу синова школовао, један је трговац, други свештеник. Живео је у заједничком домаћинству са сином који је био трговац. У завештању такође стоји да је у заједници са тим сином увећао своју имовину. Имовину је распоредио тако да је сину који је свештеник оставио у наслеђе магацин и једну половину плаца, а сву осталу покретну и непокретну имовину оставља сину са којим је живео у заједници. У тестаменту је такође наведено да је тај син дужан да брине о њему и жени и да их након смрти сахрани.

Међутим, син, који је свештеник, поднео је тужбу због повреде нужног дела. Суд му је након тога доделио магацин и цео плац, а не само половину плаца.

Из наведеног примера и њему сличних закључујем да отац најчешће завештава имовину сину са којим он и жена живе у заједничком домаћинству. Следи да појединци поступају у складу обичајноправним правилима. У овом случају је у питању право сина који је живео у заједници са родитељима и старао се о њима да наследи целокупну породичну имовину или њен већи део.

Примери показују да се као предмет завештања јављају кућа са окућницом, пословне просторије и обрадиве површине. У питању су покретна и непокретна имовина, односно она која се у моменту сачињавања завештања налазила у својини тестатора. На основу вредности имовине која је представљала предмет завештања, а која је одређена од стране суда, закључујем да тестамент, за разлику од уговора о доживотном издржавању, нису сачињавали само појединци који су у материјалном погледу били добростојећи. Другим речима – економска вредност имовине није била од пресудног значаја за сачињавање завештања. То се може закључити и на основу исказа испитаника: они су се одлучили за завештање због тога што им при његовом сачињавању није била потребна сагласност потомака, односно потенцијалних наследника. При том, тестамент им је представљао најповољнију законску форму којом су могли да одреде наследника своје

---

<sup>4</sup> У питању је тестамент који се налази у омоту оставинског списка О-162/52. (архивиран у Општинском суду у Врању).

имовине, односно да изврше распоред имовине на начин на који сами желе. Међутим, запослени у судству напомињу да при сачињавању завештања не би требало изгубити из вида да најлакши и најсигурнији начин на који неко од законских наследника може оспорити ваљаност тестаментa јесте управо повреда нужног дела. Управо због тога би тестатори требало да обратe пажњу на члан закона који тестамент чини лако оборивим. У супротном, није искључено да њихова последња воља, коју су изнели у завештању, неће бити у потпуности реализована. А управо то се десило и у већ поменутом примеру: тестатор није навео шта припада синовима на име њиховог нужног дела.

Истакла сам да законски прописи не обавезују тестатора да сву своју имовину или њен већи део завешта сроднику, односно сродницима. Међутим, пракса показује да су појединци чинили управо то – завештава су сву своју имовину својој биолошкој или усвојеној деци. У случају када су били без порода, бирали су за наследника мужевљевог или жениног крвног сродника са којим су били у присним односима.

Из наведеног се уочава да су тестатори при расподели имовине поступали у складу са обичајноправним правилима и да им је тестамент представљао једну од солуција да судским путем одреде наследника породичне имовине, али у складу са начелима обичајног права. Такво поступање имало је неретко за последицу елиминисање осталих наследника, или им је наследни део био видно умањен. На основу тога можемо закључити да су појединци сачињавали завештање управо са намером да избегну законски наследни ред. У прилог томе сведочи и следећи пример:<sup>5</sup>

Реч је о заоставштини о којој се расправљало на основу завештања. Сачинио га је мушкарац стар 81 годину, из села Липовац. Бавио се пољопривредом. Тестамент је сачињен 1956. године, односно две године пре његове смрти. У тестаменту је наведено да врши распоред имовине за живота да се његови наследници не би „гложили после његове смрти“. Од наследника је имао сина и кћер. Распоред имовине је извршио тако што су кћерки припали једна њива и забран, а сину сва остала покретна и непокретна имовина – у питању је пољопривредно имање. У завештању је такође наведено да је тестатор живео у заједници са сином и да се син старао о њему, а да је кћерки поклонили при удаји „12 дуката у низу“. Отац је при том нагласио да јој та имовина припада на име нужног дела.

Овај пример завештања један је у низу оних у којима отац додељује непокретност кћерки у наследство, упркос томе што има сина или синове. То, наравно, није у потпуности у складу са обичајним правом, али када сагледамо ситуацију у целини, видећемо да је тестамент сачињен са намером да се задовоље основни постулати обичајноправног наслеђивања. Наиме, уколико

---

<sup>5</sup> Подаци које наводим преузети су из оставинског списка О–199/58, који се налази у архиви Општинског суда у Врању.

упоредимо висину наследног дела кћерке са висином наследног дела сина, приметимо да је кћеркин наследни део неупоредиво мањи у односу на синовљев наследни део. Кћерки је, судећи према речима тестатора, додељено онолико колико јој припада на име нужног дела. Очигледно да је тестатор сам одредио висину њеног нужног дела, а при том га је и поистоветио са њеним наследним делом. Наведено поступање оца говори да је он, тиме што је нагласио да је у питању нужни део наследства, у ствари настојао да заштити сина тако што је унапред одредио висину кћеркиног наследног дела. Судећи према овом и сличним примерима, женској деци се, у ситуацији када имају брата, непокретност додељује у наследство из једног разлога – да се избегне законско наслеђивање (Недељковић 1940, 442).

\* \* \*

Истакла сам да постоји законски норматив по којем брачни пар нема право да сачини заједнички тестамент. У пракси се дешава управо обрнуто, што је наравно противно законској регулативи и указује, између осталог, на постојање нусклађености правне теорије и праксе. При том наглашавам да наведено представља само један од таквих примера који сам затекла на терену (Ђорђевић Црнобрња, 78–222).

Истини за вољу – завештање сачињава само један брачни партнер, најчешће муж, али он при том завештава сву имовину чији је власник, невезано за то да ли има или нема законско право да то чини. Пракса показује да наследници не настоје да оспоре тестамент због тога што је, рецимо, отац завештао сину или кћерки и онај део породичне имовине која – правно гледајући – припада мајци по основу брачне тековине. Следи да се појединци и у случају завештања руководе обичајноправним схватањем заједничке имовине и наследних права појединих чланова породице на ту имовину. Није искључено да се наследници, када желе да оспоре завештање, не позивају на право неутуђивости дела брачне тековине због тога што постоји усмени договор између брачних партнера о начину на који ће имовину завештати наследницима. Међутим, поменута пракса показује да појединци ретко праве дистинкцију између имовине стечене у браку и оне коју су наследили, па унели у брак, или оне коју су стицали заједно са децом. Сва имовина, независно од начина на који је стечена, третира се као заједничка, породична имовина (Ђорђевић Црнобрња, 48–87). Она се налази у својини оца и наслеђује се патрилинеарно. Судећи према фактографским подацима који се налазе у домаћој етнолошкој литератури – Врањски крај у том погледу не представља посебност (Барјактаровић 1958, 267–273; Павковић 1983, 41–46; Павковић 2003, 223–254; Пантелић 1991, 28–100; Гавриловић 1989, 43–71). Самим тим, појам брачне тековине представља законски пропис који у пракси не налази примену (Ђорђевић Црнобрња, 67–70, 156–157). О томе сведоче и оне ситуације код којих долази до парничења између крвних сродника једног и другог брачног партнера. Емпиријска грађа показује да до таквих ситуација најчешће долази онда када појединац који у браку није имао потомства

завешта целокупну имовину или један њен део једном од својих крвних сродника.

Један од примера илуструје ситуацију када се као тестатор јавља удовица која у браку није имала породе.<sup>6</sup>

Тестамент је сачинила 1997. године. Тада је имала 67 година. Исте године је и умрла. Живела је у Врању. У тестаменту је навела да кућу са окућницом оставља у наследство сину свог млађег брата. Он ју је чувао и неговао. Међутим, оставила је имала два брата и старији није желео да призна пуноважност тестаamenta. Сматрао је да он има више права на наследство сестре од братанца, јер је сестра имовину, коју је завештала, наследила од оца. На крају је за наследника проглашен братанац, односно син оставиљиног млађег брата. Наиме, на парници је утврђено да је оставиљин старији брат након очеве смрти наследио већи део имовине од оног који му по закону припада. Самим тим није могао да се жали на повреду нужног дела.

Овај, као и остали примери које сам евидентирала, показује да су брачни парови без деце сачињавали тестамент са намером да одреде наследника своје имовине. При том, сматрам важним то да је до сачињавања завештања долазило тек након смрти једног од брачних партнера. Пракса показује да се имовина у том случају остављала у наследство сроднику са којим су тестатор и његов брачни партнер били у присним односима. Али таква расподела имовине имала је за последицу елиминацију осталих потенцијалних наследника. Због тога је и у овим ситуацијама неретко долазило до оспоравања тестаamenta. Сродници који су се жалили на опоруку позивали су се на повреду нужног дела. Они су покушали да обезбеде свој део наследства као законски наследници, на основу близине крвног сродства са оставиоцем. У томе и јесте иронија: они који су сачињавали тестамент, чинили су то да би избегли законски наследни ред, а они који су се жалили на повреду нужног дела, позивали су се управо на онај члан закона по коме су лишени наследства.

\* \* \*

На основу досад изнетог закључујем да сачињавање тестаamenta има везе са тежњом да се имовина сачува у оквиру агнатске сродничке заједнице, односно – у оквиру тестаторове крвнородничке заједнице. Поједини правници сматрају такође да је тестамент ушао у праксу у циљу очувања имања (Vilfan 1996, 260–261). Настојање да се породична имовина очува у оквиру агнатске крвнородничке заједнице евидентно је и у ситуацијама у којима појединац, односно брачни пар, нема потомства. Судећи према

---

<sup>6</sup> Подаци које наводим преузети су из оставинског списка О–71/99, који се налази у архиви Општинског суда у Врању.



теренској грађи, нешто што би могло да иницира поступање мимо обичајноправних правила наслеђивања јесте сукоб између најближих крвних сродника. Појединци су једино у таквим ситуацијама спремни да лише наследства дете или децу, односно крвне сроднике којима закон такође даје право на наследство. У прилог поменутој поставци иде податак да појединци завештавају имовину афиналним сродницима само онда када немају потомства и уколико су, притом, у сукобу са најближим крвним сродницима. Следи да се тестаментално наслеђивање одвија у потпуности у складу са нормативистиком само онда када између сродника, тј. потенцијалних наследника, постоје конфликти. Из наведеног можемо такође да констатујемо да опоручно наслеђивање представља ситуацију у којој – у знатној мери – долази до утицаја обичајноправних правила на законску регулативу.

\* \* \*

Сачињавање тестаменталног теста присутно је током читавог периода који је представљао хронолошку одредницу истраживања. Упркос томе, судска архивска грађа наводи на закључак да су га појединци сачињавали првенствено педесетих и шездесетих, а ређе седамдесетих и осамдесетих година двадесетог века. Судије и адвокати такво чињенично стање доводе у везу са уговором о доживотном издржавању, који је управо тих година почео интензивније да се примењује (Ђорђевић Црнобрња, 195–204). Уколико се при том осврнемо на законску регулативу и прописе који завештање чине *лако оборивим*, а поменути уговор – такорећи – неоспоривим, разумећемо зашто се тестамент јавља само спорадично. А до замене једног института другим – правно гледано – и није могло да дође, јер завештање и уговор о доживотном издржавању представљају одвојене правне институте. Међутим, између ове две установе проналазимо извесне сличности – у питању је намера са којом су их појединци сачињавали. Тако се показало да су појединци, у ствари, бирали себи одговарајућу законску форму – ону која је омогућавала несметану реализацију патрилинеарне трансмисије наследних добара.

\* \* \*

И овај пут се испоставило, као небројено пута до сада, да појединци испоштују законске прописе у оној мери у којој је то неопходно да би се закључио одређени уговор и обавила оставинска расправа. Другим речима, на овим примерима се показало да појединци изаберу оне законске прописе који им омогућавају да поступају у складу са обичајним правом. Због тога се породична имовина и код опоручног наслеђивања неретко наслеђује управо онако како то налаже обичајноправна регулатива, која је по својој природи патријархалног карактера. А с обзиром на то да се она великим делом примењује и у судској пракси, можемо – између осталог – констатовати да се у Србији не суочавамо само са патријархалношћу обичајног него и грађанског права (Gavrilović 2010, 41–53). Резултати истраживања, које само једним

делом износим у раду, воде такође закључку да се разлике између правне и културне нормативности, односно између онога што нормирају закони и онога што се среће у стварности, испољавају у знатној мери. Наведено имплицира низ питања, како у вези са постојећом улогом обичајног права у оквиру грађанског права и легислатуре тако и у вези са улогом и стварним утицајем легислатуре у регулисању друштвених односа и решавању низа проблема који се јављају приликом наслеђивања, а који су, у ствари, парадигма свеукупне социјалне политике и ситуације у Србији.

## Литература:

- Антић, Оливер. 2001. „Начела и основне карактеристике наследног права у СРЈ.“ *Анали правног факултета* 1–4, 470–491. <http://www.ius.bg.ac.yu/Anali/A2001-1-4/pdf>.
- Arhiva za pravne i društvene nauke. 1955. *Zakon o nasleđivanju – sa objašnjenjima i napomenama*. Beograd.
- Барјактаровић, Мирко. 1958. „Подјела заједничке земље и кућевне својине.“ *Гласник Етнографског музеја у Београду* XXI, 267–273.
- Beljanski, Slobodan. 1999. *Pravo i iluzija, Ogledi iz pravne filozofije i antropologije*. Beograd: Bibiloteka XX vek.
- Bogišić, Valtazar. 1874. *Zbornik sadašnjih pravnih običaja u južnih Slovena, Gragja u odgovorima iz razliĉnih krajeva slovenskoga juga*. Zagreb: Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti.
- Vilfan, Sergij. 1996. *Pravna zgodovina Slovencev, Srednjeveško pravo po splošnih panogah*. Ljubljana: Slovenska matica v Ljubljani.
- Гавриловић, Љиљана. 1989. „Обичајноправно регулисање породичних односа.“ *Гласник Етнографског музеја у Београду* 52–53, 43–71.
- Gavrilović, Ljiljana. 2010. „Nomen est omen: baština ili nasleđe – (ne samo) terminološka dilema.“ *Етноантрополошки проблеми*, н.с. год. 5, св. 2, 41–53.
- Ђорђевић Црнобрња, Јадранка. 2009. „Наследно-својински односи у Врању и околини у другој половини двадсетог века“, докторска дисертација, Универзитет у Београду, Филозофски факултет у Београду, Библиотека Одељења за етнологију и антропологију.
- Недељковић, Бранислав. 1940. „Првенство мушких сродника над женским у српском наследном праву – агнатски карактер српске породице.“ *Правна мисао, Часопис за право и социологију* No IX–X (септембар – октобар), 430–451.
- Pavković F, Nikola. 1972. *Pravo preĉe kupovine u običajnom pravu Srba i Hrvata: studija iz pravne etnologije*. Beograd: Institut za uporedno pravo.

⇐ Ј. Ђорђевић Црнобрња, *Тестаментално наслеђивање – само правна осмоза?* ⇨

- Равковић, Никола. 1982. „Etnološka koncepcija nasleđivanja.“ *Etnološke sveske* IV, 25–39.
- Павковић, Никола. 1983. „Традицијско право и савремена сеоска породица.“ *Гласник Етнографског института Српске академије наука и уметности* књ. XXXII, 41–46.
- Равковић, Никола. 2003. „Porodica i seoska zajednica u Šumadiji.“ *Zbornik Matice srpske za društvene nauke* br. 114–115, 223–254.
- Пантелић, Никола. 1991. „Наслеђе и савременост, Друштвени живот у селима чачанског и горњемилановачког краја.“ *Посебна издања Етнографског института Српске академије наука и уметности* 35, 28–100.
- Службени гласник РС, 1988. бр. 22/80, 11/88. *Закон о браку и породичним односима*. Београд.
- Службени гласник РС, 1994. бр. 22/93, 35/94. *Закон о браку и породичним односима*. Београд.
- Тодоровић, Владимир, и Кулић, Роса. 1996. *Наследно право и ванпарнични поступак у пракси, Закон о наслеђивању са објашњењима*. Београд: Службени Гласник са п.о.

## Jadranka Đorđević Crnobrnja

Institute of Ethnography SASA, Belgrade  
jadranka.djordjevic@ei.sanu.ac.rs

# Testamentary Inheritance - Just a Legal Osmosis?\*

Bequeath, a dispose of personal property by the last will is an example of intervention of legislation within the complex of customary law. This influence is not unusual but certainly is less frequent than the influence of customary into civil law, especially so in their interaction within inheritance. This paper therefore tries to explain this example of legal osmosis in practice. In addition, the practice in testament inheritance shows also an influence of customary law into legislation. Hence, the paper will also try to discuss a relationship between customary and civil laws and succeeding problems in inheritance at the levels of individual and that of the society.

*Key words:*

inheritance,  
testament/bequeath,  
customary law, civil  
law, legal osmosis

Ethnological and anthropological research of customary law in Serbia lacks substantial literature dealing with the subject of role and significance of testament within inheritance. The exceptions are the works of N. Pavković (1972, 138–139; 1982, 34–35).

The fact is that Serbian customary law does not include clauses which could regulate testament inheritance. This however, does not prevent us from studying and analyzing and within ethnological and anthropological studies of customary and civil laws, this part of inheritance. The point is that last will/testament inheritance is not only an example of legal osmosis but also represents an evident and reversible influence. Legal osmosis is used in law to designate processes wherein legislation infiltrates the complex of customary law. Furthermore, the relationship between customary and civil law is observed and discussed at the level of court practice, that is, within judicial procedure applying legislation in order to regulate certain legal status or affair. In inheritance, this practice unfolds within inheritance procedure. Mutual influence of customary and civil laws is the most obvious at this particular level.

---

\* This paper is the result of project *Interdisciplinary Research of Serbian Cultural and Linguistic Heritage; Creation of Multimedial Internet Portal 'The Lexicon of Serbian Culture'* (No 47016), granted by the Ministry of Education and Science of the Republic Serbia.

This paper is based on empirical data collected during fieldwork in Vranje and Ub. The fieldwork included observation with participation and interviews. In addition, the used sources include inheritance files, law and ethnological literature and Inheritance Laws from 1955 and 1995. Since the rectification of Inheritance Law in 1995, in law and court terminology, along with the term testament another term is also interchangeably used – “zaveštanje”, in Serbian, or bequeath, which, according to Oliver Antić has been used in Serbia for centuries but was banished immediately after WW II from legal and every other terminology (Antić 2001, 488). Throughout the paper, both terms are equally used since they are synonyms and used in legislation as such. Considering that the two laws do not differ essentially regarding testament inheritance, the paper uses legislation from the 1995 law. Furthermore, the paper discusses the time period of the second half of 20<sup>th</sup> century.

In Serbia, all inheritance laws in application since 1955, acknowledge two valid basis in inheritance. The first basis is lawful and the second is inheritance based on testament/ bequeath. Civil law and legislature define testament as a last will legal declaration by which a person, the testator, names one or more persons to manage his/her estate and provides for the transfer of his/her property at death (Todorović and Kulić 1996, 123). This is one-sided legal act, in legal effect after the testator's death (Todorović and Kulić 1996, 123). A bequeath hence is considered a legal business after the testator's death. A testament could be revoked – a person has the right to make several testaments, but the one considered valid is the last one made, according to the judges from Municipality Court in Vranje.

I stated that bequeath is one-sided legal act. Therefore, it could be seen as a form of gift, according to the employees from the court cited above. Namely, it is made by a person, i.e., individual, who by this act, divides his/her property. According to the judges, a person is not obligated to inform his/her relatives about the content of the testament or to gain their consent. This is what makes bequeath unique – it is, or it is supposed to be – an expression of individual' free will (Todorović and Kulić 1996, 125–126). This feature makes a testament different from contract about property division during one's lifetime and life-time support contract (see: Đorđević Crnobrnja 2009, 195–204).

The law also defined a testament inheritor could be another party, relative or non-relative, native or foreign person (Todorović and Kulić 1996, 171). The testator is obliged to determine exactly which part of the property belongs to each inheritor but this should not interfere with compulsory portion of legal heirs (Todorović and Kulić 1996, 30). If this happens, a reduction of the testament takes place, according to the judges in Municipality court in Vranje. Furthermore, the same source added, these kinds of problems could be avoided if a testator precisely determines which part of the property is being given to which inheritor or inheritors, in the name of their compulsory portions. However, despite this a testament could be easily disputed.

According to their forms, testaments are divided on the one hand on private and public, and on the other hand, on standard and extraordinary (Todorović and Kulić 1996, 127). This paper analyses data based on court testament solely, in the

forms of public and standard testament (Todorović and Kulić 1996, 140–143). A testament is considered public when it is made in participation of the state authorities and standard when it is made anytime in all circumstances (Todorović and Kulić 1996, 127). My choice of the analyzed forms depended on the availability – the testaments are kept in inheritance sources in Archive of Municipality court in Vranje, and were handed over to me by the employees. Their Archive is not open to public hence I didn't have an open access to documentation and choice of the forms. Nevertheless, the judges from Municipality court in Vranje dealing with inheritance stated that in practice, the most frequently used is the court testament.

Regarding the condition in making a testament, I want to emphasize that civil law and legislation in Serbia do not recognize the so-called “joint testament” (Todorović and Kulić 1996, 127). Among other things, this means that a married couple cannot make a testament in order to dispose of its joint property. This could be done only at the individual level. A spouse can, according to this rule, dispose of only his/her part of the property, that is, the part which based on conjugal rights, belongs to him/her. According to the court employees, there are frequent irregularities regarding this matter. They stated that as the owner of property acquired in marriage, in formal and legal way, only one spouse appears frequently, that is, a husband. This however, does not give him the right to dispose of all the property acquired in marriage. But, this is exactly what individuals frequently do, according to law practice experts (Beljanski 1999, 117). This is not in accordance with the cited law normative. I take this to be a consequence of the influences of customary law on civil law.

It is important to point out that there is a normative regulating inheritance witness, and it regulates, among other things, that all potentially interested parties and their relatives cannot be testament witnesses (Todorović and Kulić 1996, 169–170). This means that in testament making, the closest blood and civil relatives and their spouses should not be present. These regulations give a testament the status of a secret document but only if the potential inheritors are not aware of the document content or its existence. The practice shows this is the rare occurrence. Namely, judges and lawyers point out that the closest blood relatives of the testator, despite not participating actively in the act of making a testament, are frequently aware of its content. This fact not only questions the document secrecy but also a correctness of application of legal norms in practice. Regarding this issue, during my fieldwork, I collected several interesting accounts by testators. Their accounts emphasize that testaments are made in order to prevent conflict during inheritance among potential inheritors; conflict prevention is also stated in cases when individuals have made a division of property among inheritors during their respective lifetime (see Bogišić 1874, 357–358). Did a testament reach the desired goal – will be seen from the following.

The practice shows that testaments were made mostly by men. The reason for this, I argue, is that immobile and mobile property are owned by husbands, that is, fathers, while women own family property only in cases of widowhood and if they have children who are minors. Important issues in testament making are also age and health status of an individual. Based on the testators' age, I conclude that

the testaments were made by persons older than 60 in poor health. Old age and illness had influenced them to divide property in their lifetime. But, those were not the only reasons that encouraged them to do so. I have emphasized before that the main aim was to prevent conflicts among inheritors during inheritance. Despite this, practice shows that in almost all cases of inheritance based on testament, a level of conflict among relatives was present. This is due to the ways by which a father and/or mother had disposed the property among inheritors. This subsequent questions the testators' account regarding the aim of the testaments. In order to clarify things further, I cite one of the examples from the documentation of Municipality Court in Vranje (a testament in inheritance data O-162/52):

A testament was made by a man born in 1877, from Vranje. He was a trader. He made a testament in 1952, and he died in that same year. He had two sons. The testament states he had distributed his property to prevent litigation between his inheritors. The property consisted of: a store (an estimated value of 150.000 dinars), storage (60.000 dinars), vineyard (70.000), and mobile assets (100.000 dinars). The whole assets were appraised, in 1952 when inheritance procedure took place, to 380.000 dinars.

The testator stated he had invested in education of both sons; one became a trader and the other a priest. He lived in a joint family household with the son who was a trader. The testament also states that the property increased in value during the commune. He divided his property in such way that the son who was a priest inherited the storage and half of the lot, while all the rest of the mobile and immobile property went to the son he had lived with. The testament also stated that the son trader is obligated to take care of the testator and his wife during their respective lifetime and to give them a proper burial afterwards.

However, the son who was a priest filed a lawsuit due to the violation of his compulsory inheritance portion. The court, afterwards, adjudged to him the whole storage and lot, not only half of it.

From these and similar examples, I concluded that a father, most often, bequeathed the property to the son sharing the joint family household. It follows that individuals act in accordance with customary legal norms. In this particular case, the son who had lived with his parents and took care of them had the right to inherit the whole family property or most of it.

Examples show that subjects of bequeath are house with the surroundings, business premises and arable land. These are immobile and mobile assets, at the time of testament making in ownership of the testator. Based on estimated property value that was bequeathed and determined by court, I conclude that a testament, unlike lifetime support contract, was not made only by wealthy individuals. That is, economic value of the property was not of the utmost importance in testament making. The same can be concluded also from the informants' accounts – they decided to make a testament because they didn't need consent from descendants/potential



inheritors in making the will. Besides, a testament also represented the optimal legal form to dispose an inheritor of the property, that is, to dispose according to one's own will. However, the employees in judicature mentioned that in testament making one should not forget that the easiest and safest way for legal inheritors to dispute validity of the testament is precisely the violation of one's compulsory inheritance portion. Therefore testators should pay close attention to legal article allowing easy dispute of the testament. Otherwise, it is possible that the last will of the testator will not be fully respected. And this is what had happened in the aforementioned example- the testator did not specify which portions belong to the sons based on their compulsory portion right.

I have already stated that legal norms do not oblige a testator to bequeath all of his/hers property or most of it to a relative, i.e. relatives. However, practice shows that individuals have done exactly this: they bequeathed all of their respective property to their biological or adopted children. In cases when there were no biological or adopted children, testators would choose as heir a husband's or wife's blood relative they had a good relationship with.

From the aforesaid it is clear that the testators when distributing their property acted in accordance with customary legal norms, and that the testament represented a solution in order to, through means of court, help beneficiaries to inherit the family property but in accordance with the principles of customary law. These actions, as a consequence, had as a result a frequent elimination of the other heirs, or substantial reduction of their inheritance portion. Based on this fact, we can safely conclude that individuals made testaments aiming to avoid legal inheritance level. This is supported by the following example (a testament in inheritance data O-199/58, archived in Municipality Court in Vranje):

This case is about discussed inheritance based on a testament. It was made by an 81 year-old man, from the village Lipovac. He was an agriculturalist. The testament was made in 1956, two years before the man died. The testament states that he made a disposal of his property while still alive to prevent conflict among his heirs. His heirs were a son and a daughter. The testament specified that the daughter would get a field and some land while the son would get all the rest of the mobile and immobile assets – farmland. It also stated that the testator and his wife lived in joint family household with their son who took care of them, while their daughter received 12 gold coins when she got married. The father emphasized that the coins were his daughter's compulsory inheritance portion.

This example is one of those where a father bequeathed immobile assets to his daughter, despite having son or sons. This of course is not in full accordance with customary law, but if we look closer upon the whole situation, we can conclude that the testament was made with an aim to satisfy the basic principles of customary legal inheritance. Namely, if we compare the value of the daughter's inherited part with that of the son's, we safely come to the conclusion that the daughter's inherited portion is substantially smaller in regards to the son's inherited por-

tion. The daughter was given, according to the testator's words, the amount equal to her compulsory portion. It is obvious that the testator himself decided on the value of her compulsory portion but at the same time, he equalized it with her inheritance portion. The father's action, by specifying the compulsory inheritance portion, points out that he actually wanted to protect his son by being upfront about the value of the daughter's inheritance portion. Based on this and similar examples, female children, in cases when they had a brother, were given immobile assets as inheritance in order to avoid legal inheritance, that is, in order to protect sons from daughters (see Nedeljković 1940, 442).

I already emphasized the existence of the legal norm preventing married couples from making a joint testament. Practice though shows the opposite is true – which is of course against legal normative and points out to disagreement of the law theory and practice. This represents just one of the examples I came across during my fieldwork (Đorđević Crnobrnja 2009, 78–222).

Usually, the testament is made by one conjugal partner, most frequently the husband, wherein he bequeaths all the property he owns, regardless of the fact whether he has the legal right or not to do so. Practice shows that the respective heirs do not attempt to dispute the testament – in cases, for example, when the father bequeathed to his son or daughter a portion of the family property which in legal terms belongs to the mother, based on marriage rights. It follows that individuals even in cases of bequeath act in accordance with customary legal understanding of joint property and inheritance rights of certain family members. It is possible that the heirs, in cases when they want to dispute the testament, do not question inalienable (natural) right to the portion gained in marriage since there was an oral agreement between a married couple about disposition of property. However, the mentioned practice points out that individuals rarely make a distinction between property gained in marriage and the inherited one brought to the marriage, or the one they have gained jointly with children. All property, regardless of the acquired ways, is treated as joint, family property (Đorđević Crnobrnja 2009, 48–87). The family property is owned by the father, and it is inherited patrilineally. Based on the data within the local ethnological literature, the area of Vranje is not an exception regarding this matter (see Barjaktarović 1958, 267–273; Pavković 1983, 41–46; Pavković, 2003, 223–254; Pantelić 1991, 28–100; Gavrilović 1989, 43–71).

Hence, a notion of marital acquisition is a legal norm not applied in the practice (Đorđević Crnobrnja 2009, 67–70; *Ibid.* 156–157). This is supported by those situations wherein litigation takes place among blood relatives of each of the conjugal partners. The collected data show that these situations appear most frequently when an individual, childless in marriage, gives away the whole or a part of his/hers property to one of his/her blood relatives.

In the following example, the testator is a widow without children (a testament in inheritance data O–71/99, archived in Municipality Court in Vranje):

A woman made a testament in 1997, at the age of 67. She died in the same year. She lived in Vranje. In the testament, she stated she is leaving her house as an inheritance to the son of her youngest brother. He

took care of her. However, the woman had two brothers and the older one did not want to acknowledge the validity of the testament. He considered he had more rights to inherit his sister's property than her nephew, since the sister had inherited the bequeathed property from their father. At the end, the heir remained as wished, the son of the woman's younger brother. Namely, the litigation determined that the woman's older brother, after their father's death, had inherited more property than he had the right to, based on law. Therefore, he did not have grounds to complain about violation of compulsory portion of the heir of their property. Usually, the testament was made after one of the conjugal partners died. The practice shows that the property, in such case, was given to the relative with whom the testators had good relationship. Such disposition of the property had as a consequence – elimination of other potential heirs. Therefore, the testament was often litigated. The relatives who complained about the testament pointed out to the violation of compulsory portion. They had tried to assure their own portion of the inheritance as legal heirs, based on the blood relatedness with the testator. And, this is ironic – the testators who made the testament did so in an effort to avoid legal inheritance level, and those who litigated complained about violation of compulsory portion – because it refers to the exact law article by which they had been deprived of inheritance.

Based on the all above discussed, I conclude that testament making shows an inclination to keep one's property within agnatic kin group, that is, within the testator's blood kin. Certain lawyers also consider that the testament entered practice with an aim to keep an estate (Vilfan 1996, 260–261).

The effort to keep an estate within agnatic blood kin is also evident in situations wherein an individual, or a married couple, did not have children. Based on the fieldwork data, an issue which could initiate acting against customary legal norms of inheritance, is a conflict among the closest blood relatives. Only in such situations were individuals willing to deprive a child or children of inheritance that is, blood relatives who are legally entitled to inheritance. This is supported by the fact that individuals bequeath property to affinal relatives only in cases when the testators do not have descendants and when they are in conflict with the closest blood relatives. It follows that testament inheritance takes place in accordance with normative only when a conflict is present among relatives, that is, potential heirs. Finally, we can also conclude that in testament inheritance, intervention of customary law into normative is considerable.

Testament making is present during the whole time period of the research. Despite this, the court archive sources led us to conclude that individuals made testaments mostly in 1950's and 1960's, rarely so in 1970's and 1980's. Judges and lawyers relate this factual state to the contract on lifetime support, which in these decades became intensified in reality (Đorđević Crnobrnja 2009, 195–204). In addition, if we address legal regulative and norms which make bequeath easily disputed, but the contract on lifetime support – almost indisputable, we can better understand

why testaments appear only sporadically. Testament and contract on lifetime support make two separate legal instances; therefore, they could not have been interchanged. However, I do find similarities between the two. It is the matter of intention of the individuals who made them. Hence, it turned out that in fact, individuals have chosen the appropriate legal form which allowed them a smooth realization of patrilineal transmission of inheritable assets.

It turned out this time, like many other times before that individuals respect legal norms to the extent necessary to conclude a contract and get done with inheritance procedure. That is, these examples have shown that individuals deliberately chose those legal norms which allowed them to act in accordance with customary law. That is why a family property, even in testament inheritance, is often inherited in accordance with customary legal norms, which is, by its own nature, of a patriarchal character. Considering that it is being for the most part applied as well in court practice, we can argue that in Serbia, both customary and civil laws are patriarchal in their respective natures (Gavrilović 2010, 41–53). The results of my research, presented only partially in this paper, led me to a conclusion that the differences between legal and cultural normative, that is, what is being regulated by law and what we observe in reality, are expressed in considerable ways. All these pose numerous questions regarding the current role of customary law within civil law and normative, as well as the role and influence of legislation in regulating social relationships and solutions to a number of problems appearing during inheritance, which, in effect, represent a paradigm for the entire social politics and situation in Serbia.

## Bibliography

- Antić, Oliver. 2001. „Načela i osnovne karakteristike naslednog prava u SRJ.“ *Anali pravnog fakulteta* 1–4: 470–491.  
<http://www.ius.bg.ac.yu/Anali/A2001-1-4/pdf>.
- Barjaktarović, Mirko. 1958. „Podjela zajedničke zemlje i kućevne svojine.“ *Glasnik Etnografskog muzeja u Beogradu* XXI: 267–273.
- Beljanski, Slobodan. 1999. *Pravo i iluzija, Ogledi iz pravne filozofije i antropologije*. Beograd: Bibiloteka XX vek.
- Bogišić, Valtazar. 1874. *Zbornik sadašnjih pravnih običaja u južnih Slovena, Gragja u odgovorima iz različnih krajeva slovenskoga juga*. Zagreb: Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti.
- Đorđević Crnobrnja, Jadranka. 2009. „Nasledno-svojinski odnosi u Vranju i okolini u drugoj polovini dvadesetog veka“, Phd thesis, Univerzitet u Beogradu, Filozofski fakultet u Beogradu.
- Gavrilović, Ljiljana. 1989. „Običajnopravno regulisanje porodičnih odnosa.“ *Glasnik Etnografskog muzeja u Beogradu* 52–53: 43–71.

- Gavrilović, Ljiljana. 2010. „Nomen est omen: baština ili nasleđe – (ne samo) terminološka dilema.“ *Etnoantropološki problemi*, n. s. god. 5, sv. 2 (2010): 41–53.
- Nedeljković, Branislav. 1940. „Prvenstvo muških srodnika nad ženskim u srpskom naslednom pravu – agnatski karakter srpske porodice.“ *Pravna misao, Časopis za pravo i sociologiju* No IX–X (septembar – oktobar 1940): 430 – 451.
- Pantelić, Nikola. 1991. „Nasleđe i savremenost, Društveni život u selima čačanskog i gornjemilanovačkog kraja.“ *Posebna izdanja Etnografskog instituta Srpske akademije nauka i umetnosti* 35: 28–100.
- Pavković F, Nikola. 1972. *Pravo preče kupovine u običajnom pravu Srba i Hrvata: studija iz pravne etnologije*. Beograd: Institut za uporedno pravo.
- Pavković, Nikola. 1982. „Etnološka koncepcija nasleđivanja.“ *Etnološke sveske* IV: 25–39.
- Pavković, Nikola. 1983. „Tradicijsko pravo i savremena seoska porodica.“ *Glasnik Etnografskog instituta Srpske akademije nauka i umetnosti* knj. XXXII: 41–46.
- Pavković, Nikola. „Porodica i seoska zajednica u Šumadiji.“ *Zbornik Matice srpske za društvene nauke* br. 114–115 (2003): 223–254.
- Todorović, Vladimir, i Rosa Kulić. 1996. *Nasledno pravo i vanparnični postupak u praksi, Zakon o nasleđivanju sa objašnjenjima*. Beograd: Službeni Glasnik sa p.o.
- Vilfan, Sergij. 1996. *Pravna zgodovina Slovencev, Srednjeveško pravo po splošnih panogah*. Ljubljana: Slovenska matica v Ljubljani.
- Zakon o nasleđivanju – sa objašnjenjima i napomenama*. 1955. Beograd: Arhiva za pravne i društvene nauke.
- Zakon o braku i porodičnim odnosima*. 1988. Beograd: Službeni glasnik SRS, br. 22/80, 11/88.
- Zakon o braku i porodičnim odnosima*. 1994. Beograd: Službeni glasnik RS br. 22/93, 35/94.

**Jelena Čvorović**

Institute of Ethnography SASA, Belgrade  
cvrvc@yahoo.com

## **Juvenile Marriages, Child-Brides and Infant Mortality Among Serbian Gypsies\***

Gypsies/Roma make up the largest minority in Europe. Roma communities tend to be segregated and characterized by poverty, unemployment, poor education, and poor quality housing. So far, the European strategy for Gypsy/Roma integration proved insufficient because it fails to account to the normative nature of the isolationist and ethnocentric nature of certain elements of Gypsy culture, as well as the deep and mutual distrust between Gypsies and non-Gypsies within European countries. In Serbia, the Gypsy population tends to suffer disproportionately from higher rates of poverty, unemployment, illiteracy, and disease. At the same time, the Serbian Gypsy women average an infant mortality rate between 10–20%. For most of these girls/women, endogamous, arranged marriages are negotiated at an early age, usually without their consent. Among these women, a certain level of infant mortality is “expected”, following an under-investment in some children manifested in their care, feeding, and the response to their illnesses. These juvenile arranged marriages, subsequent reproduction and child mortality are culturally self-sufficient and hence pose a challenge for international human rights: while many Gypsy girls/women are being denied the right to choose whom and when to marry, the Gypsy community itself openly accepts juvenile arranged marriage as a preservation strategy and means of cultural, economic, and societal maintenance and independence. Although efforts to improve education, health, living conditions, encourage employment and development opportunities for Gypsies/Roma are essential, these objectives cannot be attained without directing the changes needed within Gypsy/Roma culture itself. The initial point for change must come

*Key words:*

Gypsies, child mortality, juvenile marriage, Serbia

---

\* This paper is the result of project *Interdisciplinary Research of Serbian Cultural and Linguistic Heritage; Creation of Multimedial Internet Portal 'The Lexicon of Serbian Culture'* (No 47016), granted by the Ministry of Education and Science of the Republic Serbia.

from an increased sense of responsibility among the Gypsies themselves.

## **Introduction**

The Roma/Gypsies are a diverse population of South Asian stock who migrated to Europe from northwest India between the 9th and 14th centuries (Fraser 1992). Roma/Gypsies make up the largest minority in Europe, and at the same time, they are a subject to constant discrimination and endure poor socio-economic conditions.

Throughout Europe, Roma/Gypsies experience social exclusion, a lower life expectancy (10 to 15 years lower than the European average), have a higher infant mortality rate, live in substandard conditions, and have an unemployment rate of up to 80 percent (UNDP 2006). At present, the current size of the European Gypsy population is around 8 million and rising, which is equivalent to that of an average European country (Save the Children 2001). In fact, Roma/Gypsy communities are scattered throughout Europe—usually in relatively small, isolated, ghetto-like communities near villages and cities. An estimated 2.5 million speak a language remotely related to Romani, and, even within that group, there are many different dialects with only basic similarities; the remaining 8 to 10 million speak the language of their host countries (Crowe 1996, Fraser 1992).

Many Gypsies tend to stay apart from the mainstream of society by choice. Among the general Gypsy population in Europe, for example, education and technology are not significant factors within the culture and are not traditionally considered important. A noted example is their illiteracy: even when provided with a schooling system in their own language, many Gypsies fail to complete even a basic education (Ringold 2001, Save the Children 2001). Hence, Gypsies are perhaps the most segregated ethnic group in Europe. How to integrate them into the modern European society remains an ongoing concern (Uzunova 2010). In spite that multiple entities such as national government, various institutions, Gypsy community and activists try to apply diverse approach toward improving the situation of Gypsies in Europe, their efforts are ineffective to a great extent, due to the social antagonism between Gypsies and non Gypsies and the segregate and ethnocentric disposition of particular elements of Gypsy culture.

## **Gypsies in Serbia**

The first written document referring to Gypsies in Serbia dates from 1348, when Stefan Dušan, the Emperor of the Serbs and Greeks presented some Gypsy slaves to the monastery of Prizren, in Kosovo (Djordjević 1924). In Serbia, as in other South-Slavic countries areas under the Turkish rule, Gypsies constituted a separate ethnic group: they lived apart in mahalas, in towns, or in isolated village areas, and had to pay a special “gypsy” taxes to the Turks (Vukanović 1983). In the



past, the extended family was their social unit, and the occupational niches they filled contributed to the Serbian economy. In Serbia, their traditional occupations made them a part of the economy, which benefited both Gypsies and non-Gypsies. The traditional Gypsy occupations include crafts like trough-making, basket-making, spoon-making, blacksmithing, ironsmithing and entertaining (music). Although they made a contribution to the agriculturally based Serbian economy, they were despised by the Serbian peasantry; craftsmen in general were held to be in a low social position, always occupying an isolated and the lowest status in the society (Djordjević 1924). In time, Gypsy artisan products became indispensable, especially in Serbian low land areas, where they could make a living by selling their crafts. In the past, some intermarriage occurred between the Gypsies and Serbs, especially in places where Gypsies became fully assimilated with the local culture. The incidence of intermarriage, however, was low, and to this day, Gypsies have remained a separate ethnic group (Čvorović 2004).

Today, an official estimate of Serbia's true Gypsies range between 360,000-500,000, compared to 7,478,820. Serbs (Save the Children 2001). Gypsy demographic characteristics greatly differ from those of the population as a whole: they have high birth rates and death rates well above the average and high infant mortality (Stanković 1992, Čvorović 2004). Gypsy communities tend to be segregated and characterized by poverty, unemployment, poor education, and poor quality housing. In Serbia, Gypsies form a complex mixture of groups. In fact, there are a quite few subgroups of Gypsies in Serbia. Some of them lost the Romani language and their mother tongue is now Serbian. There are different forms of Romani depending on which group the Gypsy belongs to. Interaction between different groups is limited, and the form of Romani spoken is an important means of distinguishing between groups (Čvorović 2004). Furthermore, Gypsies have always come under several appellations and names. Each group represents a historical and originally to a certain extent, localized entity (Fraser 1992). Gypsies always depended on the needs and contacts with their host countries, as a source of their livelihood; many times Gypsies adopted their hosts' culture in response to the different requirements of their social and environmental surroundings. The result is the great diversity of Gypsy tribes and the lack of identity as of an integrated ethnic group. Therefore, Gypsy culture in general is extremely diverse and difficult to pinpoint. Their ethnicity is also disputed and complex issue, coming from the fact that most Gypsies do not regard themselves as members of a cohesive group, but identify instead with the subgroup to which they belong (Čvorović 2006). Within these subgroups, language and religion also remain diverse; the religion which a Gypsy tribe or ethnicity might hold on is to depend on location and circumstances. A significant characteristic of Gypsies as a group is their adaptability to religious and political changes. Their religious and political standings depended always on the current political climate. For example, some contemporary Christian Gypsies are ex-Muslims. Until very recently, the characteristic of all groups was that they did not mix up with each other—there appeared to be a strongly emphasized antagonism among the groups. A system that divides these groups, much like a caste system, still exists in some parts of Serbia today. In the past, with respect to other Gypsies, allowable marriage choices were largely restricted. Females in particular, were expected to marry someone

within their particular tribe and most obeyed the rule by marrying within their group.

Literacy, that is, illiteracy, represents a special problem for the Gypsy ethnic group. According to the 1981 census data of former Yugoslavia, the Gypsy group showed elementary illiteracy. For example, the number of Gypsies without elementary school was 80%; only 16.8% finished obligatory elementary schooling; only 4.1% finished high school, and only 0.2% college or university. The percentage of illiterate male Gypsies was 20.8%, and for females, the percentage was extremely high – 48% (Stanković 1996). A survey from 2001, by a United Kingdom non-government organization Save the Children., found that the situation did not change much for the past twenty years: 62% of Gypsies had not completed primary education, and over a third had no schooling (Save the Children 2001). Also, a large number of Gypsy girls marry at 13–16, prompting school drop-out. According to the latest survey, around 80 % of the Roma/Gypsy population in Serbia is functionally illiterate, while only 8% has finished elementary school (Beta, October 14, 2010).

Throughout Europe today, in addition to low levels of education, another common distinctive feature of the various Gypsy “tribes” is their pronatalist, early marriage endogamous tradition, which obviously has helped Gypsies so far to survive and leave descendants, retaining their group uniqueness at the same time. According to the recent studies, the Serbian Gypsy population averages an infant mortality rate around 10% (Čvorović et al. 2008, Čvorović 2004). In the Gypsy communities, most of girls/women start sexual life early and enter arranged, endogamous marriages at an early age. These arranged unions are negotiated by the families involved, and customarily, the Gypsy girls/women have little or no saying regarding this matter. For instance, in rural areas of Mačva, western Serbia, there is an apparent distinction between Gypsies themselves, based on how strictly families or individuals maintain the old norm and distinctions (Čvorović 2010). Even when this practice is not clearly visible, like in places where Gypsies largely adapted behavior norms of the majority, many Gypsies managed to enforce a social separation from non-Gypsies. This is confirmed by the data from

the Mačva village of Cock,<sup>1</sup> inhabited by a Gurbeti Gypsy group. In the past, these Gypsies used to be basket-makers; until the 1990’s wars, they used to travel all over the former Yugoslavia and sell/trade their products. Legal and illegal trade and smuggling of cows, pigs and chicken was also a successful occupation at the time. There around 450 Gypsy residents, the number seasonally fluctuating. The average number of individuals in the Gypsy household is 8. Most of them scramble to survive: they do a little trading, work for Serbs on the land during the season or wait for help from their relatives who live in Austria. Most marriages are arranged endogamously, with over 70% being non-registered with the officials. Divorce/separation is frequent, in spite of the 4.70 average number of children per family. Most girls/women got married early: the average age of the first pregnancy

---

<sup>1</sup> The real name withhold, at the request of the informants.

is 15.05. It is common that a woman becomes a mother and grandmother at the same time. It is clear that the education of girls has a lower priority: 76% of the interviewed women (149) never completed elementary school. Almost 67% of these stated early marriage as the reason why they have abandoned school. At the same time, infant mortality (expressed as the mean child mortality index: number of dead children per 100 living children) remains high: on average, every other woman experienced the loss of at least one infant (49%); furthermore, 75% experienced either child death or stillbirth, the youngest and the oldest being the most represented. The average woman in this community has around 10 pregnancies. All the child deaths occurred in the first year of life, the majority of mothers blaming local witches/supernatural afflictions. Another study of the three large Gypsy communities reveals infant mortality rate of almost 10%; local witches again appear as the cause of death in most cases (Čvorović et al. 2008).

These data are supported by the findings of the much larger survey on Gypsy health status by Oxfam and the Belgrade Institute for health protection (2003). The study included around 7000 Gypsies from the several Serbian towns. The survey shows that there are usually six children in a family but very often even more. As for marriage and family, the data show that Gypsy population enters marriage at an early age: most marry at age 16–20. By the time they reach 20 years of age, almost half of men and more than 2/3 of women (69.3%) will have already been married (Oxfam 2003, 5). Also, almost half of the Gypsy women surveyed (48,1%) had their first child between ages 16–20. When it comes to sexual relations, 97% of the surveyed do not use any contraception. The survey also stresses unusually high percentage of infant and child mortality: half of the children die during the first and second years of their lives (Oxfam 2003, 15). According to the respondents, 52.0% of these children died of an unknown cause.

In this Mačva village, and probably among the general Gypsy population, a certain level of infant mortality is “expected” and apparently there may be under-investment in some children manifested in their care, feeding, and response to their illnesses. Among Gypsies, the younger the child, the less impact its death seems to have. This may reveal an unconscious set of behaviors of the mother that reflects her traditions. The loss of children is so common in the general Gypsy population that probably every woman grows up with the knowledge that she will lose children. In some societies, infant mortality may be an unconscious or even an overt way of attaining a given family size. When this occurs, health and government officials are puzzled at the underutilization of child health services (Oxfam 2003) often accompanied by an underutilization of family planning services as well. When a certain level of infant mortality is “expected” or when a child is unwanted, there may be under-investment (an unconscious set of behavior of the mother) in some children that is manifested in their care, feeding, and the response to their illnesses. Some mortality may occur when an infant is relatively unwanted whether because of its high birth order, closed spacing of births, the number of living children already in the family, or the child’s sex preference by the family, or because the child is difficult – physically unattractive, or otherwise less acceptable. In this particular Gypsy community, the neglect may be facilitated by cultural norms about child care

– the loss of children is so common that every woman grows up with the certain knowledge that she will lose at least one child. There is acceptance of high rates of infant mortality and accompanying lack of a felt need to take measures to save a child's life. High fertility may be accompanied by the acceptance or even unconscious encouragement of high mortality. On the other hand, in this sample, the mother's young age is positively correlated with the child mortality index and juvenile marriage. Teenage/adolescent pregnancies should become a public health issue because of their observed negative effects on perinatal outcomes and long-term morbidity. These pregnancies often lead to low birth weight which is associated with infant and childhood disorders and a high rate of infant mortality (Reichman and Pagnini 1997, Makinson 1985, Rothenberg and Varga 1981). In addition, educational failure, poverty, unemployment and low self-esteem are understood to be negative outcomes of early childbearing (Maynard 1996). On the other hand, these circumstances also contribute to the likelihood of teen pregnancy. All these features characterize the general Gypsy reproductive strategy (Bereczkei 1993).

In the Cock local Gypsy culture, the custom of juvenile arranged marriage is culturally self-sustained. Girls' marriages are arranged endogamously at an early age, to ensure virginity and chastity, while high fertility appears as a social and gender obligation. From human rights perspective, Gypsy girls are being denied the right to choose whom and when, if at all, to marry in majority of cases (Timmerman 2004). At the same time, the Gypsy community itself openly encourages and promotes juvenile arranged marriage as a means of cultural and social maintenance and self-sufficiency. Choice of marriageable partner is traditionally limited in an effort to enhance kinship and group solidarity (Čvorović 2010). On the other hand, Gypsies who marry outsiders may experience a form of ostracism and a struggle for family/community acceptance. This is how a male Gypsy informant explains the practice:

Gypsies do marry young, too young. My father married when he was 12 years of age. My wife had 13 years when I married her. Girls used to be married at 13 years of age. 14 years of age was considered too old – for it was assumed that she sinned [engage in sexual intercourse] by that age. If she is a female, she must have sinned by that age. When I married my wife, she was a girl/virgin; for if she wasn't, she would be sent home, back to her parents. That was really a disgrace for the whole family. It was a great law among Gypsies, and that's why we get married so young: so that the girls don't fall along the road.

Besides to possible human rights violations associated with the practice of arranged marriages itself, many Gypsy marriages carry unwritten but firm marital rules and disturbing gender-based traditional roles which also potentially add to human rights violations (Timmerman 2004, Savic 2001). Many Gypsy girls, before even finishing puberty, are being hand over to their husbands. At the same time, their mothers continue having children – meaning that mothers and daughters, as well as daughters in law are often simultaneously pregnant. A female Gypsy aged woman, with five living children comments:

I have two sons: my first one was born in 1963, and the other one in 1965. I am very proud of my children – they are grown up people today, my oldest son already has grandchildren! So, from him, I have two grand-granddaughters, wonderful little girls. They are my grandson's daughters; my grandson got married when he was 14 years old.

This however, is not a unique feature of the Gypsy culture: in cases of acute poverty, high mortality, and unpredictable future, individuals may adopt the pattern of accelerated reproduction (Scheper-Hughes 1998). On the other hand, reproduction, according to an evolutionary approach, should only be suppressed under poor conditions when those conditions are likely to improve in the foreseeable future (Wasser and Place 2001,142). For example, if females suppressed reproduction under poor conditions that were unlikely to improve, they would never produce any offspring. For the majority of Gypsy girls, circumstances are not about to improve in the near future, even if they do postpone pregnancy into their twenties. Several of the interviewed women expressed they would prefer having fewer children, if they could choose. As it turns out, many husbands refuse to use contraceptives, their attitude reflecting low bargaining power on the part of women. On the other hand, many girls seemed almost indifferent, expressed in the words of one Gypsy girl/ teen: “Why should I wait? It’s not like someone [something better] is coming my way”.

Due to the young age of the partners, these early marriages cannot be registered in a civil ceremony, under the jurisdiction of the state. Customarily, the civil registration takes place after the couple had been together for a few years and had produced a child. Moreover, many Gypsy women encounter inflexible gender role and double standard regarding chastity, infertility and infidelity. For many Gypsy unions, the ultimate goal is maximized reproduction (Čvorović 2004), hence it is tolerable for a husband to abandon his wife if she fails to reproduce, regardless of the true reason. So, many times, Gypsy culture approves of this conduct and, on the other hand, blames the wife for failing to produce babies (Sutherland 1992). According to the informants from Gypsy Mačva villages, a woman's highest value is her reproductive capacity. If a woman bears many children, she is respected and rated well; if, on the other hand, she does not produce babies, she is chased off and returned to her parents. In a case like this, the young girl/woman is being deprived of her initial choice of partner, and additionally, she is being left materially limited once more: the declining status of the girl entails she will be seen as “second hand” good (Timmerman 2004, 483). An elderly male informant, with four marriages behind, states:

I had four marriages so far! I married a singer, the first time, when I was 16 years old. Oh, how lovely she was! I married her so we could be [sleep] together. However, she was a road-house singer, and you know how these women have to act. I couldn't stand other men touching her, when she was performing, so I chased her out. That marriage lasted for about a year. Then, I brought another wife; we lived together for four years but she couldn't have children. So I chased out that one too. My third wife had very fragile health, and we didn't have

children, so I sent her off after some time. Finally, I married for the fourth time, she was seven years younger than I was – she was 13 at the time, and I was 20 years old. We've been together for only 3 months, and I had to go to serve in the Army. After several months I heard that she is pregnant. After we had our first son, this fourth marriage became a “real” one – registered with the authorities and everything. We are married now for some 40 years.

For Gypsy women and their children, living in these unregistered unions, may bring legal consequences in addition to hardships provoked by rigid patriarchal order, present in many local Gypsy cultures (Timmerman 2004, Uzunova 2010). Throughout their lives, these women/girls are exposed to different forms of exclusion, including limited access to schooling, health and family planning. According to the female Gypsy informants from the village of Cock, women in general have little or decisions regarding their lives and future. When it comes to the family violence, almost half of the female informants reported that their husbands have beaten them up more than once, while the younger women reported more and recent beatings than the older ones. In addition, threats by their husbands (yelling and threats of physical violence) are experienced by almost 80% of these Gypsy women. Within their homes, verbal intimidation by the husbands includes threats to divorce/abandon the wife, to remarry, or to take the children away if she does not behave appropriately. Several male informants, argued that sometimes, a wife, especially if she is a young inexperienced bride, “deserves” spanking, when she is disobeying or misbehaving in some other way. After marriage, many of these women are expected to remain under the authority of their husband's family, especially mother-in-laws. In general, they have little to say in domestic decisions, and about the only means to enhance their status and confirm themselves as individuals is their fertility. One eighteen year old, recently married girl, a mother of two small children, explained: “That is what we ought to do. I went to school for only several grades, and got married. My husband would never allow me to work outside [this community]. I cannot go out – I'm married now. I have my kids to keep me busy so now I don't think about other things”.

The custom of juvenile marriages and child brides are not restricted to Gypsy cultures, though. According to a UNICEF (2009) report, more than a third of the world's child brides are from India, exposing children to an increased risk of exploitation in spite the country's growing modernity and economic wealth. Also, children in India, Nepal and Pakistan may be engaged or even married before age 10. Early, arranged juvenile marriages could have severe consequences on reproductive health and development, education, and a general well being of the individuals involved, especially girls. The report stressed that in general, arranged juvenile marriage results in loss of adolescence, imposed sexual relations, and abrupt individual development. Sex within juvenile marriage could not be treated as consensual due to the young age and developmental phase; in addition, very few young brides have access to contraceptives, while many suffer from higher susceptibility to STDs, and pregnancy related diseases. What is more important is that deaths are up to 200 percent higher than in an older sampling of mothers aged 20-24, while in-

fant mortality rates are considerably higher regardless of the local economies. Finally, juvenile arranged marriage results in denial of education, meaning that girls are left with no qualifications: “Poor, malnourished, uneducated girls grow up to become poor, uneducated, malnourished mothers who give birth to underweight babies; mothers who lack access to crucial information; mothers who are unable to support their own children in the learning process” (Timmerman 2004, 496).

The custom of arranged juvenile marriage/child brides is better understood when considering its function: for centuries, the Gypsy traditional, endogamously arranged marriage ensured that every male obtained a wife at the beginning of her reproductive years, while the girls obligatory virginity affirmed paternal confidence. This pattern is consistent throughout Europe (Čvorović 2004). Since their first appearance in the Balkans centuries ago, Gypsies main concern was how to survive and outwit obstacles in life, which included persecution, enslavement and harassment. The marriage practice and reproductive strategy that Gypsies employed might be the answer to life conditions they met and still live in. Their endogamous and reproductive practices, including high fertility, have helped Gypsies in the past to leave descendants. This particular tradition was, for Gypsies, an inheritable and replicable trait, which tended to increase in frequency along with the descendants. Maintaining ethnic distinctiveness, including patterns of sexual and reproductive behavior, function to regulate competing population’s access to resources, and the recognition that in one case the proximate causes of behavior may be largely inherited while in the other they may be primarily learned should not rule out the possibility that the selective pressures in both cases may be the same (Abruzzi 1982). Hence, child bride/arranged juvenile marriage is a successful cultural practice aimed at maintaining and regulating social and reproductive behavior, before youngsters have the chance to choose a different way of life. Transmitted generation to generation, these patterns testify to the power of Gypsy traditions, at the cost to the women themselves: the economic and social dependency of Gypsy women, their jeopardized reproductive health and mortality of their infants are a by-product of this successful strategy.

Deep social changes are needed for Gypsies to become integrated into modern European society. Gypsies’ cultural and economic development and the prevention of discrimination against them will only be successful if their traditions are better understood. The lack of strong Gypsy identity and leadership are obstacles on the path leading to an effective integration, but they appear weak in comparison to the obstacle of the public’s negative understanding of Gypsy tradition and culture and the apparent refusal of Gypsies themselves to take responsibility for internal human rights issues or to accept certain social obligations (Uzunova 2010). Gypsy communities need increased efforts to improve standard of living, education and health, but these aspirations are unlikely to succeed unless some deep changes emerge within Gypsy culture itself (Čvorović 2004, Timmerman 2004). The “Gypsy problem”, their high rates of teenage pregnancy, large number of children, unemployment or delinquency cannot be solved only by advice-giving work or humanitarian benefits, since many key determinants of their behavior are not changed in this way. Every host state must take measures in order to fully comply with interna-

tional standards regarding Gypsy minority, but the fact remains that the custom of child bride/endogamous juvenile marriage, high fertility and Gypsy “tribalism” evoke counter-tribalism, and cooperation and improvement could only be reached after an increased civic responsibility materialize among Gypsy individuals and groups:

Roma rights . . . are undermined by efforts by prominent Roma to deny legitimacy to the idea that there may be particular human rights issues arising from and in Romani communities. Roma rights advances are cut short, frustrated and reduced by a discourse which seeks justice on the one hand, but argues for exemption from culpability on the other (Claude Cahn 2007, 7).

## Conclusion

The tribe/group, with its own endogamous professional-group organization was the primary social unit of the Gypsies for centuries. Their ethnicity was maintained by the rules based on tradition and endogamy, and their survival was made possible by the reproductive strategies they employed. Only the recent political and economic changes have led Gypsies ceasing to practice their original professions, accompanied by the weakening of traditional rules and endogamy.

In Europe, the poor conditions of Gypsy women – their living conditions, education, income and future prospects in general – are unlikely to improve, based on their long-term past. The selection for the Gypsy traditions can account for the widespread existence of their reproductive behavior. Consequently Gypsy endogamy practice preserved traditions, but at the cost of cooperation with outsiders.

In Serbia, the Gypsy population tends to suffer disproportionately from higher rates of poverty, unemployment, illiteracy, and disease. At the same time, the Serbian Gypsy women average an infant mortality rate above 10%. For most of these girls/women, endogamous, arranged marriages are negotiated at an early age, usually without their consent. Among these women, a certain level of infant mortality is “expected”, following an under-investment in some children manifested in their care, feeding, and the response to their illnesses. Adolescent/teen parenthood is associated with infant mortality, childhood illness, welfare dependence, academic failure, juvenile crime, and teen parenthood in generations to follow (Rich-Edwards 2002). No doubt that the Gypsy poverty, isolation and prejudice against them contribute to their short life expectancy and infant mortality. However, the Gypsy culture in itself can sometimes increase risk and add to the present-day situation they are faced with. Hence, there are some features of Gypsy culture that appear inflexible and unreceptive to integration. Group and social segregation can be carried to extremes such as refusal to register births and deaths, so that important trends in morbidity and mortality may be hidden (Save the Children 2001). Their segregation also results in lower participation in health screening in general.

Under the present circumstances, it remains an open question if it would make little, if any, difference to Gypsy teen mothers if they were to wait a few



years. In the face of deplorable socio-economic conditions and gloomy future prospects, it makes sense for disadvantaged women to bear their children in their teens (Geronimus 1996). The Gypsy data reveal a society in which many young people face prospects so depressing that the conventional credentials of adulthood, a high school degree and a job, seem nearly worthless: “Where there is no opportunity, there is no cost to early parenthood” (Rich-Edwards 2002, 556).

Gypsy youth need real local opportunities as a motivation to delay teen parenthood. The host states must create environments in which opportunities are available to them, and at the same time, Gypsies themselves need to demonstrate “increased civic responsibility” (Cahn 2007), by eliminating in the first place, juvenile marriages. Worldwide, the rude data show that teen mothers need opportunities and tools to escape poverty while self-selection will prevent teen pregnancy where such opportunities and tools arise (Rich-Edwards 2002). Unless this comes to pass, equal opportunity will remain a polite national fiction.

## References

- Abruzi, William S. 1982. “Ecological theory and ethnic differentiation among human populations.” *Current Anthropology* 23, 1, 13–24.
- Berezkei, Tamas. 1993. “r-selected Reproductive Strategies Among Hungarian Gypsies.” *Ethology and Sociobiology* 14, 71–88.
- Cahn, Claude. 2007. *The Unseen Powers: Perception, Stigma and Roma Rights, ROMA RIGHTS*, available at <http://www.errc.org/cikk.php?cikk=2870>
- Crowe, David M. 1996. *A history of the Gypsies of Eastern Europe and Russia*. New York: St. Martin’s Griffin.
- Čvorović, Jelena. 2010. *Roast Chicken and other Gypsy stories*. Hamburg: Peter Lang GmbH Internationaler Verlag der Wissenschaften, European University Studies, Series 19 B.
- Čvorović, Jelena, Rushton, Philippe J. and Tenjevic, Lazar. 2008. “Maternal IQ and Child Mortality in 222 Serbian Roma (Gypsy) Women.” *Personality and Individual Differences* 44, 1604–1609.
- Čvorović, Jelena. 2006. “The Making of Gypsies: Invention of Tradition.” *EAP* 1, 47–59.
- Čvorović, Jelena. 2004. “Sexual and Reproductive Strategies among Serbian Gypsies.” *Population & Environment* 25, 217–242.
- Dorđević, Tihomir, R. 1924. *Iz Srbije Kneza Miloša. Stanovništvo–naselja*. Beograd: Geca Kon.
- Fraser, Angus. 1992. *The Gypsies*. Cambridge: Blackwell.
- Geronimus, Arline T. 1996. “What teen mothers know.” *Human Nature* 7, 323–52.

- Makinson, Cowell. 1985. "The health consequences of teenage fertility." *Fam Plann Perspect* 17, 132–39.
- Maynard, Raymond A 1996.(ed.). *Kids Having Kids*. A Robin Hood Foundation Special Report on the Costs of Adolescent Childbearing. New York, NY: The Robin Hood Foundation.
- Oxfam and Belgrade Institute for Health Protection. 2003. Roma health. Oxfam, Great Britain and the Belgrade Office.
- Reichman, Nancy E. and Pagnini, David L. 1997. „Maternal age and birth outcomes: data from New Jersey." *Fam Plann Perspect* 29, 268–72.
- Rich-Edwards, Janet. 2002. "Teen pregnancy is not a public health crisis in the United States. It is time we made it one." *Int. J. Epidemiol.* 31, 3, 555–556.
- Ringold, Dana. 2001. Education of the Roma in Central and Eastern Europe: Trends and Challenges. In *The Roma Education Resource Book 2*, edited by Christina McDonald, Judit Kovacs and Csaba Fenyes, 17–42. Budapest: Open Society Institute, Institute for Educational Policy.
- Rothenberg, Paula and Varga, Petra E. 1981. "The relationship between age of mother and child health development." *Am J Public Health* 8, 810–17.
- Save the Children 2001. *Denied A Future? The Right To Education of Roma, Gypsy and Travelers Children*. United Kingdom: Save the Children Fund.
- Savić, Svenka. 2001. *Romkinje*. Novi Sad: Futura Publikacije.
- Scheper Huges, Nancy. 1989. Death Without Weeping. *National History* 14, 8–16.
- Stanković, Vladimir. 1992. Romi u svetu podataka Jugoslovenske statistike. In *Razvitak Roma u Jugoslaviji: problemi i tendencije*, 159–179. Beograd: SANU.
- Sutherland, Ann. 1975/1992. *Gypsies: The Hidden Americans*. Chicago, Ill: Waveland Press.
- Timmerman, Jim. 2004. "When her feet touch the ground: conflict between the Roma familistic custom of arranged juvenile marriage and enforcement of international human rights treaties." *J. Transnational Law & Policy*, 13, 2, 475–497.
- UNICEF 2009. *State of the World's Children – 2009*.  
[http://www.unicef.org/sowc09/docs/SOWC09\\_Table\\_9.pdf](http://www.unicef.org/sowc09/docs/SOWC09_Table_9.pdf)
- U.N.D.P. 2006. *At Risk: Roma and the displaced in Southeast Europe*.
- Uzunova, Iskra. 2010. "Roma Integration in Europe." *Arizona Journal of International & Comparative Law* 27, 1, 283–323.
- Vukanović, Tatomir. 1983. *Romi (Cigani) u Jugoslaviji*. Vranje: Nova Jugoslavija.

Wasser, Samuel K. and Place, N. J. 2001. Reproductive filtering and the social environment. In *Reproductive Ecology and Human Evolution*, edited by Ellison Peter. T, 137–158. New York: Aldine de Gruyter.

**Јелена Чворовић**

## **Јувенилни бракови, дечје невесте и смртност деце код српских Рома**

Према извештају УНДП-а (UNDP) из 2006, Роми који живе на територији Европе изложени су различитим врстама дискриминације, друштвено и географски су изоловани, животни век им је у просеку нижи за 10–15 година у поређењу са осталим популацијама, и још увек имају високу стопу смртности деце. Стопа незапослености достиже и до 80%. Једном речју, Роми у Европи живе у изразитој сегрегацији, што се може рећи и за Роме у Србији. Како интегрисати Роме у модерно европско друштво представља горући проблем. И поред напора различитих институција, влада, организација и активиста да се положај Рома поправи, скоро сви напори остају на бази покушаја и реторике, јер се главним препрекама успешне интеграције нико и не бави- а то су друштвени антагонизам између Рома и не-Рома и одређени елементи саме ромске културе који подстичу и одржавају сегрегацију и етноцентризам.

*Кључне речи:*

јувенилни брак,  
морталитет деце,  
Роми, Србија

Према најновијим подацима, око 80% Рома у Србији функционално је неписмено, а само 8% завршило је основну школу (Бета, 14. Октобар 2010). Велики број ромских девојчица између 13–16 година прекида школовање зарад удаје.

Поред ниског социо-економског положаја и демографских особина, европски Роми и поред свих језичких и историјских различитости имају још једну заједничку особину, а то је пронаталистичка, ендогамна традиција раних бракова, која је очигледно помогла Ромима да преживе у вековима недаћа, и да оставе потомство, одржавајући у исто време и етницитет. У Србији, према најновијим студијама, општа популација Рома има велику стопу смртности одојчади, око 10% (Čvorović et al. 2008, Čvorović 2004). У оквиру ромских насеља, већина девојчица почиње сексуално-репродуктивни живот рано, у браковима који су ендогамни и обично уговорени између породица. Добар пример овог шаблона представља једно типично мачванско село, са око 450

Рома који су у њему стално насељени. У прошлости су били корпари, и пре ратова из 90-их путовали су по читавој бившој Југославији, тргујући са својим производима. Шверц је такође био уносно занимање – шверц стоке, цигарета, кућне хемије итд. Данас тешко живе, једва састављају крај с крајем, већина их је без сталног запослења, ослањају се на помоћ рођака из Аустрије и раде сезонске послове. У оквиру ове ромске групе, просечан број чланова породице је 8, већина бракова је уговорена, а око 70% их није званично регистровано. Развод/сепарација и промене партнера су честе, и поред 4.70 деце по кући/породици. Већина девојчица је искусила рану удају: просечна година прве трудноће је 15.05, па је честа је појава да жена постане мајка и баба у исто време. Јасно је да едукација девојчица има низак приоритет: око 76% њих није завршило основну школу (од 149 у узорку). Готово 67% испитаница је изјавило да их је рана удаја спречила да наставе школовање. У исто време, морталитет одојчади (изражен као средњи индекс морталитета одојчади: број умрле деце/одојчади на 100 преживеле деце) је велики. У просеку, готово 49% испитаних жена доживело је смрт најмање једног детета узраста до 1 године живота, односно свака друга жена. Њих 75% искусило је смрт детета или случај мртво-рођеног. У овој групи, најзаступљеније су најмлађе и најстарије испитанице. Просечна жена у овом насељу има 10 трудноћа у току живота. Сва деца/одојчад која су умрла, умрла су у току прве године живота, и велика већина мајки њихову смрт приписује деловању локалних вештица.

Једно велико, званично истраживање здравља Рома потврђује ове микро податке: Oxfam и Завод за заштиту здравља објавили су 2003. податке о здравственом стању преко 7.000 Рома из различитих крајева Србије, и окарактерисали стање ствари као катастрофално. У овом узорку има преко шесторо деце по породици; удаја је рана а фертилитет велики, већина је ступила у брак око 15–16. године. До двадесете године, половина испитаних мушкараца и више од 2/3 жена (70%) је већ било једном у брачној/ванбрачној заједници. (Oxfam 2003, 5). 97% испитаника није користило никакву контрацепцију. Извештај потврђује и велику стопу смртности деце: половина рођене деце умре у току прве и друге године живота (Oxfam 2003, 15), већином од непознатог узрока (52%).

У поменутом мачванском селу, а вероватно и на нивоу опште популације Рома, одређени ниво морталитета деце је очекиван, и могуће је да је реч о недовољном улагању у неку децу, што се манифестује у начину неге, храњења, односу према болести... У овом узорку, што је дете било млађе, то је његова смрт имала мањи утицај на мајку. Ово може да указује на несвесни образац понашања мајке, који је одраз њене традиције. Губитак деце је тако чест у општој популацији Рома, да вероватно свака жена одрасте са уверењем да ће и она искусити смрт најмање једног детета. У неким културама, смрт одојчади може бити несвесни или чак и намерни начин достизања оптималног броја деце у породици. Роми не користе здравствене службе чак и када су бесплатне и доступне, што се нарочито односи на планирање породице и вакцинацију деце. Када је одређени ниво морталитета деце очекиван, или када је дете нежељено, може да се јави запостављање одређене деце или детета. У

овој локалној ромској култури, запостављање је олакшано културним нормама које се тичу неге деце – губитак и смртност деце су тако чести да свака девојчица/жена прихвата као норму очекивање да ће и она искусити смрт најмање једног детета. Значи, у оквиру ове културе, постоји прихватање велике стопе смртности деце и недостатак потребе да се направе неопходни кораци да се спасе дететов живот. Висок фертилитет тако бива праћен прихватањем или чак несвесним подстицањем високе стопе смртности. С друге стране, у овом узорку, године мајке су у позитивној корелацији са индексом морталитета деце и јувенилним/раним браком. Трудноће адолесцената/тинејџера треба да постану предмет посебне пажње због њихових уочених негативних последица на перинатални исход и морбидитет. Ране трудноће врло често имају за последицу малу тежину детета на рођењу, која је повезана са поремећајима у расту, развоју и смртношћу одојчади (Reichman and Pagnini 1997, Makinson 1985, Rothenberg and Varga 1981). Поред тога, неуспех у образовању, незапосленост и ниско самопоштовање јесу очекиване последице прераног родитељства (Maunart 1996). Ове околности, пак, додатно утичу на могућност адолесцентне трудноће, а све ово карактерише општу репродуктивну стратегију Рома (Bereczkei 1993).

У овој мачванској, локалној ромској култури, обичај јувенилног брака/ дечјих невести је културно самоодржив. Девојчице ступају у ране, уговорене бракове да би се осигурало нетакнуто девичанство, док висок фертилитет представља друштвену и полну обавезу. Из перспективе људских права, ромским девојчицама је одузето право да изаберу за кога ће се и када, ако и уопште, удати (Timmerman 2004). Истовремено, локална заједница отворено подржава и промовише јувенилне уговорене бракове, као начин културног и друштвеног одржања и само-довољности. Избор брачног партнера је традиционално лимитиран у покушају да се ојача родбинска и групна солидарност. Многе ромске девојчице, и пре завршетка пубертета, бивају предате мужу и његовој породици, док истовремено, њихове мајке настављају да рађају децу – што значи да су мајке и кћерке често истовремено трудне.

Ово ипак није карактеристично само за ромску културу: у случајевима акутног сиромаштва, високе смртности и непредвидиве будућности, појединци и групе могу прихватити модел убрзане репродукције (Scheper-Hughes 1998). Према еволуционој перспективи, у сиромашним условима живота репродукција ће бити потиснута ако постоји пројекција да ће се ти услови поправити у скоријој будућности (Wasser and Place 2001,142). На пример, када би женке/жене потиснуле репродукцију у сиромашним условима, који се неће ускоро поправити, оне не би имале никакво потомство. За већину ромских девојчица, околности не изгледају склоне променама у скоријој будућности, чак и када би оне одложиле трудноћу до своје двадесете године. Неколико интервјуисаних жена изразило је жељу да има мање деце - када би могле да бирају. Како се испоставило, већина мужева се противи коришћењу контрацепције, што говори о ниском нивоу компромиса у односима мушко-женско. С друге стране, многе младе жене/девојчице

деловале су потпуно индиферентно, што се може илустровати речима ове тинејџерке: „А што да чекам? Као да ме неко други [нешто друго] чека иза улга!“

Због младих година партнера, јувенилни ромски бракови обично и нису регистровани у грађанском смислу, што опет може имати последице за жену и њену децу. Бракови који јесу регистровани, регистровани су тек после неколико година заједничког живота (и неколико потомака). Уколико нема потомства, често се дешава да се жена/девојчица враћа родитељима, где чека на други брак, али се и третира као половна роба. Према речима мештана из овог мачванског села, највећа вредност једне жене јесте њен репродуктивни капацитет – ако има много деце, она је поштована и вреднована као жена и мајка. Насиље у породици је честа појава у јувенилним браковима: многи мушкарци су изјавили да младе невесте/дечје невесте некада заслужују „мало батина“, да схвате свој положај и коригују своје понашање. Скоро половина жена је изјавила да је доживела физичко насиље од стране својих партнера, и то млађе жене чешће него старије; изложене су психолошким пристицима и претњама, скоро 80% њих. У оквиру брачне заједнице, вербална застрашивања укључују претње да ће их муж оставити и одвести децу уколико се не понашају како треба. Ауторитет мужа и свекрве је нешто што “мора” да се поштује, и готово једини начин да ове девојчице поправе свој положај и потврде себе као женска бића – јесте фертилитет.

Обичај дечјих невести/јувенилног брака није ограничен само на ромску културу. Према подацима UNICEF-а из 2009 године, више од 1/3 дечјих невести потиче из Индије, при чему се деца излажу ризику експлоатације упркос расту и развоју земље. Деца у Индији се вере или венчавају и пре десете године живота. Овакви рани бракови имају озбиљне последице по репродуктивно здравље и развој, и опште стање нарочито девојчица. Ови бракови имају за последицу губљење и прекидање нормалног животног циклуса – адолесценције, наметнуте сексуалне односе и нагло сазревање. Секс у оквиру оваквих заједница се не може третирати као споразуман због младих година учесника; врло мало дечјих невести има проступа контрацепцији, а многе задобију сексуално преносиве болести. Што је још значајније, смртни случајеви су до 200 процената виши него у узорку мајки од 20–24. године. Такође, смртност одојчади је значајно већа, без обзира на животне услове и економију. Јувенилни бракови спречавају даље образовање и школовање, што значи да ове девојчице остају без икаквих квалификација.

Овај обичај се може посматрати и са друге стране када се разуме његова права функција. Вековима, ромски традиционални, ендогамни и уговорени бракови девојчица осигуравали су да сваки мушкарац добије жену на почетку њених репродуктивних година. Овакав модел је присутан у читавој Европи. Од њиховог првог појављивања на Балкану пре више векова, главна брига Рома била је како преживети и надмудрити животне препреке, које су укључивале прогоне, дискриминацију, робовање итд. Историја Рома је историја прогона једног народа. Обичај јувенилног брака/дечје невесте и

репродуктивне стратегије високог фертилитета Рома само су одговор на услове живота који су Роми затекли и у којима још увек живе. Ромски ендогамни бракови и висок фертилитет су помогли Ромима да преживе и оставе потомке. Ова традиција је за Роме била наследна карактеристика, која се понављала и повећавала сразмерно са преживелим потомцима. Одржање етничке различитости, укључујући моделе сексуалног и репродуктивног понашања, има функцију да регулише популације које се такмиче за ресурсе - у једном случају проксимални узроци понашања могу да буду наследни, а у другом научени, што не искључује могућност да су селективни притисци у оба случаја били исти (Abruzi 1982). И тако, јуvenilни брак је врло успешна културна пракса са циљем одржања и регулисања социјалног и репродуктивног понашања, пре него што млади људи добију шансу да изаберу другачији начин живота. Преношена из генерације у генерацију, пракса јуvenilног брака, сведочи о снази ромске традиције, али на рачун ромске жене: економска и друштвена зависност ромских жена, њихово угрожено репродуктивно здравље и смртност њихове деце су само нус – последице једне успешне стратегије преживљавања.

Потребне су дубоке социјалне промене да би се Роми успешно укључили у модерно друштво. Њихов економски и културни напредак и превенција дискриминације према њима биће успешни само ако се њихова традиција боље упозна и разуме. Недостатак идентитета и вођства јесу препреке на овом путу, али ипак бледе у поређењу са препрекама које представљају друштвено неразумевање и негативно вредновање ромске културе. С друге стране, постоји очито одбијање самих Рома да преузму одговорност за сопствене културне праксе и да прихвате одређене друштвене одговорности (Uzunova 2010). Ромским заједницама потребни су удружени и појачани напори да се поправе услови живота и приступ школству, али ове тежње неће успети уколико се не десе неке дубоке унутрашње промене у самој ромској култури. Свака земља мора да се повинује стандардима и законима о поштовању људских права у односу на Роме, али остаје чињеница да обичаји дечје невесте/јуvenilног брака, уговорених бракова, високог фертилитета и одређеног племенског обрасца понашања, изазивају отпор већинског становништва, а сарадња и побољшање могу се постићи само подизањем свести о грађанској одговорности код самих Рома:

Права Рома (...) су подривена деловањем значајних представника Рома који поричу основаност идеје да постоје одређена људска права која су унутар ромских заједница угрожена. Због тога су права Рома умањена, захваљујући дискурсу који на једној страни тражи правду, а на другој тражи изузеће од одговорности (Claude Cahn 2007, 7).

У Европи, услови у којима живи већина ромских жена, њихово сиромаштво, недостатак образовања и неповољни изгледи за будућност- не делује као да ће се побољшати у скорије време. Селекција за одабир ромских традиција може да објасни постојање овакве репродуктивне стратегије.

Сходно томе, ендогамија је сачувала традицију, али на рачун/штету сарадње са не-Ромима.

Под овим условима остаје отворено питање да ли би потискивање репродукције за неколико година имало било какав значај за ове тинејџерске мајке. У изразито лошим социо-економским условима и пред будућношћу која личи на садашњост, има смисла да сиромашне тинејџерке постану мајке (Geronimus 1996). Подаци сведоче о ромском друштву у коме многи млади људи немају никакву будућност и где конвенционална достигнућа одраслог доба, као што су диплома средње школе, сталан посао и плата, изгледају скоро бесмислени: „Када не постоје могућности за добар живот, нема ни цене која се плаћа за рано родитељство“ (Rich-Edwards 2002, 556).

Да би ромска младеж потиснула рану репродукцију, потребне су им могућности унутар локалног окружења. Свака земља домаћин мора да створи животне услове који ће омогућити једнаке шансе за све, а истовремено, Роми морају да искажу повећану грађанску одговорност, што се пре свега односи на јувенилне бракове и положај жене. Широм света, подаци указују на то да су мајкама-тинејџеркама потребне могућности и оруђа да избегну сиромаштво, док ће ауто-селекција спречити трудноће тамо где услови постоје. Уколико се ово не деси, једнаке шансе за све остаће само на нивоу реторике.



## Annemarie Sorescu-Marinković

Institute for Balkan Studies SASA, Belgrade  
annemarie.sorescu@bi.sanu.ac.rs

# Imagining the Past, Creating Identity: the Case of the Bayash\*

Based on fieldwork conducted among several Bayash communities in the Balkans, the author examines the way in which the interlocutors assume an identity and try to construct a past for their people, using etiological legends about the origin of their community which combine heterogeneous historical and geographical knowledge. The author shows that imagining their past is as problematic for the Bayash as it is for any other Roma or non-Roma group; the author argues that the eclectic nature of this process is heralded by the fact that it is a regular stage in the development of the historical thinking of each nation.

### Key words:

Bayash, Roma, identity, etiological legends, naïve etymology, Balkans

## 1. The Bayash in the Balkans and Europe

The Bayash are small Roma-like communities speaking different sub-dialects and vernaculars of the Romanian language as their mother tongue, and living dispersed throughout Serbia, Croatia, Hungary, Bosnia and Herzegovina and Bulgaria, with smaller numbers in Macedonia, Greece, Ukraine, Slovakia and Slovenia. They also inhabit other European countries, such as Germany, Austria, France, Spain, Portugal, Italy and Cyprus, where they have arrived relatively recently, from the above mentioned states, as guest workers, legal or illegal migrants, or war refugees.<sup>1</sup> They do not speak Romani and the vast majority are bilingual or multilingual, actively using their native vernacular, the dialect of the surrounding population and, in the case of migrant workers, the language spoken in the new environment. *Bayash* is in many cases only a construct employed by academics to re-

---

\* This article is the result of work on Project No. 178010 *Language, Folklore, Migrations*, financed by the Ministry of Science and Technological Development of the Republic of Serbia.

<sup>1</sup> Scientific interest in the Bayash all over Europe has increased significantly in the last decade. For details on the Bayash in the Balkans, see: Sikimić 2005; on Bayash guest workers, see: Leschber 2008, Slavkova 2008.

fer to these groups, many of whom do not use or even know the term. The Bayash, because of their semi-nomadic way of life, mentality and physical characteristics are considered Gypsies by others and sometimes they identify themselves as Gypsies or Roma. Until recently, they have preserved their traditional occupation, namely woodwork, which is why they are often called spoon- or spindle makers, even if this occupation is only pursued by a few today. Now some are adjusting to village life; others are still peripatetic, traveling in order to sell goods, but the wooden objects have been replaced by plastic or textile ones; some of them “re-oriented” towards other crafts, filling in new occupational gaps.

## 2. Material and Method

This contribution is based on audio-recorded interviews conducted with Bayash from different regions all over Serbia (2003–2008, 150 hours), in three settlements in Baranja and one in Medjmurje, Croatia (2006, 20 hours),<sup>2</sup> and five settlements in northwestern Bulgaria (2008, 20 hours). During our anthropologic and linguistic fieldwork research, we interviewed mainly older persons and audio-recorded all the interviews. The interviews took place in the informants’ houses, in an informal setting, and generally lasted around two hours. We tried to interview one person at a time, for the sake of accuracy of the recording, but in many cases the whole family took part in the conversation. The great majority of the participants were eager to talk to the interviewer and were amazed to find out that their community could be of interest in scientific circles. As the Bayash do not have access to schooling in Romanian, they were very curious to see how their language could be written down. Most of the interviews were semi-directed, the discussions generally aimed at reconstructing the traditional culture, but we also recorded the free conversations of the participants. We encouraged them to speak freely about themselves and about their community, the idea being that autobiographic interviews can show how they relate to their own community, memory and past, how they see themselves in relation to others, how they are seen by the others and to what degree this view from the outside influences their discourse. The aim of our research was therefore twofold: apart from collecting samples of direct speech for linguistic and dialectal purposes, we also tried to gather material for the reconstruction of the traditional culture and oral history of the Bayash. We believe our research is of paramount importance, as almost none of the Bayash communities we explored have been investigated so far and because all the recordings were made in the mother tongue of the participants, which adds to the very limited corpus of Bayash original texts.

---

<sup>2</sup> A significant number of these recordings have been transcribed and published in Sorescu-Marinković 2008.

### 3. Etiological Legends and Ethnic Mythology

Legitimizing ideologies played an important role in the life of various peoples and, in the course of time, it has taken on a variety of forms: from legends of the origin of peoples (*origines gentium*), which acted as means of creating a sense of unity amongst a particular community of people, to foundation legends, and myths of common ancestry (Jones 1999, 693). The distant past in which people place their myths of common ancestry is the past beyond individual memory, and beyond the memory of other contemporaneous individuals. According to Jan Assmann, myths are placed in the *distant* “cultural memory”, while *recent* “communicative memory” encompasses autobiographic and generational recall, and refers to a period not longer than 80 or 100 years in relation to the moment of remembrance, which means 3–4 generations back in time (Assmann 2005). Assmann also noticed that, when talking about their origins, people make use of myths from the distant past and of events from the recent past. In a famous study about oral tradition in Africa, Jan Vansina emphasized a similar division between a recent and a distant past, showing that in societies whose language has no written standard there is usually what he calls a *floating gap* in the orally transmitted knowledge about the past: “Historical consciousness works on only two registers: time of origin and recent times. I have called the gap a *floating gap*”, because the limit one reaches in time reckoning moves with the passage of generations (Vansina 1985, 24).

In Eviatar Zerubavel’s terms, individuals are members of particular *mnemonic communities* and thus they are constantly subject to *mnemonic transitiveness*, a social practice of socialization, which provides them with *mnemonic tradition*. However, because of employment of the principle of socially constructed time, members of these communities hardly ever reach a consensus over particular events in the past and, even when a consensus is reached, it is a temporary state, subject to future revision (Zerubavel 2004).

As for the Balkans, according to Bulgarian ethnologists Elena Marushiakova and Vesselin Popov, history, myth and folklore traditions have a special place in the life of the Balkan nations, where the processes of ethno-national development began later than in Western Europe, and are still active (Marushiakova and Popov 2000, 82). The Roma in the Balkans are no exception to this situation. One of the ways in which they address their historical dimension and refer to their past is through oral etiological legends. These legends about the origin of their people form a particularly well-developed and diverse genre which helps construct the national mythology of the Roma, where their origin as a people is a primary question whose answer is sought at folklore level. The etiological legends of the Roma are quite widespread in the Balkans, being popular among the Roma themselves and among the surrounding population as well. Some of the most frequently disseminated legends are probably foundation legends explaining the origin of Gypsies from a brother and a sister, the scattering of the Gypsies all over the world, then the legend of their mythical leaders and of the “lost kingdom” located in ancient Biblical Egypt, the cycle of legends about the Gypsy “King Pharaoh” etc.

## 4. The Bayash – Etiological Legends

With the Bayash (often considered a Roma group with a non-Roma preferred identity), almost each community has its own etiological legend, which is usually not known by other Bayash communities, nor by the surrounding population. In other words, the Bayash as a whole do not function as a *mnemonic community*, as they have no common, strong *mnemonic tradition*. These scattered legends follow no general pattern, and although encountered quite frequently in the field, they differ greatly from locality to locality. Because of their marginal social status, the Bayash and Roma in general are not mentioned in either official Romanian historiography or in that of the states where they live. So the Bayash history, which lacks any documents and exact dates, is now created and recreated with the help of their folklore, which is not a closed, self-sufficient and self-developing system, being strongly influenced by the “official” culture of the macro society in which they live and by the cultural and historical context of the Balkans.

### 4.1. The Bayash of Serbia

Due to the lack of any documents which would testify of their arrival in their present settlements, almost every Bayash group has its etiological legend. The common element of these legends is the fact that the ancestors (real “colonist heroes”) are said to have arrived by crossing the Danube, or from the Carpathians (two topographic symbols of present day Romania):

As I heard from old people, it’s a long time, a thousand years, maybe more, since they arrived. They came from the Carpathians (...). We are from there. (Mehovine, western Serbia)<sup>3</sup>

In most cases, the moment of their arrival in the Serbian lands is placed far back in the past, much further than any historical evidence would allow. In addition, many of the legends explain the origin of the Bayash from two or more brothers who fled across the Danube:

[They came] from Timișoara, over the Danube, there were two brothers [Vesa and Miloje], fled across the water. And they went to Bor. One of them, the other went to Majdanpek. And then they started wandering, the two brothers, looking for a place to settle. They had no idea their families and their relatives were to be in this place until this day. When they arrived, there was only one house here, of some Serbs called Pantelić. And two huts. (Mehovine, western Serbia)

When the Bayash intend to emphasize their Romanian origin, they mention different toponyms which might have been preserved in the collective memory (real *lieux de memoire*), names of mountains, towns or rivers – such as the Carpathians, Bucharest, the Danube – and might have marked the route they followed from the

---

<sup>3</sup> All the quotations from Mehovine were published in the original Romanian vernacular in Sorescu-Marinković 2005.

Romanian lands to the present habitat.<sup>4</sup> Interlocutors, however, when talking about their Romanian origin and language, frequently insert other landmarks as well, such as Georgia, Russia or India, the result being a bizarre contamination of heterogeneous geographical knowledge:

My mother's mother came from Georgia, from Bucharest. (Marinkovara, Belgrade quarter)

or:

I1: And we, who were transferred maybe millions of years ago, I don't know exactly, we are from India, from the Indian Carpathians we are here, in Serbia.

I2: Ever since Russia, the Carpathians and Romania exist. (Orašje, central Serbia)

The penetration of the "Indian thesis" into the origin of the Roma people was very important for the development of Romani historical thinking. This process was determined by the advancement of modern scientific knowledge on the Balkans and more particularly the concept of ancient India as the motherland of all Roma.<sup>5</sup> As we can see from the transcripts, the Bayash, even if most of the time they prefer a non-Roma identity, might also include Indian elements in their foundation legends, where partial geographical knowledge mingles with contemporary information from quasi-historical sources.

As we mentioned earlier, this system of legends is permanently changing, depending on the cultural context and on the culture of the macro society in which the Bayash live. Most of the time, these newly-created legends are constructed and argued in a brilliant and most inventive way. One of the "methods" the Bayash resort to in order to make them believable and transform them into quasi-historical knowledge is to make reference to historians or scholars who allegedly wrote about the community. They even reconstruct the transmission of this information, imagining the process as an idyllic party and tale performing, where the Serbs listen and then write down the Bayash history:

We had a book here... *Posavina*. It was a yellow book. And it was also written in that book. [...] People would gather in the evening [...], they would sing, the fiddles and accordions would vibrate, and people would sing and tell stories. The Serbs would then hear one from another, words would travel from mouth to mouth and reach the Serbs and Milovan [Glišić] and then Milovan wrote about this place and we

---

<sup>4</sup> It is acknowledged that remembered places have often served as symbolic anchors of community for dispersed people.

<sup>5</sup> For more details about the reflection of the "Indian thesis" in the etiological legends of the Gypsies in Bulgaria, see: Marushiakova and Popov 2000, 86. See also Dragun 2000 for details on the legends on the Indian origin of Roma. The Roma of Vranje (southern Serbia) link the origin of the *Vasujlica* feast with the monsoon rains and floods in India, as well as with the goddess Kali (Zlatanović 2007).

have everything written down, everything that I tell you. (Mehovine, western Serbia)

As we mentioned before, the Bayash in Serbia do not have a common group identity and almost every Bayash community has its own legend – this also holds true for the majority of Bayash groups in Europe. Some of the etiological legends are better articulated, while others are mere sketches, reduced only to a few sentences. Paloma Gay y Blasco, talking about the Gypsies living in the south of Madrid, also noticed that they produce only highly schematic and comparatively underdeveloped accounts of their past as a group (Gay y Blasco 2001). Again, Gabriel Sala, speaking of the history of the Gabor Gypsies in Romania, says that only they possess a personal dimension of history, naming as their greatest ancestor their grand- or great-grandfather, and, according to the same historian, they seem “prisoners of the present, ignoring the passing of time or the glory of the past” (Sala 2007, 24). However, this does not hold true in all instances, and most importantly, one should not impose on the Bayash the Western notion that images of the past are prerequisite for the construction of one’s identity.

Another model according to which the Bayash structure their etiological legends is not the use of the Romanian element in their identity, as in the above-mentioned transcripts, but of a naïve etymology which explains the group’s ethnonym. The Karavlahs (“Black Vlachs”) of Bosnia – some of whom moved to southern Serbia – also make use of this type of naïve etymology in order to relate themselves to the Serbian king Karadjordje (“Black George”), thus linking the origin and early history of their community to important moments in Serbian history:

We are the descendants of Karadjordje. Because Karadjordje was *Karavla*. Black George. (...) That’s why the Turks were afraid of that Black George. (Lopare, northeastern Bosnia)<sup>6</sup>

The naïve etymology is not employed by the Bayash only to explain the origin of their own people, but also that of the majority of population, in an attempt to distance from it and to render a positive image of their own group:

We came here before the Serbs, before the Serbs we came, we are older than the Serbs. Well, we are the first people who arrived, and the Serbs came from Siberia, then they moved here. That’s why they are called Serbs, because they came from Siberia, if you heard of Siberia, there is always snow and ice. (Orašje, central Serbia)

Marianne Mesnil and Assia Popova discuss the different ways in which Balkan peoples designate the other, the stranger, noticing that neighboring peoples are negatively mythologized, being assigned either a pejorative origin or derogatory ethnic characteristics. The authors conclude that such exogenous mythical narration is concerned with the “disqualification” of the other and with rendering as positive an image as possible of oneself (Mesnil and Popova 1993).

---

<sup>6</sup> Recorded by Biljana Sikimić in 2006. The results of this fieldwork are presented in Sikimić 2008.

Nevertheless, it is by no means rare that the Bayash collective memory contains no recollection of the fact that their place of origin was the Romanian lands or some other region, and they tell the researcher that they have lived where they are forever, being autochthonous in their present habitat. Because of the lack of any written documents and there where etiological legends have not been passed on, their memory usually goes back three or four generations, which confirms Assmann's theory of *communicative memory*.

## 4.2. The Bayash in Croatia

A wide range of patterns and variants of etiological legends are to be found among the Bayash of Serbia, the common element in most instances being Romania or some landmark (town, mountain, river etc.) of that country. As for Croatia, these observations cannot be applied. Our anthropological and linguistic field research conducted amongst schoolchildren and the younger population in the Bayash settlement of Kuršanec, in the Medjmurje region (far north of the country, near the border with Hungary and Slovenia) showed no awareness of the local vernacular as a clearly Romanian language, nor any idea of Romania as their country of origin. This attitude on the part of the younger generation can be explained by the fact that modern Croatia has no border with Romania and no ethnic Romanian minority, and that consciousness of their Romanian origin did not exist in the first place, as the places they had come from were at that time part of the Austro-Hungarian Empire. Unfortunately, life expectancy of this group is very low, therefore we did not have the chance to speak to older members of the community, in order to collect possible etiological legends,<sup>7</sup> but a few of the adults we interviewed could recall that their forefathers came from Hungary, which may easily point to the Romanian Banat and Transylvania.

However, in Baranja, the other Croatian region inhabited by Bayash and located in the east of the country close to the border with Serbia and Hungary, Bayash "identity discourse", which frequently includes foundation legends, is similar to that of the Bayash from Serbia:

[Gypsies settled in the village] many years ago, there were three brothers, here, in Darda, here in Zlatnica, former Zlatnica. (...) Three brothers. Steva, Jova and another one... I can't remember his name, I forget. Three brothers. And from those three brothers... Then Bolman, it was the same. Yes. Three brothers, yes, they settled here and then married [girls] from Bačka, Bački Monoštor and Torjanci... (Darda, eastern Croatia)

On the other hand, in Beli Manastir, the interlocutor's grand-grandfather is said to have come from Bucharest, which places the founding of the settlement in the more recent past:

---

<sup>7</sup> Our oldest informant was a woman of around fifty.

We are Orthodox Vlachs. Real Romanians from Bucharest. My grandfather was from Bucharest. (Beli Manastir, eastern Croatia)

Many of the Bayash in Baranja on the occasion of the official censuses declared themselves as Roma, they called their language *româneșce* (“Romanian”) or *țigăneșce* (“Gypsy”). However, the question of their identity remained open in the discussion with the researcher:

I1: We are Romanians, but live in Croatia and Romania doesn’t recognize us, or at least it’s said it doesn’t recognize us. But never have we traveled there to hear whether they recognize us or not. It’s only people talking. We are Romanians. But live in Croatia, right? (...) But we don’t know the language the Roma speak at all, not a single word (...).

I2: For Germans we are *Zigeuner*, for others we are again Gypsies, for others we are Gypsies, you don’t know who to opt for, I have no idea, we don’t know what to opt for and to say this is our language and our country. We have no country. (Darda, eastern Croatia)

### 4.3. Rudari in Bulgaria

In Bulgaria, the *Rudari* are also referred to by different professionyms, such as: *Lingurari* (“spoon makers”) or *Copanari* (“tub makers” or “trough makers”), *Ursari*, *Mečkari* (“bear trainers”), *Majmundži* (“monkey trainers”), and rarely *Aurari* (“gold washers”). The *Ursari* infer their origin from an old legend about a girl who gave birth to a bear, which used to be widespread in the past in the Balkans, but is now almost forgotten (Marushiakova and Popov 1998, 107).

Marushiakova and Popov, speaking of the “third road” in declaring Gypsy identity, say that *Rudari* are beginning to present themselves as “true Vlachs” or “the oldest Romanians”,<sup>8</sup> and one of their popular legends derives a *Rudari* origin from their ancient kingdom in the Balkans: following its destruction, some of them crossed the Danube and laid the foundations of the Romanian people, while their genuine direct ancestors, the *Rudari* of today, remained in the Bulgarian lands. In some instances, they have begun to employ quasi-historical knowledge, leaning on naïve historical research, which asserts the unity of *Rudari* with present day Romanians (Marushiakova and Popov 2000, 86). The same authors also mention the development of the ideology of the Democratic Movement “Rodolyubie” political party, the party of *Rudari*, registered in 1998, whose leader asserts that the term *Rudari* is not derived from *ruda* (“ore”) but from *rod* (“family” or “clan” in Bulgarian), because, as he puts it, they are descendants of the first old Bulgarian clans (*Op. cit.*, 89). During our fieldwork research in the *Rudari* communities of north-

---

<sup>8</sup> Chelcea also mentions that in Muscel (southern Romania), the Bayash allege that they are “old Romanians”, the descendants of the Dacians, their ancestor being called “Dacia” (Chelcea 1944, 45).



western Bulgaria, we came across persons who stated that the term *Rudari* was derived from *ruda*, as well as from *rod* (Archar).

As for their ethnic origin, the most frequent identification of the Rudari is with the Thracians:

The first people in Bulgaria were the Thracians and we, the Vlachs, originate from the Thracians. (Lilyache, northwestern Bulgaria)

We note here the “double distancing” which frequently appears in Rudari or Bayash discourse: firstly, they adopt a preferred identity, which is always aiming at another minority with a higher social status than the Roma, in this case the Vlachs; secondly, they “double” it by an ancient origin, here “the first people in Bulgaria”, the Thracians.

Other informants also mention their Romanian origin:

We Rudari are from Romania, I guess. That’s why we know Romanian. (Koynare, northwestern Bulgaria),

sometimes saying that their flight across the Danube to the Bulgarian lands was caused by the cruelty of the Romanian *ciocoi* (“exploiters”). Finally, some Rudari say that they originate from Moldavia and arrived in their present settlement two or three hundred years ago. However, most of them believe they are autochthonous in the villages they inhabit.<sup>9</sup>

As for the system of etiological legends, the dichotomy *land* – *wood* is built up in different ways. During our fieldwork in Bulgaria, we came across a few patterns:

a) They lost the *land* and were forced to work with *wood*: Rudari originate from the Thracians. The Romans came, took their land, chased them away and, consequently, were forced to make wooden spoons and spindles for a living (Koynare, northwestern Bulgaria).

b) *wood* is easier to work with than *land*: Rudari, in fact Vlachs who originate from the Thracians, decided it was too difficult to work the land and that making wooden spindles was more convenient, and so it has remained to this day (Lilyache, northwestern Bulgaria).

c) “Fear of *land*” and “love of *wood*”: During the land reform in Romania, Rudari were also offered land, but they became terrified by “all that land” and fled the country to Bulgaria, where they started making wooden spoons (Archar, northwestern Bulgaria).

---

<sup>9</sup> According to ethnologist Magdalena Slavkova, Rudari in northwestern Bulgaria have the smallest number of etiological legends, which may point to a long inhabitation of the Bulgarian lands, while the other Rudari groups all over Bulgaria preserve the tradition of coming from Romania.

## 5. Final Remarks

Even if these stories may be encountered quite frequently in the field and are related exclusively by the oldest people of the community, this does not necessarily mean that they are the keepers of a tradition that was passed on from generation to generation, because in many cases they form a strange combination of new and old historical knowledge. A far more frequent situation is that in which the Bayash freely narrate events placed in the recent past. Thus, the main opposition on which their discourse is based is “now” vs “before”. In their stories, “before” encompasses a period of time which extends back from the experiences of some older people of the community into a static past with no clearly marked borders (see also Gay y Blasco 2001). The life of “before” is remembered as a period of hunger and poverty, as a permanent traveling from village to village in order to find the necessary wood and sell their products. This *secondary past*, as it can be called, is interposed between the distant past of the legends and the present, and represents the only solid and reliable landmark.<sup>10</sup> Thus, the *floating gap* Vansina was talking about is “filled in” and, paradoxically, becomes a tenable marker of past events out of which the Bayash derive meaning and create their identity.

For the Bayash, assuming an identity and constructing a past becomes an issue just as for any other Roma or non-Roma group. They must “solve” problems of different amplitudes: they are considered Gypsies by the surrounding population, they speak Romanian, live in Serbia, Croatia or Bulgaria and are rejected both by Romanians and by Serbs/Croats/Bulgarians. Thus, as in the case of Roma in general, when the Bayash seek a preferred identity their search is directed towards another minority which has a higher social status and they distance themselves from another, more inferior – as they see it – community.

Returning to the etiological legends, we must say that they aim at explaining things that otherwise do not have a logical explanation or cannot be explained at all. When the Bayash talk about the past of their community, the effort to give a meaning even to absurd or irrational things is an attempt to affirm and defend their own existence, an attempt to create a place in the history which has ignored them for so long. The eclectic nature of this process of imagining the past is heralded by the fact that it is a regular stage of development of the historical thinking of each nation. Even if most of the times the information offered by the legends is not valid on the reality level, it survives on the level of possibility and in the world of tradition, because the members of the Bayash community do not doubt they are true. Their stories can serve as an excellent exemplification of the way in which the mechanisms of myth creation function in today’s world. On the basis of incomplete data, memories, fragments of oral history, myths of foundation, etiological legends, old and new historical or geographical evidence, the Bayash try to “fill in” the huge gap in their past and to articulate their identity. Nevertheless, we must consider the

---

<sup>10</sup> Marija Ilić, in her study on the oral memory of the Serbs in Szigetcsép (Hungary), explains that some events which do not belong either to the legendary or to the recent past can become part of the cultural memory due to the importance the community assigns to them (Ilić 2010).

fact that these processes of myth creation are influenced by a number of external factors coming from the macro society – among them there is also the academic work of the specialists, whose writings and ideas penetrate quickly into the Bayash environment. Thus, the issue of the moral responsibility of scholars to the target (objective) of their study must be brought to the forefront. It might easily be that the researchers' interest and the pressure of the surrounding communities led the Bayash to want to reconstruct or imagine their past.

## References

- Assmann, Jan. 2005. *Kulturno pamćenje: Pismo, sjećanje i politički identitet u ranim visokim kulturama*. Zenica: Vrijeme.
- Chelcea, Ion. 1944. *Rudarii: Contribuție la o 'enigmă' etnografică*. București: Casa Școalelor.
- Dragun, Maja. 2000. "Podrijetlo, mitologija i vjerovanja Roma." *Društvena istraživanja: časopis za opća društvena pitanja* 9 (2–3), 317–33.
- Gay y Blasco, Paloma. 2001. "We don't know our descent: How the Gitanos of Jarana manage the past." *Journal of the Royal Anthropological Institute* 7, 631–47.
- Ilić, Marija. 2010. "Usmeni diskurs Srba iz Čipa u Mađarskoj: između kolektivnog i individualnog." PhD diss., University of Belgrade.
- Jones, Rhys. 1999. "Foundation legends, *origines gentium*, and senses of ethnic identity: legitimising ideologies in medieval Celtic Britain." *Environment and Planning D: Society and Space* 17 (6), 691–703.
- Leschber, Corinna. 2008. "Romanian-Serbian code-mixing phenomena." In *The Romance Balkans*, edited by Biljana Sikimić and Tijana Ašić, 247–60. Belgrade: The Institute for Balkan Studies.
- Marushiakova, Elena and Vesselin Popov. 1998. "Bear-trainers in Bulgaria (tradition and contemporary situation)." *Ethnologia Bulgarica* 1, 106–16.
- Marushiakova, Elena and Vesselin Popov. 2000. "Myth as Process." In *Scholarship and the Gypsy Struggle. Commitment in Romani Studies*, edited by Thomas Acton, 81–93. Hatfield: University of Hertfordshire Press.
- Mesnil, Marianne and Assia Popova. 1993. "Etranger de tout poil ou comment on désigne l'autre." *Civilisations* 42 (2), 179–98.
- Sala, Gabriel. 2007. *Neamul țiganilor gabori – istorie, mentalități, tradiții*. Cluj-Napoca: Dacia.
- Slavkova, Magdalena. 2008. "Contemporary Labour Migrations of Gypsies from Bulgaria to Spain." In *Dynamics of National Identity and Transnational Identities in the Process of European Integration*, edited by Elena Marushiakova, 189–213. Cambridge Scholars Publishing.

- Sikimić, Biljana, ed. 2005. *Banjaši na Balkanu: Identitet etničke zajednice*. Beograd: Balkanološki institute.
- Sikimić, Biljana. 2008. "Karavlahs in Bosnia and Herzegovina today." In *The Romance Balkans*, edited by Biljana Sikimić and Tijana Ašić, 227–46. Belgrade: The Institute for Balkan Studies.
- Sorescu-Marinković, Annemarie. 2005. "Napolitanci iz Mehovina." In *Banjaši na Balkanu: Identitet etničke zajednice*, edited by Biljana Sikimić, 175–200. Београд: Балканолошки институт.
- Sorescu-Marinković, Annemarie. 2008. "The Bayash in Croatia: Romanian vernaculars in Baranja and Medjmurje." In *The Romance Balkans*, edited by Biljana Sikimić and Tijana Ašić, 173–225. Belgrade: The Institute for Balkan Studies.
- Vansina, Jan. 1985. *Oral Tradition as History*. London: Currey.
- Zerubavel, Eviatar. 2004. *Time Maps: Collective Memory and the Social Shape of the Past*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Zlatanović, Sanja. 2007. "The Roma of Vranje: kurban with five faces." In *Kurban in the Balkans*, edited by Biljana Sikimić and Petko Hristov, 51–86. Belgrade: The Institute for Balkan Studies.

## Анамарија Сореску-Маринковић

### Бањаши – измишљање прошлости, стварање идентитета

*Кључне речи:*

Бањаши су мала етничка заједница са румунским матерњим језиком, која живи на територији Србије, Хрватске, Мађарске, Босне и Херцеговине и Бугарске, а у мањем броју – и у Македонији, Грчкој, Украјини, Словачкој и Словенији. Такође, живе и у другим европским земљама, као што су Немачка, Аустрија, Француска, Шпанија, Португал, Италија и Кипар, у које су стигли као гастарбајтери, легални или илегални мигранти, или као избеглице. Бањаши не говоре ромски, а већина њих је двојезична или вишејезична: активно се служе матерњим језиком, већинским језиком средине у којој живе, а гастарбајтери говоре и језик средине у којој раде. У већини случајева,

*Кључне речи:*

Бањаши, Роми, идентитет, легенде о пореклу, народна етимологија, Балкан

*Бањаша* је термин који користе истраживачи да би означили ову заједницу, мада многи Бањаша сами не знају или не користе овај термин (у Бугарској се користи термин *Рудар*, у Босни – *Каравласи*, у Молдавији – *Лингурари*, у Хрватској – *Бајаша* итд). Због полуномадског начина живота, менталитета и физичких карактеристика, други сматрају Бањаше Ромима, а у неким случајевима се они сами изјашњавају као Роми или Цигани. До скоро су чували традиционално занимање – прераду дрвета, због чега су често називани *кашикарима* или *вретенарима*, иако је ово занимање данас скоро нестало.

Ова студија се заснива на разговорима са Бањашима широм Србије (2003–2008, 150 сати снимљеног аудио-материјала), у три бањашка насеља из Барање и у једном из Међумурја, Хрватска (2006, 20 сати), и у пет насеља у североисточној Бугарској (2008, 20 сати). Током ових антрополошких и лингвистичких истраживања, разговори су вођени углавном са старијим Бањашима, а сви разговори су снимани. Већина разговора је била усмерена ка реконструкцији традиционалне културе, али су такође снимане и дигресије, коментари и слободни разговори учесника. Саговорници су охрабривани да причају о себи и о својој заједници, почевши од идеје да аутобиографски разговори могу да покажу како се саговорници односе према сопственој заједници, сећању и прошлости, како они виде себе саме у односу на друге, како их други виде, и како ово виђење споља утиче на њихов дискурс.

Скоро свака заједница Бањаша има своју етиолошку легенду, коју обично не познају ни друге бањашке заједнице, а ни већинско становништво. Другим речима, Бањаша као целина не функционишу као *мнемоничка заједница*, чим немају јаку заједничку *мнемоничку традицију*. Ове расуте легенде не следе један, општи модел, и иако се могу често срести на терену, знатно се разликују од места до места.

## Бањаша у Србији

У недостатку било каквих докумената који би потврдили њихов долазак у Србију, скоро свака група Бањаша има сопствену етиолошку легенду. Свим овим легендама заједничко је то што се сматра да су, у већини случајева, два или три брата – преци Бањаша („прави хероји колонисти“), и да су у далекој прошлости дошли са Карпата или прешли Дунав. Када желе да нагласе румунско порекло, Бањаша спомињу топониме из Румуније који су се могли сачувати у заједничком памћењу (прави *lieux de memoire*), мада често умећу и разне друге оријентире, као што су Грузија, Русија или Индија, што води до бизарне контаминације хетерогенског географског знања. „Индијска теза“ о пореклу ромског народа, која је била од великог значаја међу самим Ромима, такође је продирала и у бањашку средину, па се део њихових легенди структурише по том моделу. Други начин на који Бањаша граде етиолошке легенде користи народну етимологију којом објашњавају етним групе. Каравласи из Босне – од којих су се многи иселили у јужну Србију – користе

народну етимологију како би везали порекло и рану историју заједнице за Карађорђа и за важне тренутке у српској историји.

## Бањаша у Хрватској

„Идентитетски дискурс“ Бањаша у Барањи често укључује легенде о пореклу које су сличне онима код Бањаша у Србији, имају знатан дијапазон шаблона и варијанти и, у већини случајева, приповедају како су њихови преци дошли из Румуније, или спомињу неки географски репер (град, планину, реку итд.) из ове земље. Међутим, истраживања из Међимурја су показала да Бањаша свој језик не доводе у везу са румунским језиком, нити пак да Румунију наводе као земљу свог порекла. Неки чак нису знали да таква земља постоји. Овакав став може да се објасни чињеницом да данашња Хрватска нема границе са данашњом Румунијом, а места одакле су Бањаша дошли била су тада делови Аустроугарске. Свест о румунском пореклу није постојала код Бањаша, нити она постоји данас.

## Рудари у Бугарској

Рудари у Бугарској сматрају да су „прави Власи“ или „најстарији Румуни“, а према једној од чешћих легенди, Рудари воде порекло из „дрвног краљевства“ на Балкану: после његовог уништења, део њих је прешао Дунав и основао румунски народ, док су њихови прави преци, данашњи Рудари, остали у Бугарској. У неким случајевима Рудари су почели да прибегавају квазиисторијском знању и наивним истраживањима која тврде да су Рудари исто што и данашњи Румуни. Такође, морамо споменути да је 1998. основана политичка партија Рудара – „Родољубје“, чији лидер сматра да термин *Рудари* не потиче од *руде*, него од *рода*, пошто су, према његовом мишљењу, Рудари потомци првих бугарских племена. Такође, део Рудара се декларише као Трачани, док део наглашава своје румунско порекло и сматра да су побегли из Румуније преко Дунава због округлости румунских бољара.

На основу теренске грађе снимљене у неколико бањашких заједница у Србији, Хрватској и Бугарској, ауторка ове студије истражује начин на који саговорници покушавају да створе идентитет и да измишљају или креирају прошлост своје заједнице, користећи етиолошке легенде које комбинују ново и старо историјско или географско знање. Ауторка показује да је конструисање прошлости за Бањаше једнако проблематично као и за било коју другу ромску или не-ромску заједницу на Балкану. Тако, Бањаша морају да „реше“ разне проблеме: већинска популација их сматра Циганима, они говоре румунски, живе у Србији, Хрватској или Бугарској, а Румуни, као и Срби, Хрвати или Бугари, не сматрају их својима. Према томе, када Бањаша траже преферирани идентитет, тај идентитет је идентитет мањине која има виши социјални статус.

Процес измишљања прошлости је нормална етапа у развоју историјског размишљања сваке нације. Иако подаци које пружају бањашке легенде о пореклу често нису валидни у реалној равни, они преживљавају у равни могућности и у свету традиције, зато што чланови бањашке заједнице не сумњају да су они истинити. „Реалност“ коју приче саговорника пружају конструисана је са циљем да им дефинише идентитет и да га брани. Њихове приче могу служити као одличан пример за начин на који функционишу механизми формирања мита у данашњем свету. На основу непотпуних података, успомена, фрагмената усмене историје, митова и легенди о пореклу, старих и нових историјских или географских доказа, Бањашки покушавају да надоместе огроман јаз у својој прошлости и да артикулишу своју историју и идентитет. Ипак, морамо имати на уму да на процесе креирања мита утичу разни спољни фактори из макрозаједнице, међу којима је и научни рад истраживача, чије идеје често продиру у бањашку средину.





**Maria Koumarianou**

Hellenic Open University  
koumarianou@yahoo.com

## **“Nahni wa x fendik”<sup>1</sup> (We and the Others): Negotiation of multiple identities in the Maronite Community of Cyprus**

In this study I will examine the negotiation of multiple identities in the Maronite Community of Cyprus which comprises four villages in the occupied territories (Kormakiti, Asomatos, Karpashia, Agia Marina) and a large number of displaced population in the area of Nicosia, Larnaca and Limassol, and especially the extent to which some identities are negotiable, while others are not.

I will analyze the concept of collective identity in relation to religious and ethnic factors (Maronite, Arab origin vs the Orthodox Cypriots of Greek origin), differences within the community in relation to language (use of a particular Arabic dialect only by the inhabitants of Kormakiti, while other villages speak the Greek-Cypriot dialect) and a deliberate identification with Lebanon through Catholicism and similarities in history.

*Key words:*

Maronites, Cyprus, negotiation of identity, religious identity, linguistic identity, ethnic identity

This paper was prompted by an incident in August 2010, during my fieldwork in Cyprus. As I was walking along the street with a friend, a Maronite lawyer, who was accompanying me to the Nicosia Public Library, I met, quite by chance, a Cypriot lady acquaintance of mine, whom I had not seen for several months. She greeted me and asked me if I was still engaged in research on the Maronites, expressing her surprise that I found anything of interest among these uncivilized «peasants». Needless to say, I was most embarrassed, given that my companion was a Maronite. He then stepped in and asked her politely whether she had actually met any Maronites. Her reply was negative but she added that she had friends who knew some and that generally she had heard unfavorable comments.

---

<sup>1</sup> Part of the title is written in the Cypriot Maronite Arabic dialect of the village Kormakitis in Cyprus.

This incident places yet again the object of Ethnology and Anthropology, the “other”, the “different”, and perhaps even the “exotic (Segalen 1989, Todorov 1989), not only to people who are far away from us and whose way of life has nothing in common with ours, but also within our own society and our own culture (Alexakis 2003, Hustrup 1993). As it can be seen very clearly in the episode cited, in most cases the figure of the Other is prefabricated and associated with behavioral stereotypes, before the encounter or any other approach, and it is no surprise that very often scientific function tries to fit this idea to reality.

This paper is based on fieldwork that began in 2002 and deals with the Maronite Community of Cyprus. This time-depth has given me the opportunity of studying the Maronites’ change in behavior, mentality and attitude regarding certain subjects over the course of ten years. The main reason for these changes is that in this decade the political and the social status quo in Cyprus have changed, primarily due to the freedom of movement across the green line, the rejection of the Annan Plan by the majority of Greek Cypriots, and the stalemate in the attempt to find a solution to the Cyprus Problem.

The study is developed along three axes:

Firstly, we shall examine historicity, that is, the process of constituting the minority through the historical and social contexts (Troubeta 2000).

Secondly, we shall analyze the concept of collective identity in relation to national/ethnic, religious and linguistic factors between the Orthodox Cypriots and the Maronites.

Thirdly, we shall try to pinpoint those elements that enhance more clearly the dynamic of the relationship between ethno-religious identity and political claims, as this is developing on Cyprus today.

## **A) Historical review**

### **▪ The Place and the People**

Cyprus has a population of 818.200, of which the Maronite community consists of approximately 4.800 people, most of whom live in the Maronite neighbourhood of Nicosia, while approximately 100 people remain in enclaves in the occupied territory.

The Maronites of Cyprus consider that they originate from Lebanon and they are Greek-order Catholics in religion. Their Archbishop is elected by the Holy Synod of the Maronite Church, seat of which is in Lebanon. In their liturgy Cypriot Maronites follow the Eastern rite of their Church, they use the Aramaic, Greek and Arabic language (Hadjiroussos 2002, Hill 1972, Koumarianou 2009).

The Maronites are citizens of the Republic of Cyprus and have the same rights and obligations as the rest of the population, except that they are not eligible for election to the Presidency (Koumarianou 2004).

## ▪ Name

The name *Maronites* derives from St Maron, a hermit who died in the early fifth century and was revered by the inhabitants of the wider region of Mount Lebanon, or, according to a different view, from the energetic Bishop and leader John Maron, who zealously supported Monophysitism at the end of the 7<sup>th</sup> century.

However, during the First Crusade the Maronites were forced to submit to the papal authority of the Patriarchate of Antioch (1182) and to accept later (1215) the teaching on the two natures of Christ. In 1736 the latinization of the Maronite Church was completed with the acceptance of the decisions of the Latin Council of Trent (1545–1563) and the Roman catechism, which was translated into Arabic (1786), the acceptance of the filioque in the Credo, the teaching on “transubstantiation”, the use of unleavened bread in the Mass, the Holy Communion of the laity with bread only and not wine (the right of Communion with both bread and wine is exclusive to the clergy), the recognition of the post-Schism (1054) Western councils as ecumenical<sup>2</sup>.

## ▪ The Maronites in Cyprus

The presence of Maronites in Cyprus dates from the eighth century and reached its peak in the twelfth century, under the Lusignan kings, and later with the defeat of the Crusaders in Tripolis in Lebanon, between 1292 and 1307, when they arrived in waves from the area of Mount Lebanon.

This period coincides with the heyday of the Maronites’ presence on Cyprus. The Lusignan rulers granted them many privileges, firstly because they converted to Catholicism and secondly because they helped the Crusaders during the First Crusade.

The start of Ottoman sovereignty over Cyprus (1571) dealt a big blow to the Maronite Community. For the duration of Ottoman rule, the Maronites suffered persecutions and oppression both from the Orthodox Christians and the Muslims. Furthermore, the Orthodox clergy violently seized many of their churches and monastic properties. The Ottomans, in their turn, forced many Christians from both communities to convert to Islam. Numerous Orthodox, Catholics and Maronites became Muslims and were known as *Linovamvakoi* – a name of metaphorical character, a compound of *linari* (flax, linen) and *vamvaki* (cotton) – which refers to their dual identity, at once Christians and Muslims, as well as to the tortures to which they were subjected, in order to make them change their faith (‘the passions of the flax’) (Hill 1952).

In 1878, the Ottomans ceded the administration of the island to the British, while in 1914 Cyprus was annexed to the British Crown and in 1928 was declared officially a British colony. The British authorities were intent on modernizing rather

---

<sup>2</sup> Interview with Father Stephanos Marangos, Archimandrite of the Greek-order Catholic Church, parish of the Holy Trinity, Acharnes (Athens, October 13<sup>th</sup> 2010).

than abolishing the millet system. The establishment of two separate Educational Councils and the introduction of teachers and teaching material from the two mother countries (Greece and Turkey), contributed to the identification of the Greek Cypriot children with the ideals and ambitions of their compatriots in Greece, in parallel with the ambitions of the Turkish Cypriots who considered Turkey their motherland (Loizos 2001). And whereas the 1881 census was taken on the basis of purely religious criteria, the 1946 census was taken on ethno-religious criteria (Turks Muslims and Greeks Orthodox Christians) – a reaction of the British colonial government, which led to the encouragement of the Turkish Cypriots' national consciousness as counterweight to the Greek Cypriots' ambitions for union with Greece (Polat 2002, 98–116).

Thus, the British colonial government conceived at first a bi-religious model of managing the population, which developed into a bi-ethnic model, succored by the awakening of Greek and Turkish national consciousness and underpinned by acts of violence in the territory. The clash between the two different political ambitions led to the London and Zurich accords (1959), a compromise which officially established and legitimized the bi-communal structure.

According to the clauses of the 1960 Constitution, implemented after Cyprus gained her independence, the Maronites, like the other religious groups – Armenians and Latins – had to choose to which of the two communities they would belong, independently of ethnic origin. In 1969 they were recognized officially as a religious group.

Until the time of the Turkish invasion the Maronites lived all together in four villages in the northern part of Cyprus, close to Nicosia: Kormakitis, Assomatos, Agia Marina and Karpasha, and numbered approximately 5.000 persons. Their main occupation was agriculture since around their villages there are sizeable areas of cultivable land. The Turkish invasion in 1974 radically changed their life. By until 2003 the Maronites fell into two categories: the displaced and the enclaved, who are protected under International Law by the Geneva Convention (IV Convention of 1949), the Hague Regulations of 1907, as well as by more general customary international law.<sup>3</sup>

The determination and the courage of the enclaved Maronites, mainly of Kormakitis, who have opted to remain in their homes and in this way to keep alive the presence of an indigenous population in their areas, is an important element, a fact which they will, of course, exploit accordingly after the solution of the Cyprus Problem.

On account of the displacement and the continuous daily contact with the Greek Cypriots, they are being assimilated rapidly by the Greek Cypriot community, mainly through mixed marriages. With their forced displacement they lost the

---

<sup>3</sup> Article 73 of the Hague Regulations guarantees the rights of the enclaved, prohibits the displacement of members and exempts them from military service.

social network and tissue which had enabled them to keep their religion and identity for centuries.

### **Minority and Collective Identity**

The concept of identity is linked essentially with categorizations and classifications of content and container. The main trait of collective identities is always the existence of stereotypes, that is, of real and hypothetical traits that each group has.

The identity construction of the Maronite community in contemporary Cypriot society has been defined by three facts: their adequate population; their opting to belong to the Greek-Cypriot Community in 1963; and their recognition as a religious group in 1969.

Typical of minorities is the promotion of their characteristics and the construction of ideologies upon which the cohesion of the group is structured (Barth 1969, 13–15). These characteristics are transformed into symbolic properties (Bourdieu 1982, 94), which are attributed collectively to the members of the group, attaching to them a particular behavior with regard to its social milieu.

“We Maronites are very hard working. In this respect we differ from all the others. Wherever we go, we’re successful! Also, we’ve got solidarity between us; we help one another, not like the Orthodox who tear out each other’s eyes. And our Church supported us a lot” (Solon, 65 years old).

So, the catalytic factor in constituting the group is not the common characteristics of the social actors, but their opposition to the characteristics of the dominant group. It is these characteristics which give the group its ethnic nature, together with the subjective belief in belonging together, since its members share common historical and contemporary experiences, representations of a common origin as far as their identity is concerned, as well as mutual solidarity, creating an imagined community (Anderson 1991, 6).

### **Ethno-Religious Identity**

According to Smith’s definition, the ethnic group is ‘*a discreet – on the basis of name – population which shares myths of origin, histories and culture, which maintains a relationship with a specific geographical region and is possessed by a sense of solidarity*’ (Smith 1986, 32, Aggelopoulos, 1997).

The approach to the formation of the Maronites’ ethnic identity will be anthropological, that is, an emic approach. The questions posed are: what does their particular identity constitute for the Maronites, what do they consider as their national origin, how do they understand their position in Cypriot society and how do they see their relation with the other ethnic groups in the wider region? We should add here that of significant value for the formation of identity is the process of eth-

nicization (Bukow 1993, 61). The usefulness of the term “ethnicization” lies in the fact that it reflects two levels of formation: a) hetero-ethnicization that results from the way in which the dominant group perceives and presents the said group, b) auto-ethnicization, which refers to the way in which this group defines itself, in reaction to the surrounding social environment. Fundamental principle of the phenomenon is the fact that, as a rule, ethnicization is imposed by the external environment and is adopted by the group itself (Hargreaves 1995, 36).

In 2002, when my involvement with the Maronites commenced, I tried to understand what it means for them to be Maronites. In the interviews I had gathered then, there were two identities which expressed them: Maronite and Cypriot. *‘Only in the last 30 years have I begun to feel I’m Cypriot. Before that I was only a Maronite, because that’s the way they behaved towards me. I mean, for them I was something like a Turk, uncouth, illiterate, something alien to the place. Probably they did not know us, they didn’t know our history. Today, however, we live and work together with them and we marry Orthodox women. Things have changed’* (Giannis, 63 years old).

Today, eight years later and for the needs of this fieldwork, I asked the same question to the same informants. The answer I received was is that they felt they were Maronites and indeed Lebanese Maronites. *‘We are Maronites and we originated from Lebanon. Our ancestors came here hundreds of years ago, but we are of Lebanese origin. Our priests, our saints, our pilgrim shrines, all our history relates to Lebanon.’*

This change in national consciousness in recent years is not fortuitous. In Cypriot society Greekness is identified with Orthodoxy, and whatever does not fall within these bounds is considered alien and potentially hostile. *‘The Orthodox hounded us and they still hound us. You see this church? (the church of St Romanos at Vouni). It was ours and the Orthodox took it by force. There was a dragoman, Hadjigeorgakis Kornesios, who stole our properties and made them his own; he is to blame for everything. He and the Orthodox are to blame for the desertion of our villages. If you look at the old community documents, all the villages here, below the Pentadakylos, were Maronite. Now, there are hardly four that are ours.’* Although this event which the informant describes happened about 250 years ago, the content of this memory shows the existence of two layers within it: one layer consists of hackneyed memories relating to historical data, while the other touches emotionally each individual.

The ethnic identity of the Maronites today includes a particular devotion to Lebanon and denotes, *inter alia*, the subconscious identification of religious and ethnic identity, through identification with one State (Lebanon) and one religious group in that State, with which they consider they share a parallel course and mythology. This is the direction in which the continual cultural exchanges with this country tend, as an effort to strengthen the sentiment of national origin.

The mythology underpinning the Maronites of Cyprus in relation to their homologues in Lebanon can be summarized as follows:

A) The history of the Maronites in Lebanon was shaped in the isolation of the mountains and in the endless struggle with the other religious groups. The writings of their clergy forged the idea of Maronite identity, which is based on Catholicism and concurrence with Rome, on uniqueness and on militancy for survival in relation to the other religious groups (Spagnolo 1971).

B) The Maronites once were and still are a nation whose cradle is Lebanon, and they translated their religious identity into nationality on terms of political legitimacy, unity, action and authority (Moosa 1986, 175).

Thus, the Maronites in Lebanon, given their long-standing ties with West, throughout their history, do not feel they belong to the Arab Muslim world (at least the majority of them). Concurrently, they feel threatened by the assimilative practice of Islam. In the same way, the Maronites in Cyprus feel that their religious and national identity is threatened by the dominant Orthodox ideology. Since their religious singularity gives them a political existence, it acquires in their eyes the value of a symbol (Koumarianou 2010).

So, living in a State that recognizes religious groups, which acquire political representation in Parliament but within which their status appears inferior, the Maronites in Cyprus desire their identification with Lebanon, where the system of government allocates political and institutional power proportionally between the religious groups, and the Prime Minister is always a Maronite (Salibi 2005).

However, the difference is that whereas the Lebanese Maronites have turned towards the West and deny a pan-Arab identity (Hagopian 1989), the Cypriot Maronites, particularly the Arabic-speaking ones, have turned towards their Lebanese homologues, not just towards religion, but also by developing an Arab identity with them. This is something that the political leadership of Cyprus does not want at all, since in popular sentiment the identity "Arab = Muslim" and "Muslim = Turk" holds sway.

The Christophias government, fully aware of the rift being created and the risk that recognizing the Maronites as an ethnic minority entails, has made a significant turn-around in its policy, with the aim of achieving their better incorporation in Cypriot society. Very recently, on 18 January 2011, the President of Lebanon, General Michel Suleiman, visited Cyprus, President Christofias declared his particular respect for the role of the Maronites of Cyprus in Cypriot society. And he went on to say: *'The Maronites of Cyprus are our brothers and sisters, whom our government assists in various ways to preserve their cultural identity'*. At the same time, the President of Lebanon had contacts with leading members of the Maronite community and heard their problems (Mavrohannas 2011).

These recent political changes have reinforced relations between the two sides to an unprecedented degree. In recent years, there has been an upsurge in excursions of organized groups to Lebanon, where the travellers usually stay in monasteries. The founding of association has led to official exchanges between the municipal authorities.

Maronite relations with the *Greek Cypriot* community are characterized by mutual mistrust and very often by highly negative sentiments, as the incident I described at the beginning attests.

“I wonder how you can involve yourself with them. Personally, I can’t stand them. My kid is jobless, while all the Maronites are sitting pretty in civil-service posts. [President] Kliridis supported them a lot. And not only he. They all help them” (Mary, 52 years old, Orthodox).

The negative stance of a large part of the Orthodox population is not without real grounds, since the Maronites have managed to negotiate, through the intervention of the Pope, certain rights and freedoms for those enclaved in the occupied part of the island, which does not hold for the Greek Cypriots of Rizokarpaso<sup>4</sup>. This fact in itself created much ill-feeling in the Greek Cypriot community, which was exacerbated after the announcement of additional rights for the Maronites in the North. Specifically, Maronites wishing to settle permanently in the occupied part of the island are entitled to the necessary papers and identity card from the Turkish Republic of Northern Cyprus (TRNC), so that they may participate fully in the economic and social life of the pseudo-state. Many Maronites have taken advantage of this option and at the same time have received from the Cypriot Government financial aid to resettle (Sotiriou 2011). This tactic further fuelled the climate of mistrust as to what extent the Maronites are or feel themselves to be “Greek Cypriots”, since they used their special religious identity in order to gain greater profit – depending on circumstances – that is to what extent someone can be simultaneously a citizen of the Republic of Cyprus and the TRNC.

Within this climate of mistrust and disparagement, the Maronites promoted the superiority of their faith: Time and again in my presence, when they started discussions about which doctrine is the best, they all ended up saying that Maronitism, and by extension Catholicism, is much more human. Whenever an opposite view was expressed, there were conflicts. This is proof that their religious identity is not negotiable.

“Essentially, we have no differences with the Orthodox, even though they don’t want us. But we accept them in our Church and when our people marry Orthodox we don’t demand that they be baptized as Maronites. But you (addressing me) ask us to change faith and to become Orthodox. But our own religion is much more human. For example, Purgatory, which gives our people the chance to pray and to beseech, so that whatever you’ve done your soul can, in the end, go to Paradise.

---

<sup>4</sup> Since 1998 some significant steps have been made to facilitate the enclaved Maronites and their families. The enclaved are able periodically to visit their families in the free region, and vice versa, whereas for the Greek Cypriots with enclave relatives there was the age limit of 16 year. This restriction does not apply to the Maronites, which after submitting an application and paying a deposit bond are able to visit their relatives. Even the Parliamentary Assembly of the Council of Europe (PACE) in Resolution 1333 (2003) calls for Greek Cypriots living in the north to be granted “at least the same rights as those already allowed to Maronites”.



That's why we go frequently to Lebanon. To beseech the Virgin Charrisa and St Siarbel for our dead ones and also to help us to return to our villages" (Marinos, president of the ecclesiastical committee of Agia Marina, Skylloura).

In my discussions with them, they put the argument of origin to the fore, with the aim of justifying their claims, reversing their minority status to "minority superiority" and supremacy.

In relation to the Turkish Cypriots, the discourse is of those who remained in the occupied north of the island.

"We've survived so many centuries and so many persecutions. We've never forgotten our faith. And those they call 'Linovamvakoi' were in reality Maronites. A large percentage of Turkish Cypriots is made up of these, and that's why they love us and we get on well with them. Whatever happens, we will try to survive. That's why we get on with everybody. It's in our interest" (Ninos, 45 years old)

Later in their discourse they will express the stereotype of the Turkish Cypriot, who is identified with the Turk. *'What is there to be afraid of from them? You've got to have your way, we manage to deal with them and we get along fine with them. The Turk has to be dealt with in a certain way ....'*

At the same time, they consider they have much in common with the Turkish Cypriots and indeed they stress that in the past Turkish Cypriots were Maronites who changed religion. That is why they think the Turkish Cypriots are amicably disposed towards them and very often in mixed villages there are intermarriages between Muslims and Maronites. It is noteworthy that the children born of these unions chose whether they would become Maronites or Muslims. Such incidents show the mind-set of the groups, whose only way of comprehending the differentiation and division is as a process of family division or splitting off from the ethnic group.

## Linguistic Identity

*Part of the Maronite identity is connected with language, as Kormakitis, the main Maronite village, is distinguished by the fact that its people speak a variant of Arabic called Cypriot Maronite Arabic (CMA). The dialect has never been written and it is transmitted orally through everyday conversation.*

According to Alexander Borg, an eminent linguist who studied it, the most intriguing aspect of Cypriot Maronite Arabic (CMA) is that it is a survival of the Medieval Arabic dialects spoken in the urban centres of the Near East, especially Baghdad. This raises questions about the historical links between the urban centres of the Near East and the social upheaval caused by the Crusades.

The fact that CMA is solely the vernacular tongue of Kormakitis village and not of the neighboring villages is very interesting. Kormakitians attribute this fact to their origin from the village of Kour in Lebanon. *'We feel Lebanon is our*

*second native country. I am from Lebanon, from a village called Kour. And from this name comes the contemporary name of our village: 'Kour ma zit', which means, 'we came here but Kour didn't'. This is what our ancestors used to say when they arrived on the island. The memory of the village is so strong that we kept speaking Arabic'.*

At the same time, the dialect has yielded to the impact of the Greek language; Greek vocabulary loans are ubiquitous. The linguistic term “code switching” is used to describe the process whereby speakers change from one language to another, depending on the situation. Parents eager to improve the future social standing of their children do it voluntarily.

Of great importance for the survival of CMA is the Accession Treaty of Cyprus to the European Community, as EC decisions concerning minorities already exist. The Council of Europe has declared CMA as a seriously endangered language, since only a few hundred people still speak and use it and those who do are all over 40 years of age. Furthermore, ever since 1993 CMA also features in the European section of the UNESCO Red Book Report on Endangered Languages.

However, in its Initial Report (2004) the Republic of Cyprus declared only Armenian as a minority language but not CMA, which was excluded and designated as a dialect spoken by relatively few and thus in no need of protection.

Under constant pressures from both the Maronite associations and the Council of Europe, on 17 September 2009 the Ministry of Education and Culture submitted to the Ministerial Council a memorandum relating to the obligations of the Cypriot government regarding recognition of CMA as a minority language.

It is important to stress that recognition of the Maronites as a linguistic minority with regard to Aramaic involves the whole community, because that language is used in church services. In contrast, their official recognition as a linguistic minority with regard to CMA involves only those persons living in or originating from Kormakitis. CMA recognition will be extremely beneficial to Kormakitian landowners whose land has been actively safeguarded by their enclaved relatives. Conversely, this is clearly not the case of many others originating from the other villages, whose property has been stripped and who are understandably more concerned with illegal possession than CMA recognition.

## **Issues of Identity and Political Claims**

According to the Manchester School – Bailey, Epstein, Turner and Gluckman – politics is essentially a struggle between contestants for socially-defined prizes. From that perspective, politics is a constant struggle between groups in a society (Swartz 1966).

The basic disadvantage of ethnic categories lies in the fact that they obscure social conflicts (which are the driving force of constituting groups and minorities) concealed behind ideological symbols.

The goal of the Maronite community is to gain by all means the status of a Minority. Without such status, the rights continue to apply but may become more difficult in practice. For this reason, the Maronites have taken measures and actions of a conscious political character. In order to acquire this status, they try to maintain a *sufficient number of speakers* and to preserve and stress in every possible way their otherness.

Their main claims are: a) protection and promotion of their religious, ethnic and linguistic identity b) participation in the Parliament (the right to vote and to play an active role in parliamentary committees);<sup>5</sup> c) to ensure the right of property ownership and exploitation in the occupied territory; and d) to be allowed to return to their villages and settle under conditions of security.

Perhaps one of the most important legal rights to emerge from this recognition is also the *principle of local self-government* or *local autonomy*. The principle of autonomy states that: *'The participating States make every possible effort to protect and to create conditions that contribute to the defense of the national, linguistic, cultural and religious identity of the minorities, by instituting the appropriate local or autonomous administrative bodies, which will respond to the particular historical and local conjunctures of these minorities and in accordance with the policies of the State'*.<sup>6</sup>

Autonomy of this kind can be applied to issues of local elections, residence, land management, protection of nature and cultural heritage, education, etc. In a word, autonomy is essential for real control in a *defined area*.

The reluctance of the Cypriot government to attribute the status of minority to the Maronite community and to recognize CMA as a language stems from the implications this action may have in the settlement of the Cyprus problem, as it demands mutual agreement and cooperation with the so called "Republic of Northern Cyprus" – a phantom state that seeks legal basis for its existence. For instance, during the discussion on the Annan Plan, among the things to be implemented immediately after the agreement was the return of Maronites to their villages. This is why over 90% of Maronites said "Yes" to the Annan Plan, but when this agreement was rejected, the government accused them of putting their personal benefit above the general public benefit (Chrisostomidis 1997).

## Epilogue

The ascertainment that social groups become aware of their particular identity when they find themselves in inter-relationship with the "Other" (Cohen 1985, 3) has been accepted by Social Anthropology since the late 1960s, when Barth (1969) published his monograph entitled *Ethnic Groups and Boundaries*. The pri-

---

<sup>5</sup> UN Doc. E/CN.4/1992/SR.17, para 19.

<sup>6</sup> Copenhagen Document of the OSCE (Organization for Security and Co-Operation in Europe) Human Dimension, para 35.

mordial traits of an ethnic identity function as symbolic systems which express and conserve the oppositions within the society. Consequently, their value as components of identity can be transmuted easily and negotiated, since it depends on the fluctuations in social rivalry (Balibar 1988, 133).

First of all, the Maronites present a local/territorial identity, which is linked also with localness, and they are distinguished by fragmentation into elemental units, of loyalty and participation, which maintain tense relations of rivalry, competition or negative reciprocity between one another.

Their ethnic identity includes a particular devotion to Lebanon, with which they consider to share a parallel course and mythology. The continual cultural exchanges with this country tend in this direction, in an effort to strengthen the sense of national origin and to promote their case at an international level.

Their relations with the Greek Cypriot community are to a large degree negotiable, particularly in recent years, depending on the political conditions and the community's claims both at State and international level.

The main element of opposition between the two communities is identified at a religious level (Geertz 1968). It is well known that religion can be used successfully as an assimilative force of national/ethnic communities. If they are incorporated in central value systems, they can even legitimize relations of power (Lekkas 1986, 189).

The Maronites have good relations with the Turkish Cypriot community, to the annoyance of the Greek Cypriot community. Namely, the beneficial relation of the emotions, duty and religious solidarity prevails.

One other very important element in claiming their recognition as a *linguistic* minority is the use of the very interesting Arabic dialect of Kormakitis. Linguistic otherness allows one group to stress its difference and at the same time allows it to raise claims and rights on account of the special regime to which it wants to be subject (Mac Donald 1989). In relation to the preservation of both the linguistic and the ethnic otherness, the actions on the part of the Maronites are consciously political in character.

In their discourse and their narrations they present a form of negotiation regarding the language, but not their origin and their religion, which for them are not negotiable.

I conclude with the words of an 84-year-old Maronite who said to me one day: *'The water slowly slowly digs the stone ...'*, meaning that the Maronites' patience and persistence will win in the end.

## Bibliography

Aggelopoulos, Giorgos. 1997. "Ethnic groups and identities." *Synchrone Themata* 63, 18–25.

- Alexakis, El. 1994. "Bilateral descent groups and marital strategies among the Albanian-speaking inhabitants of SE Attica – Lavreotiki (1850–1940)." In *Proceedings of the 5<sup>th</sup> Scientific Conference of SE Attica*, 147–224. Paiania: Society for the Study of SE Attica.
- Alexakis, El. 2003. "Home Anthropology or folklore? A scientific approach." In *The present of the past. History, folklore, social anthropology*, edited by the Society of Modern Greek Culture and General Education, 67–83. Athens: Society of Modern Greek Culture and General Education.
- Alexakis, El. 1995. "The negotiation of multiple identities in the Greek Vlachs of Kefalovryssso (Metzitie) Pogoniou." *Ethnologia* 4, 151–170.
- Anderson, Benedict. 1983. *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- Balibar, Etienne, I. Wallerstein. 1988. *Race, Nation, Classe: les identites ambiguës*. Paris: La Decouverte.
- Barth, Fredrik. 1969. Introduction to *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*, edited by F. Barth, 9–38. Boston: Little, Brown and Company.
- Bourdieu, Pierre. 1982. *Langage et pouvoir symbolique*. Paris: Editions du Seuil.
- Bukow, W.-D., and R. Llaryola, *Mitburger aus der Fremde. Sociogenese ethnischer Minoritäten*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1993.
- Chrysostomidis, Kostas. 1997. *The End of the Beginning: Political Interventions to the Cypriot Problem*. Athens: Kastaniotis.
- Cohen, A.P. 1985. *The Symbolic Construction of Community*. London: Tavistock Publications.
- Geertz, Clifford. 1968. "Religion as a cultural system." In *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, edited by M. Banton, 87–125. London: ASA Monographs, Tavistock Publications.
- George Hill, 1952. *The History of Cyprus*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hadjiroussos, A. 2002. "The Maronite Community of Cyprus," *Cyprus Today*, May–August, 46–53.
- Hagopian, El. 1989. "From Maronite Hegemony to Maronite Militancy: The Creation and Desintegration of Lebanon." *Third World Quarterly* 11, No. 4: 101–117.
- Hargreaves, A.G. 1995. *Immigration, race and ethnicity in contemporary France*. London: Routledge.
- Hustrup, K. 1993. "Anthropology at home. A contradiction of the terms." In *Anthropological theory and Ethnography. Current trends*, edited by D. Gefou-Madianou, 337–364. Athens: Ellinika Grammata.

- Koumarianou, Maria. 2009. "A language at stake: Identity issues and political actions among the Maronite Community in Cyprus." Paper presented at the 1<sup>st</sup> International Conference on *Language Policy and Language Planning in the Mediterranean*, Nicosia, Cyprus, October 17–19.
- Koumarianou, Maria. 2004. "From the religious minority to the political group. The Maronites of Cyprus." *Ethnologia* 10, 99–127.
- Koumarianou, Maria. 2010. "Legends, Lives of Saints and Folk Narratives of the Maronite Church of Cyprus". Paper presented at the Scientific Conference *Folk Culture and artistic discourse (poetry-prose-theater)* of the Academy of Athens, Research Centre for Greek Folklore, Athens, December 8–12.
- Lekkas, Pandelis. 1996. *Nationalistic ideology. Five case studies on historical sociology*. Athens: Katarti.
- Loizos, Peter. 2001. *Unofficial Views. Cyprus: Society and Politics*. Nicosia: Inter-college Press.
- Mavrohannas, Claudios. 2011. "Cyprus – Lebanon: Bridges between Europe and Middle East". *Maronite Press* 19 January.
- McDonald, Maryon. 1989. "We are not French". *Language, Culture and Identity in Brittany*. London and New York: Routledge.
- Moosa, M. 1986. *The Maronites in History*. New York: Syracuse University Press.
- Necati, Polat. 2002. "Self determination, Violence, Modernity: The Case of the Turkish Cypriots." In *The European Union and the Cyprus Conflict: Modern Conflict, Postmodern Union*, edited by Thomas Diez, 98–116. Manchester: Manchester University Press.
- Salibi, Kamal. 2005. *A House of Many Mansions. The History of Lebanon Reconsidered*. London: Tauris.
- Segalen M. ed. 1989. *L'autre et le semblable*. Paris: Presses du CNRS.
- Smith, A.D. 1986. *The Ethnic origins of Nations*. Oxford: Blackwell.
- Sotiriou, Spyros. 2011. "The AKEL close to the Maronites", *O typos ton Maroniton*, April 19.
- Spagnolo, J. P. 1971. "Constitutional Change in Mount Lebanon: 1861–1864.", *Middle Eastern Studies* 1 vol. 7, 25–48.
- Strathern, Mairilyn. 1982. "The Place of Kinship: Kin, Class and Village Status in Almdon Essex." In *Belonging, Identity and Social Organization in British Rural Cultures*, edited by A.P. Cohen, 72–100. Manchester: Manchester University Press.
- Swartz, M., V. Turner, and A.Tuden. 1966. *Political Anthropology*. Chicago: Aldine.

Todorov T. 1989. Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine. Paris: Editions du Seuil.

Troubeta, Sevasti. 2000. "Minorities and ethnic identification." *Ethnographia* 8, 173–219.

## Марија Кумаријану

Хеленски отворени универзитет  
koumariou@yahoo.com

### **“Nahni wa x fendik”<sup>7</sup> (Ми и други): Преговори вишеструких идентитета у маронитској заједници на Кипру**

Овај рад је настао на основу теренских истраживања која су започела 2002. године у маронитској заједници на Кипру. Током 2010. године ауторка је поновила истраживања у овој заједници. Захваљујући временској дистанци, могла је да сагледа промене у понашању, менталитету и вредносним ставовима, које су се одиграле током једне деценије. Главни узрок тих промена у овом временском периоду јесу последице политичких и социјалних промена на Кипру. Наиме, дошло је до слободе кретања преко тзв. *зелене линије*, одбијања Анановог плана од стране већине Грка Кипрана, и застоја у покушају да се пронађе решење кипарског проблема.

Студија се развија у три правца. У првом реду ауторка се бавила испитивањем историчности, тј. процесом стварања мањине у историјском и друштвеном контексту. Затим је у другој фази анализирала концепт колективног идентитета у односу са националним/етничким, религијским и лингвистичким факторима између православних Кипрана и Маронита. У трећем делу ауторка је покушала да укаже на оне елементе који повећавају динамику односа између етно-религијског идентитета и политичких захтева, што је случај на Кипру данас.

Код Маронита је идентитет повезан пре свега са локалношћу, територијом. Они су подељени на мање групе према лојалности и учешћу, у којима постоје напети односи ривалства, надметања или негативног међусобног реципроцитета.

---

<sup>7</sup> Део наслова је записан на кипарском маронитском арапском дијалекту у селу Кормакитис на Кипру.

Маронитски етнички идентитет укључује у себе посебну посвећеност Либану, са којим сматрају да деле паралелни ток и митологију. Сталне културне размене са Либаном имају тежњу да ојачају осећање националне припадности и да промовишу маронитски случај на међународном нивоу.

Маронитске везе са грчком кипарском заједницом могу се разматрати на више нивоа, посебно последњих година, у зависности од политичких услова и од питања заједнице на државном и међународном нивоу. Маронити имају добре односе са турском кипарском заједницом, што изазива незадовољство грчке кипарске заједнице. Може се рећи да преовлађују интересни однос емоција, дужности и религијске солидарности.

Веома важан елемент у постизању њиховог признавања као *језичке* мањине јесте употреба једног веома занимљивог арапског дијалекта. Језичка различитост дозвољава једној групи да истакне своју посебност и истовремено јој омогућава да поставља захтеве и тражи своја права. По питању очувања језичке и етничке различитости, активности једног дела Маронита имају свесно политички карактер.

У маронитском дискурсу и њиховим наративима може се приметити да се о језику може преговарати, али не и о питању њиховог порекла и религије, о којима се не дискутује.

Ауторка закључује рад речима осамдесетчетворогодишње казивачице Марониткиње: „Вода полако, полако круни камен...“, у смислу да ће маронитско стрпљење и истрајност на крају победити.



**Сања Златановић**

Етнографски институт САНУ, Београд  
szlat@eunet.rs

## **Дискурзивно обликовање „других“: српска заједница југоисточног Косова у послератном контексту\***

У општим потезима изложена су теоријско-методолошка полазишта и резултати мултилокалног теренског истраживања српске заједнице југоисточног Косова. Рад представља скраћену верзију знатно обимније студије односа етничког и других облика колективног идентитета српске заједнице југоисточног Косова у послератном контексту.

*Кључне речи:*

Срби, Косово,  
теренско  
истраживање,  
послератни  
контекст, дискурс,  
идентитет,  
идентификација,  
етнички идентитет,  
протекторат

Теренска истраживања српске заједнице југоисточног Косова (дела шире области, познатије као Косовско Поморавље) започела сам 2003. године у оквиру етнолингвистичког пројекта *Истраживања словенских говора на Косову и Метохији*, који је при Институту за српски језик САНУ подржао УНЕСКО. Пројекат је подразумевао снимање аудио материјала на терену Косова и међу интерно расељеним лицима на територији Србије, која су присилном миграцијом напустили Косово 1999. године (у центрима колективног смештаја и међу приватно смештеним лицима). Примарни циљ пројекта био је снимање језичке ситуације у условима мултиетничности и мултиконфесионалности, као и у условима ратних и послератних миграција, а потом и формирање звучног архива. У оквиру наведеног пројекта, истраживање сам започела међу расељеним лицима са подручја југоисточног Косова у Смедереву, а наставила у Врању, међу расељенима који су били у приватном смештају, као и у два избегличка центра у Врањској Бањи. Исте године боравила сам недељу дана у енклави Витина на Косову. Српска заједница југоисточног Косова и проблеми послератног дискурса чинили су ми се занимљивим, вредним, инспира-

---

\* Рад је настао у оквиру пројекта *Мултиетничност, мултикултуралност, миграције – савремени процеси* (бр. 177027), који при Етнографском институту САНУ финансира Министарство просвете и науке Републике Србије.

тивним, научно релевантним и актуелним да њиховом истраживању посветим дужи низ година. Одатле је проистекла и одлука да од краја 2003. године истраживања наставим у оквиру текућих пројеката Етнографског института САНУ.

Наредних година истраживања сам обављала међу расељенима са подручја југоисточног Косова у Врању и Врањској Бањи, а године 2005. – *in situ* у енклави Витина, коју осим истоимене варошице сачињавају и села Врбовац, Грнчар, Бинач, Клокот и Могила. У два наврата посетила сам Летницу, село на граници с Македонијом. Главни део истраживања обављен је 2006. године, када сам на Косово одлазила више пута и остварила већи број теренских дана. Истраживала сам у Гњилану, регионалном центру, као и у селима Шилово, Горње Кусце, Горњи Ливоч, Партеш, Пасјане; посетила сам и село Драганац.<sup>1</sup>

Теренски рад одвијао се на више локалитета: два на простору југоисточног Косова (Гњилане са околином и енклава Витина), затим је обухватио расељена лица са поменутих подручја у Србији (Смедерево – један од градова са највећом концентрацијом људи пореклом из Косовског Поморавља, Врање, Врањска Бања), али и становнике Врања, града у коме већ дужи низ година континуирано обављам истраживања. У Врању је од 1999. године, због близине Косова, тема етнонационалног постала горућа и свеprisутна: у свакодневној конверзацији, графитима, плановима за будућност... Са друге стране, становници југоисточног Косова упућени су на Врање као на најближи већи град у Србији (завршавање административних послова, лечење, куповина, итд); свакодневно између Врања и већег броја селâ Косовског Поморавља саобраћа комби-превоз. Мултилокално теренско истраживање (Marcus, 1995) било је неопходно будући да су поменути локалитети повезани тако да сачињавају целину. Истраживана заједница подељена је на део који је остао на Косову и на део који се преселио у Србију, а заправо је она на оба места у исто време. Да би се разумели шири друштвени процеси и односи у заједници, али и у њеном окружењу, истраживање је било концептирано тако да се сагледају њени различити делови, али и живот и ставови становника Врања са којима њени припадници улазе у различите облике интеракција. Терен је одређен као мрежа локалитета (Hannerz 2003, 21, 25).

Истраживање, у ужем смислу, обављано је у периоду од 2003. до 2006. године. Са појединим саговорницама и саговорницима остала сам у контакту, сусретала сам се са њима у одређеним приликама, они су послом или ради лечења долазили у Врање и Београд, а неки од њих били су моји гости. Истраживану заједницу наставила сам да пратим до данашњих дана.

---

<sup>1</sup> Приложена карта пружа детаљан преглед насеља; дата су сва села југоисточног Косова. Саговорници често потичу из места у којима током истраживања нисам могла да боравим, а они их у исказима помињу (као места порекла, места окупљања у одређеним приликама, места дешавања о којима говоре и сл.).



Определење да истраживање обављам међу припадницима српске заједнице југоисточног Косова произашло је из чињенице да је мој матерњи идиом близак њиховом дијалекатском идиому (призренско-јужноморавски тип у оквиру призренско-тимочке дијалекатске зоне, в. Ивић [1956] 1985), што

ми је омогућило продубљење, изнијансираније разумевање њихових исказа и олакшало приближавање емској перспективи.

Методологија теренског рада била је квалитативног типа, реализована као посматрање са учествовањем. Настојала сам да присуствујем празницима, славама, свадбама и сличним важним догађајима, али и свакодневним интеракцијама у заједници. Интересовале су ме и интеракције заједнице и њеног окружења. У настојању да сложену друштвену реалност "ухватим" расположивим методолошким и аналитичким средствима, комбиновала сам приступе у зависности од ситуације: дубински, неструктурирани интервјуи, неформална конверзација, посматрање са учествовањем, коришћење визуелних извора (фотографије, видео-записи), и др. Процесе идентификације пратила сам како на нивоу дискурзивне тако и на нивоу свакодневне и обредне праксе. Повезивање та два нивоа било је неопходно, будући да се често у истраживањима показује дискрепанца између онога што саговорници говоре и онога што раде. У истраживањима процеса идентификације, наративни извори показују се као недовољни; неопходно је имати у виду како дискурзивне праксе тако и конкретне интеракције у одређеном друштвеном контексту (Ћаро Џмегаћ 2002, 46, 266–267). Због ограниченог броја теренских дана које сам могла да проведем на Косову, те тамо ограничене слободе кретања и других проблема послератног терена, затим због типа пројекта у оквиру којег је 2003. године започето истраживање, као и изабраних теоријско-методолошких концепата, материјал на коме се темељи овај рад (као најавна обимније студија чија је израда у току) превасходно је наративног карактера, а анализа је усмерена на дискурс. Разноликост погледа и гласова унутар заједнице приказује се дужим сегментима транскрибованих исказа, на које је затим примењена *анализа дискурса*, у форми која је прилагођена етнографском истраживању. Иако се фокус хуманистичких наука све више усмерава на дискурс, сâм термин је и даље недовољно јасно дефинисан, разуђен и растегљив. Самим тим анализа дискурса носи дисциплинарни (или интердисциплинарни) предзнак. У раду је дискурс контекстуализован и одређен као облик друштвене праксе, чија је основна јединица – *исказ*.

Теренско истраживање осетљивог и политички оптерећеног контекста поставља у први план етичка питања (Sluka 1995, 285, 292), отварајући проблем вишеструких, често супротстављених одговорности истраживача (Ћаро Џмегаћ 2006, 216). Током рада сам се интересовала за субјективну димензију конфликта и живота под протекторатом, а будући да је моја етничка припадност иста као и код мојих саговорника, посвећено сам улазила у рањиве зоне културне интимности (Hercfeld 1997). Бојазан да би објављивање стечених увида могло да угрози заједницу, тим пре што се ради о мањинској заједници чији је положај осетљивији и који може бити потенцијално угрожен (Prelić 2009, 49–50), прати писање рада. У циљу заштите истраживаних прибегавала сам неким облицима селекције података, али тиме проблем потенцијалне угрожености заједнице свакако није до краја решен. Са друге стране, одговорност према струци и научној заједници којој припадам налагала ми је да покушам да пронађем равнотежу између

супротстављених одговорности и пружим јасну слику, зумирану истраживањем. Како објашњава Јасна Чапо Жмегач, положај истраживача који живи у истом друштву као и истраживани посебно је осетљив, нарочито у ситуацији када објављује радове који обрађују савремену тематику с политичким импликацијама (Сапо Жмегаћ 2006, 229; уп. Nedeljković 2008).

У јуну 1999. године на Косову је успостављен протекторат Уједињених нација. У дискурсу саговорника је протекторат означен као период са атрибутима лиминалности: мучно, неодређено и недефинисано стање, када је човек *ни тамо, ни овде*, и када није у могућности да прави било какве дугорочне планове. У сваком разговору се као главна тема намеће питање праћено доживљајем угрожености и неизвесности: остати на Косову или се преселити у Србију. Оптерећени проблемима послератне свакодневице и ишчекивањем коначног решења статуса Косова, саговорници су повлачили оштру границу у периодизацији: *пре* 1999. и *после* 1999. године, делећи време на „наше“ и „њихово“. Деведесете године прошлог века, када је Косово било под контролом режима из Београда, означене су као „наше време“, док је период након 1999. – „њихово време“ (тј. албанско). Често су говорили да им је тешко, али шта се ту може – „дошло је њихово време“. Некада мултиетничко Косово, од 1999. године насељено је готово искључиво Албанцима. Срби су мањина концентрисана у малим енклавама. Многе друге етничке, верске и лингвистичке групе расељене су или (насилно) асимиловане.

Истраживање је имало за циљ да у ситуацији дубоко измењеног контекста од 1999. године и увођења међународног протектората сагледа однос између етничке и других облика идентификација (религијске, регионалне, локалне, родне) српске заједнице југоисточног Косова. У фокусу је конструкција етничког и других облика колективног идентитета у дискурсу припадника заједнице, која се огледа у многим аспектима, а један од главних је дискурзивно обликовање *других*. На Косову је постојало мноштво значајних *других*, како блиских тако и далеких, као оних који су у исто време могли бити и једно и друго. Идентитетски дискурси о *другом/другима* представљају негатив у односу на који се формирају, обликују и изражавају различити и слојевити дискурси самоидентификације.<sup>2</sup>

Старија етнографска литература, као и истраживања обављана у периоду непосредно пре избијања сукоба, указују на то да Косово има дугу историју коегзистенције и прелажења етничких и верских граница (Duijzings 2000), односно – да подручје Косова у више последњих векова карактеришу мултиетничитет, мултиконфесионалност и мултилингвалност (Младеновић 2004, 245). С обзиром на то да се ради о пограничној области, групе границе

---

<sup>2</sup> Марија Тодорова истражује примену појма *другог* и *другости* у балканским студијама и указује на његову помодност, контраверзност, као и на епистемолошке тешкоће које његова примена носи (Тодорова 2010, 7, 77–90). Она предлаже да „више размишљамо о кретању, флуидности, протоку између оног што је у једном тренутку ‘други’, а у следећем постаје ‘јаство’ и обрнуто“ (*ibid*, 90).

су често флуидне, а идентитети неодређени, амбивалентни и ситуационо условљени (Duijzings 2000, 24). Косово карактеришу израженост регионалних и локалних идентитета и хибридна културна пракса. У последњим деценијама двадесетог века, етничка идентификација постала је релевантнија од других категорија припадности. Етнички идентитет, како показују многобројне студије, добија на значају у нејасним ситуацијама, у периодима промена и криза, када се стварају услови за доживљај угрожених граница (Eriksen [1993] 2002, 99).

У складу са новонасталом ситуацијом, унутар српске заједнице се *други* конструишу на интраетничком и на интеретничком плану. Интраетнички дискурси припадника српске заједнице обликују колонисте („Шопове“ и друге), затим становнике Србије са којима они интензивније долазе у контакт од 1999. године, као и тзв. *Српске Цигане*. Интеретнички дискурс је резервисан за Албанце, Роме, Хрвате из Летнице и околних села, као и за службенике међународне управе (унутар којих, опет, српска заједница опажа мноштво *других*). Спољашња је дефиниција – категоризација – значајна димензија унутрашње дефиниције, оне су међусобно повезане и условљене (Dženkins [1997] 2001, 101). Фокус на спољашњу дефиницију, односно „комшијски дискурс“ (Sikimić 2004, 259, 267–274; Sikimić 2005; уп. Sikimić 2008), омогућава продубљенији увид у динамику процеса друштвеног обликовања идентитета у региону, који карактерише погранични карактер. Током истраживања сам била у могућности да сагледам међугрупе перцепције и одређења само унутар српске заједнице, и то аутохтоног становништва и колониста, као и косовских Срба и оних који живе на територији Србије. Друге групе разматрам кроз призму спољашњих дефиниција припадника српске заједнице. За истраживача или истраживачицу из Србије би етнографско истраживање у албанској заједници било „немогућа мисија“.

Српску заједницу југоисточног Косова сачињавали су они који су себе одређивали као староседеоце и – са друге стране – колонисти. Унутар колониста су постојале друге линије подела (Црногорци, Херцеговци и др.). Од 1912. године и присаједињења Косова Краљевини Србији започео је процес уређења аграрних односа и насељавања становништва. Током Првог светског рата настаје прекид у насељавању, које се наставља после 1918. године у оквиру аграрне реформе, а као облик националне стратегије. На истраживано подручје углавном је било насељавано становништво из југоисточне Србије (из брдско-планинских крајева шире околине Врања), које су староседеоци пејоративно означавали као „Шопове“ (и не баш „праве“ Србе). Са друге стране, колонисти су поједине културне праксе староседелаца опажали као налик албанским. Староседеоци и досељеници, премда истоветни по етничкој припадности, религији, језику и дијалекту, само с различитим локалним говорима, живели су као две ендогамне групе. Колонисти су, с обзиром на то да нису били прихваћени од староседелаца, а под притиском Албанаца у чијим су селима били насељени, већ од шездесетих година двадесетог века почели да напуштају Косово. У време истраживања је на

Косову остао сасвим мали број потомака колониста, и то оних који су ушли у брак са староседеоцима. Дистинктивни идентитети двеју група и даље су задржани, а заснивају се на интерпретацијама локалних и регионалних разлика (Златановић 2004; Zlatanović 2008; Zlatanović 2008a).

Од јуна 1999. године косовски Срби у великом броју напуштају Косово и прелазе у Србију (овај процес је започео знатно раније). Породице које су остале да живе на Косову настоје да се обезбеде куповином некретнина у Србији, па макар то био и најгори комад земље на ободу неког села. Они који су се преселили у Србију описују свој живот као тежак, и то не само због немогућности налажења запослења, већ и због тога што Срби из Србије не показују саосећање за судбину која их је задесила. Разлике у начину живота и систему вредности (изражени традиционализам српске породице са Косова, висок наталитет, дијалекат) доприносе томе да их становници Србије опажају као сличне Албанцима. Овакве квалификације веома повређују косовске Србе, јер су они – како објашњавају – управо због Албанаца напустили своја огњишта. Они себе опажају као чуваре старих српских обичаја и вере. Начин живота у Србији доживљавају као егоистичан, базиран искључиво на личним интересима. Косовске Србе са Албанцима повезују сличности у моделима организовања егзистенције, а са Србима из других региона – језик и православна вера. Због идентитета конструисаног пограничним карактером Косова, они нису прихваћени од косовских Албанаца, али нису прихваћени ни од становника Србије, остајући у процепу: *и тамо и овде и/или ни тамо, ни овде*.<sup>3</sup>

Заједница тзв. *Српских Цигана*<sup>4</sup> у селима Могила и Клокот (енклава Витина) представља парадигматичан пример флексибилности етничког идентитета, његове ситуационе условљености и подложности преговарању. *Српски Цигани* декларишу се као Срби, имају српска имена и презимена, православне су вере, славе крсну славу, говоре српски језик и унутар своје групе, а чак и њихова боја коже не представља етничку границу, јер их и Срби описују као „беле“. Па ипак, граница између њих и Срба, иако све више порозна, опстаје. Од 1999. године, Срби – будући да су остали у мањини – постепено прихватају групу која ради на преобликовању свог идентитета и асимилацији. Један од саговорника каже: „Кад нема Срби, добри су и они“, уз објашњење да их је на прихватање *Српских Цигана* натерала невоља. Иако им у оквиру своје заједнице Срби оспоравају постигнути етнички идентитет, приписујући им и даље идентитет „Цигана“, због непостојања професионалних разлика почињу да се јављају мешовити бракови. У ситуацији енклавске реалности на Косову, етнички идентитет се показује као отворенији за процесе преговарања, више него што је то у неким другим околностима (Златановић 2007, 642–643).

<sup>3</sup> Ситуацију у којој се налазе косовски Срби у Србији разматра и Nedeljković 2008, 50–52.

<sup>4</sup> У овом тексту се термин *Српски Цигани* користи условно, јер се ради о егзониму.

Оквири интраетничког дискурзивног обликовања *другог* указују на то како заједница види себе и на којим елементима конструише различите видове свог идентитета. Иако све поменуте групе (аутохтоно српско становништво на Косову, колонисти, тзв. *Српски Цигани* и становници Србије) деле исту етничку припадност, у спољашњим дефиницијама се она проблематизује и на изврстан начин оспорава. Етнички идентитет представља друштвену конструкцију, али формирану на такав начин да она задобија примордијалне атрибуте; обични људи доживљавају га у есенцијаланом и примордијаланом смислу (Прелић 2003, 279, 281). У спољашњим одређењима припадника наведених група често недостаје примордијална приврженост (осећање заједништва и солидарности, које се темељи на веровању у крвно сродство, заједничко порекло и сл.).

Припадници српске заједнице југоисточног Косова одређују косовске Хрвате, Албанце, Роме, али и представнике међународне администрације (што отвара проблем за нови рад) као *друге* у интернетничким релацијама.

Косовски Хрвати су живели у селима Летница, Шашаре, Врнез и Врнавоколо, у општини Витина. У сложеним предратним околностима 1992. године, нашавши се између двеју сукобљених страна, они су напустили своја села и преселили се у Хрватску. Године 1999. је још једна велика група Хрвата напустила Косово. У време истраживања у Летници их је било у незнатном броју. У дискурсу припадника српске заједнице, Хрвати се одређују као блиски *други*. Становници српских села Грнчар и Врбовац били су на много начина везани за Летницу и за Хрвате, које су називали и које и данас доследно називају *Латинима* и *Латинкама*. Хрвати и Срби су били у веома добрим односима: међусобно су се ословљавали са *побратиме* и *побратимке*, помагали су се и посећивали о славама (Хрвати су такође славили крну славу). Католичка црква у Летници је 15. августа сваке године, на дан Узнесења Маријиног, била један од примера превазилажења етничких и верских граница и мешовитих ходочашћа на Косову (Duijzings 2000). Усмереност Срба према летничкој цркви била је веома изражена, и то не само на дан празника. Религијске границе су прекорачиване прихватањем светилишта другачијег верског предзнака, али су групне границе *ми / они* остајале. Опозиција *ми/они* огледала се на нивоу свакодневице, у односима које су одликовали поштовање и поверење, али и дистанца. Мешовитих бракова готово да није било, јер родитељи и на једној и на другој страни то нису одобравали због разлике у вери (између Хрвата и Албанаца католика биле су дозвољене брачне везе). Дискурс припадника српске заједнице у енклави карактерише носталгија, као и проблематизовање религијског идентитета. Прича о Летници пробија данашње строго фиксиране и контролисане етничке и верске границе (Златановић 2008).

У дискурсу припадника заједнице обухваћене истраживањем, Албанци заузимају широку скалу: од изразито негативних одређења и снажног доживљаја угрожености 2003. у енклави Витина до елемената носталгије 2006. године у околини Гњилана. Дискурс о Албанцима разликује се у зависности од тога да ли саговорници живе или су живели у етнички



хомогеним или мешовитим селима, у граду или на селу, од њихових година и сл. Искуство живљења у етнички мешовитој средини омогућава боље познавање и разумевање албанске заједнице, њеног начина живота и говорног језика. Дискурс о Албанцима је вишеслојан и вишезначан, разликује се од саговорника до саговорника. И у дискурсу једног истог саговорника запажају се варијације и слојевитост у одређењима. Са друге стране, дискурзивно обликовање зависи и од тога о којој групи Албанаца је реч – о католицима у околини Витине или о муслиманима, затим – о старим комшијама и пријатељима које саговорници одређују као староседеоце, или пак о онима о којима причају да су „сишли са планина“ или „дошли ко зна одакле“ и покуповали, отели, или уништили српске куће и имовину. У Србији су Албанци означени као крајња *другост*. На подручју Косовског Поморавља, дискурс српске заједнице је променљив и амбивалентан, али Албанци свакако представљају значајне *друге*; у зависности од случаја до случаја, они су блиски или даљи *други*.

Роми представљају далеке *друге*. Док о *Српским Циганима* говоре употребљавајући присвојну заменицу *наши*, Роме помињу с дистанцом, тек да би дали некакав одговор на моје питање.

Српска заједница југоисточног Косова пролази кроз драматичне промене, које се у огледају у идентитетским дискурсима, овде изложеним у скраћеној и поједностављеној верзији, без транскрибованих исказа саговорника. У послератном контексту, радикално промењеном етничком и социјалном пејзажу, у оквиру српске заједнице отварају се процеси артикулације и реартикулације идентитета, и проблематизују се његови различити облици. Дискурс о *другом/другима* представља део ширег идентитетског дискурзивног комплекса.

## Литература:

- Duijzings, Ger. 2000. *Religion and the Politics of Identity in Kosovo*. London: Hurst & Company.
- Eriksen, Thomas Hylland. [1993] 2002. *Ethnicity and Nationalism*. London: Pluto Press.
- Златановић, Сања. 2004. 'Шопови' у *Косовском Поморављу*. У: Скривене мањине на Балкану, ур. Биљана Сикимић, 83–93. Београд: Балканолошки институт САНУ, Посебна издања 82.
- Златановић, Сања. 2007. *Преговарање о идентитету: Роми који то и јесу и нису*. У: Положај националних мањина у Србији, ур. Војислав Становчић, 639–647. Београд: Одељење друштвених наука САНУ, књ. 30, Међуодељењски одбор за проучавање националних мањина и људских права САНУ.

- Zlatanović, Sanja. 2008. *Power of Categorization: Natives and Incomers in Southeastern Kosovo*. Bulletin of the Institute of Ethnography SASA LVI/2: 133–147. (Belgrade)
- Zlatanović, Sanja. 2008a. *Starosedeooci i doseljenici: međugrupne percepcije u posleratnom diskursu*. U: Savremena kultura Srba na Kosovu i Metohiji, ur. Saša Nedeljković, 109–126. Kruševac: Baštinik.
- Златановић, Сања. 2008. *Летница: слика превазилажења религијских граница и њени остаци*. У: Слике културе некад и сад, ур. Зорица Дивац, 179–191. Београд: Зборник Етнографског института САНУ 24.
- Ивић, Павле. [1956] 1985. Дијалектологија српскохрватског језика: увод у штокавско наречје. Нови Сад: Матица српска.
- Marcus, George E. 1995. Ethnography in/on the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography, Annual Review of Anthropology 24: 95–117.
- Младеновић, Радивоје 2004. *Словенска лингвистичка припадност, конфесионална припадност и етнички трансфер у светлу скривених мањина на југозападу Косова и Метохије*. У: Скривене мањине на Балкану, ур. Биљана Сикимић, 245–258. Београд: Балканолошки институт САНУ, Посебна издања 82.
- Nedeljković, Saša. 2008. *Problemi primene antropologije: antropološko istraživanje savremene kulture na KiM*. U: Savremena kultura Srba na Kosovu i Metohiji, ur. Saša Nedeljković, 19–73. Kruševac: Baštinik.
- Прелић, Младена. 2003. *Етнички идентитет: проблеми теоријског одређења*. У: Традиционално и савремено у култури Срба, ур. Драгана Радојичић, 275–285. Београд: Етнографски институт САНУ, Посебна издања 49.
- Prelić, Mladena. 2009. *Istraživanje etničkih manjina: lična iskustva i dileme*. Antropologija 9, 41–54. (Beograd)
- Sikimić, Biljana. 2004. *Etnolingvistička istraživanja skrivenih manjina – mogućnosti i ograničenja: Čerkezi na Kosovu*. U: Skrivene manjine na Balkanu. ur. Biljana Sikimić, 259–281. Beograd: Balkanološki institut SANU, Posebna izdanja 82.
- Sikimić, Biljana. 2005. *Metafora praznog prostora: Čerkezi na Kosovu*. Slavia Meridionalis 5: 165–180. (Warszawa)
- Sikimić, Biljana. 2008. *The Priluzje Enclave: A Construction of Local Identity*. Two Homelands: Migration Studies 27, 45–66. (Ljubljana)
- Sluka, Jeffrey A. 1995. *Reflections on Managing Danger in Fieldwork: Dangerous Anthropology in Belfast*. In: Fieldwork under Fire: Contemporary Studies of Violence and Survival, edited by Carolyn Nordstrom, Antonius C. G. M. Robben, 276–294. Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press.

- Todorova, Marija. 2010. *Dizanje prošlosti u vazduh: ogledi o Balkanu i Istočnoj Evropi*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Hannerz, Ulf. 2003. *Several Sites in One*. In: *Globalisation: Studies in Anthropology*, edited by Thomas Hylland Eriksen, 18–38. London-Sterling, Virginia: Pluto Press.
- Herzfeld, Michael. 1997. *Cultural Intimacy: Social Poetics in the Nation-State*. New York: Routledge.
- Čapo Žmegač, Jasna. 2002. *Srijemski Hrvati: etnološka studija migracije, identifikacije i interakcije*. Zagreb: Durieux.
- Čapo Žmegač, Jasna. 2006. *Etnolog i njegove publike: o restituciji etnografskih istraživanja*. U: *Etnologija bliskoga: Poetika i politika suvremenih terenskih istraživanja*, ur. Jasna Čapo Žmegač, Valentina Gulin Zrnić, Goran Pavel Šantek, 213–235. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku, Naklada Jasenski i Turk.
- Dženkins, Ričard. [1997] 2001. *Etnicitet u novom ključu: argumenti i ispitivanja*. Beograd: Biblioteka XX vek.

## Sanja Zlatanović

Institute of Ethnography SASA, Belgrade  
szlat@eunet.rs

# Discursive Construction of "Others": The Serbian Community in Southeast Kosovo in the Post-War Context \*

This paper briefly discusses method and theory and results of multi-sited field research of the Serbian community in southeast Kosovo. The paper represents a reduced version of much larger study, to follow subsequently, on relation between ethnic and other forms of collective identity of the Serbian community in southeast Kosovo in the post-war context.

### *Key words:*

Serbs, Kosovo, field research, the post-war context, discourse, identity, identification, ethnic identity, protectorate

I started my field research of the Serbian community in southeast Kosovo (a part of the larger area known as Kosovo Pomoravlje) in 2003, as a part of ethno-linguistic project *Research on Slavic languages in Kosovo and Metohia* run by Institute of Serbian Language SASA, supported by UNESCO. The project assumed recording of audio- material in Kosovo and among internally displaced people in Serbia who, by a forced migration, left Kosovo in 1999 (in collective centers and private accommodation). The primary goal of the project was to record language situation in multi-ethnic and multi-confessional environment, and war and post-war migrations and later on to create a sound archive. Within this project, I have set up my research among the displaced people from southeast Kosovo in Smederevo and in Vranje, and later on among two collective centers in Vranjska Banja. In the same year, I spent a week in Vitina enclave in Kosovo. The Serbian community of the southeast Kosovo and problems associated with the post-war discourse appeared me to as interesting, valid, inspirational and scientifically relevant and important hence I decided to dedicate the next several years to studies about these issues. Consequently, from the end of 2003, I have continued my re-

---

\*The article is part of research conducted within the framework of the project *Multiethnicity, multiculturalism, migrations – contemporary processes*, no. 177027, financed by the Ministry of Education and Science of the Republic of Serbia.

search on these topics within the existing projects of Institute of Ethnography, SASA.

In the next several years, I performed my research among the displaced from southeast Kosovo area in Vranje and Vranjska Banja. Also, in 2005 *in situ* at Vitina enclave, which also included the villages of Vrbovac, Grnčar, Binač, Klokot and Mogila. I visited Letnica, a village on the border with Macedonia, twice. The major part of the research was performed in 2006, when I visited Kosovo several times. I have researched Gnjilane regional centre, as well as the villages of Šilovo, Gornje Kusce, Gornji Livoč, Parteš, Pašjane, and I have visited Draganac village.<sup>1</sup>

The fieldwork was performed in several localities: two in southeast Kosovo (Gnjilane and the surroundings and Vitina enclave), the displaced individuals in Serbia (Smederevo, a city with the greatest concentration of people originated in Kosovo\_Pomoravlje, then in Vranje, and Vranjska Banja), but also the inhabitants of Vranje, the city where I have been doing my research for many consecutive years. Since 1999, due to the proximity of Kosovo, the subject of ethno-nationality has become a hot and omnipresent topic for Vranje: in everyday conversations, graffiti, plans for future... In addition, the inhabitants of southeast Kosovo gravitate towards Vranje since it's the closest bigger city in Serbia (administrative errands, medical procedures, shopping...); van-transport is available on a daily basis between Vranje and the majority of villages in Kosovo Pomoravlje. Multi-sited field research (Marcus, 1995) was needed since the mentioned locations are connected in such a way they make a unit. The research community is scattered, one part remained in Kosovo and the other migrated to Serbia, while in reality the community is present in both places at the same time. In order to understand better the general social processes and relations within the community and its surroundings, it was necessary to structure the research so that each diverse part of the community would be covered as well as lives and attitudes of Vranje inhabitants since they interact in various ways. The field localities were set as a network of localities (Hannerz 2003, 21, 25).

The time span of the research covered the period 2003–2006. I have maintained contact with several of my informants though, which allowed me to meet them at various later occasions in both Vranje and Belgrade, when they attended medical treatments or errands, and some of them have been my guests. I still do a follow up of the researched group.

I decided to study the members of the Serbian community in southeast Kosovo partially due to the fact that my native language idiom is close to their idiom (Prizren-south Morava type within Prizren-Timok dialect zone, see Ivić [1956]

---

<sup>1</sup> The attached map allows a detailed view of the settlements in southeast Kosovo. The informants were mostly born in places I was unable to visit during the research but they mention those places in their accounts (as a place of nativity, gathering place on certain occasions, event places and so on).

1985) hence this allowed a deeper understanding of their accounts and facilitated emic perspective.



Methodology of my research was of qualitative nature, realized as observance with participation. I have tried to attend holiday celebrations, saint's day festivities, weddings and similar important events but also everyday interactions within the community. I was also interested in the interaction of the community and its surroundings. In my efforts to understand the complex social reality, using available methodological and analytical means, I have mixed approaches depending on a given situation: in depth, unstructured interviews, informal conversations, observance with participation, use of visual sources (photographs, video-recording) and so on. Identification processes were studied at the levels of discourse, ritual and everyday practice. Linking these levels was required since research often shows a discrepancy between what the informants say and what they actually do. In identifying the processes of research, narrative sources appear as insufficient; therefore, it is necessary to account for discourse practices as well as for actual interactions within particular social context (Čapo Žmegač 2002, 46, 266–267). Due to the limited number of days of fieldwork in Kosovo, limited freedom of movement and other problems associated with the post-war fieldwork, then additionally because of the type of project from 2003, as well as chosen method and theory concepts, the material I based this paper on (as an announcement of a larger study), is mostly of narrative character while analysis is directed towards discourse. Diversity of attitudes and voices within the community are presented in longer segments of the transcribed accounts and conversations, analyzed later on by *discourse analysis*, in a form adjusted to ethnographic research. Albeit the focus of humanistic sciences is increasingly becoming directed to discourse, the term itself is still unclear, jagged and dilatable. Thus, an analysis of discourse carries a discipline's sign mark. In this paper, the discourse is contextualized and determined as a form of societal practice, with account being a basic unit.

Field research of sensitive and politically burdened context places in the forefront ethical issues (Sluka 1995, 285, 282), creating at the same time a problem of multiple, often opposed responsibilities for the researcher (Čapo Žmegač 2006, 216). During my fieldwork, I was interested in a subjective dimension of the conflict and life under protectorate, and given that my ethnicity is the same as of the researched, I devotedly inquired about soft spots of cultural intimacy (Herzfeld 1997). All the time, even during the paper creation, I was aware that public announcement of the acquired insights could jeopardize the community, especially so being a minority one with a sensitive status which could become easily even more vulnerable (Prelić 2009, 49–50). In order to protect my informants, I tried to be selective regarding the data, but this of course didn't help the community become less vulnerable. In addition, the responsibility towards the profession and the scientific community I belong to, obliged me to persevere in an effort to attain a balance between the opposed responsibilities and to provide a clear image zoomed by the research. As argued by Jasna Čapo Žmegač (2006, 229), the status of researcher living in the same society as the researched is particularly delicate, more so in situations when the researcher publishes papers dealing with contemporary subjects with political implications (cf. Nedeljković 2008).

In June 1999, United Nations established a protectorate in Kosovo. In the informants discourse, the protectorate is marked as a period with liminal attributes: a difficult, undefined and unspecified state, when a person is *neither there nor here*, incapable of making any long term plans. In every conversation, the main theme became the question accompanied by a personal feeling of vulnerability: to stay in Kosovo or to move to Serbia. Burdened by the post-war everyday life troubles and expecting the final solution of Kosovo status, the informants drew a sharp line in chronology: pre – 1999 and post – 1999, dividing so the time into “our” and “their”. Generally, the 1990’s, when Kosovo was under control of the Belgrade regime, are marked as “our time”, while the period after 1999 – as “their time” (that is, Albanian). Previously multi-ethnic Kosovo from 1999 becomes inhabited by Albanians exclusively. The Serbs are a minority, concentrated in small enclaves. Many other ethnic, religious and linguistic groups are displaced or (forcefully) assimilated.

In a situation of deeply changed context from 1999 and the introduction of international protectorate, the research was aimed at revealing the relationship between ethnic and other forms of identifications (religious, regional, local, gender etc.) within the Serbian community in southeast Kosovo. The focus was placed on ethnic and other collective identities constructions within the discourse of the community, seen in many aspects but most significantly, in discursive creation of *others*. Kosovo was populated by many significant *others*, close or distant, as well as by those who could at the same time, be affiliated with both categories. Identity discourses about *other/others* represent a negative in regards to formation, shaping and expressions of various and leveled discourses of self-identification.<sup>2</sup>

Older ethnographic literature and research carried out in the period immediately prior to the outbreak of the conflict point out that Kosovo has had a long history of co-existences and overcoming of ethnic and religious boundaries (Duijzingis 2000), that is, in the past few centuries, the Kosovo area was multiethnic, multi confessional and multilingual (Mladenović 2004, 245). Considering its frontier position, groups boundaries are often fluid and identities uncertain, ambivalent and situational (Duijzingis 2000, 24). Kosovo is characterized by pronounced regional and local identities and hybrid cultural practice. In the last decades of 20<sup>th</sup> century, ethnic identification has become more relevant than the other categories of membership. Ethnic identity, as shown by numerous studies, becomes even more important in times of crisis and changes, in uncertain periods and situations subserving a creation of vulnerable, endangered borders (Eriksen [1993] 2002, 99).

In accordance with the new situation, within the Serbian community, *others* are being constructed on intra- and inter-ethnic levels. Intra-ethnic discourses of the Serbian community members shape the colonists, so-called Šops [Shops], then inhabitants of Serbia with whom they have intensified the contact from 1999, as

---

<sup>2</sup> Maria Todorova discusses application of *other* and *otherness* in the Balkans studies and points out to the expression of fashionable usage, controversial and epistemological difficulties in the application (Todorova 2010, 7, 77–90). She suggests we should think more about movement, fluidity, flow among what in a moment appear as “other” and in the next becomes “self” and *vice versa* (ibid, 90).



well as so-called *Serbian Gypsies*. Inter-ethnic discourse is reserved for Albanians, Roma, Croatians from Letnica and surrounding villages, as well as for officers of international administration (within which the Serbian community diversifies numerous *others*). An external definition, categorization is an important dimension of the inner definition; they are mutually connected and dependent (Dženkins [1997] 2001, 101). Focusing on external definition, that is, on “neighboring discourse” (Sikimić 2004, 259, 267–274; Sikimić 2005; cf. Sikimić 2008) allows a deeper insight into process dynamic of social shaping of identity in the region characterized by a borderline position. During the research, I was able to perceive inter-group perceptions and determinations only within the Serbian community, among old inhabitants and colonists, Kosovo Serbs and those living on the territory of Serbia. I discuss other groups only through a perspective of external definitions of the members of Serbian community. For a researcher from Serbia, a research in the Albanian community would be a “mission impossible”.

The Serbian community in southeast Kosovo was made out of those who determined themselves as autochthonous population, and on the other side – also colonists. Within the colonists, there were other lines of division (Montenegrins, Herzegovinians, etc). From 1912, and after Kosovo incorporation into Kingdom of Serbia, processes of agrarian reforms and population settling had started. During World War I, there was a cessation of the process of settling, but it was continued after 1918 along with agrarian reform as a means of national strategy. The researched area was mostly settled by population of southeast Serbia (from the mountain areas around Vranje), pejoratively denoted by the old inhabitants as “Šops” (and not so “real” Serbs). On the other hand, the colonists had perceived certain cultural practices of the old inhabitants as similar to Albanian. The old inhabitants and colonists, albeit equal regarding ethnicity, religion, language and dialect but with a different local speech, had lived as two endogamous groups. The colonists, considering the fact that they were not accepted by the old inhabitants, and under the pressure of Albanians in whose villages they were settled, started leaving Kosovo ever since 1960’s. At the time of our research, only a small number of colonist descendants who had married into the older inhabitants remained. Distinctive identities of the two groups still remain intact, being based on interpretations of local and regional differences (Zlatanović 2004; Zlatanović 2008; Zlatanović 2008a).

From June 1999, a lot of the Serbs from Kosovo moved to Serbia, in a process that had begun considerably earlier. The families that stayed in Kosovo were trying to secure themselves by buying real estate in Serbia, even not valuable lots were considered. Those who moved to Serbia, describe their lives as difficult not only due to lack of employment possibilities but also because the Serbs from Serbia show lack of empathy for their respective destiny. Differences in lifestyle and system of values (pronounced traditionalism of the Serbian family from Kosovo, high fertility, dialect) contribute to the fact that the inhabitants of Serbia view them as similar to Albanians. The Kosovo Serbs feel hurt by this characterization since they – as argued – have run away from Albanians. They perceive themselves as guardians of the Serbian customs and religion. The Serbian way of life is experienced as egoistic, based exclusively on personal interests. The Serbs from Kosovo

and Albanians are similar in ways they organize their lives, while language and Orthodox Christianity are what the Serbs from Kosovo and Serbs from other regions have in common. Due to the identity constructed along the lines of the frontier position of Kosovo, they are not accepted by the Kosovo Albanians as much as they are not accepted by the inhabitants of Serbia. They, hence, remain in a gap: *both there and here* and/or *neither there nor here*.<sup>3</sup>

The community of the so-called *Serbian Gypsies*,<sup>4</sup> in Mogila and Klokot villages (in Vitina enclave) is a paradigmatic example of ethnic identity flexibility, its situational dependence and proneness to negotiation. The *Serbian Gypsies* declare themselves as Serbs, they have Serbian first and last names, they are Orthodox, celebrate Saint Patron's day, speak Serbian language even within the group, and even their skin color does not represent an ethnic boundary since the Serbs describe them as "white". Nevertheless, the border between this group and the Serbs remains, even though it is a porous one. Ever since 1999, the Serbs, being a minority, started gradually accepting the fact that the group was working on its assimilation and identity transformation. An informant argued: "When there are no Serbs around, they are good enough", additionally explaining troubled times forced him to accept the *Serbian Gypsies*. Albeit that within the Serbian community, the *Serbian Gypsies* are still denied their identity, and still remain associated with "Gypsy" identity, thanks to the same confession there are even some mixed marriages. In the enclave everyday reality, ethnic identity appears more open to negotiation processes than it is the case in some other areas (Zlatanović 2007, 642–643).

The framework of intra-ethnic discursive creation of *other* points out to how the community perceives itself and based on which elements it constructs its different identities diverse ways of the identity. Even though all the mentioned groups (autochthonous Serbian population in Kosovo, the colonists, so-called *Serbian Gypsies* and inhabitants of Serbia) share the same ethnic membership, in their external definition, the membership is questioned and in some ways, denied. Ethnic identity represents a social construction but formed in such a way that it acquires primordial attributes, ordinary people experience it in essential and primordial sense (Prelić 2003, 279, 281). The external determination of the members of mentioned groups frequently lack primordial devotion (a sense of communion and solidarity, based on blood relatedness belief, common background etc.).

The members of Serbian community in southeast Kosovo in inter-ethnic relations determine as *others* members of Kosovo Croats, Albanians, Roma but also representatives of international administration (which itself is a subject for a whole new study).

The Kosovo Croats lived in the villages of Letnica, Šašare, Vrnez and Vrnavokolo in Vitina municipality. In the complex, pre-war circumstances in 1992, finding themselves between two antagonistic sides, they began to leave their villag-

---

<sup>3</sup> The situation of the Kosovo Serbs in Serbia is discussed also by Nedeljković 2008, 50–52.

<sup>4</sup> The term *Serbian Gypsies* is used throughout this article conditionally, since it is an exonym.

es and flee for Croatia. In 1999, another large group of Croatians left Kosovo. At the time of my research, they were very few in numbers in Letnica village. In the discourse of the Serbian community members, Croatians are seen as close *others*. The inhabitants of the Serbian villages Grnčar and Vrbovac were in many ways associated with Letnica and the Croatians, called in the past as well as today, the *Latinos*. The Croatians and Serbs were in very good relations: they mutually addressed each other with kin terms (sister, brother), helped and attended Saint Patron's days (the Croatians also celebrated Saint Patron's day). The Catholic church in Letnica, on August 15<sup>th</sup> each year, on the day of the Assumption of Mary, was an example showing an overcome of ethnic and religious boundaries and mixed pilgrims in Kosovo (Duijzings 2000). Gravitation of the Serbs toward the church in Letnica was emphasized also in times other than this holiday. Religious boundaries were crossed-over by accepting the temple with a different religious token, but the group boundaries of *we/they* remained. The opposition *we/they* reflected in everyday life, in relationships characterized by trust and respect but also a distance. Mixed marriages were almost non-existent since the parents from both side were against it due to the religious difference (marriages between Albanians Catholic and Croatians Catholic were allowed). The discourse of the Serbian community in the enclave is colored with nostalgia and issues regarding religious identity. Story about Letnica crosses over strongly fixed and controlled ethnic and religious boundaries (Zlatanović 2008).

In discourse of the members included in the research, the Albanians show a wide range of sentiments: from extremely negative determinations to the strong feeling of vulnerability in 2003 in Vitina, to nostalgia in 2006 in the Gnjilane surroundings. Discourse on Albanians differs depending on the fact whether they have lived in ethnic mixed villages or not, in urban or rural areas, age etc. The experience of living in mixed environment allows a better understanding of the Albanian community, their way of life and spoken language. Discourse on Albanians is multilayered and complex, differing from informant to informant, while the account of one and the same informant often varies having many layers in determinations. On the other hand, the discursive construction depends on Albanian group membership too- whether one belongs to the Catholics in Vitina and surroundings or to Muslims, to old neighbors and friends to "the natives", or newcomers, who have "come down from the mountains or arrived from who knows where" and bought off, stole and destroyed Serbian homes and property. In Serbia, Albanians are marked as the most distant *others*. In Kosovo Pomoravlje area the discourse of the Serbian community is changeable and ambivalent, but Albanians surely represent significant *others*, and depending on a particular case, they are perceived as closer or distant *others*.

The Roma represent distant *others*. And while informants talk about the *Serbian Gypsies* using possessive pronoun "our", Roma are mentioned with a distance, only to answer to my question.

The Serbian community of southeast Kosovo is going through dramatic changes seen in identity discourses presented briefly here without transcribed accounts of my informants. In the post-war context, in radically changeable ethnic and

social milieu, within the Serbian community several processes of articulation and re-articulation of identity are being open. A discourse about the *other/others* represents a part of the wider discourse-identity complex.

## Literature

- Čapo Žmegač, Jasna. 2002. *Srijemski Hrvati: etnološka studija migracije, identifikacije i interakcije*. Zagreb: Durieux.
- Čapo Žmegač, Jasna. 2006. *Etnolog i njegove publike: o restituciji etnografskih istraživanja*. U: *Etnologija bliskoga: Poetika i politika suvremenih terenskih istraživanja*, ur. Jasna Čapo Žmegač, Valentina Gulin Zrnić, Goran Pavel Šantek, 213–235. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku, Naklada Jasenski i Turk.
- Duijzings, Ger. 2000. *Religion and the Politics of Identity in Kosovo*. London: Hurst & Company.
- Dženkins, Ričard. [1997] 2001. *Etnicitet u novom ključu: argumenti i ispitivanja*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Eriksen, Thomas Hylland. [1993] 2002. *Ethnicity and Nationalism*. London: Pluto Press.
- Hannerz, Ulf. 2003. *Several Sites in One*. In: *Globalisation: Studies in Anthropology*, edited by Thomas Hylland Eriksen, 18–38. London-Sterling, Virginia: Pluto Press.
- Herzfeld, Michael. 1997. *Cultural Intimacy: Social Poetics in the Nation-State*. New York: Routledge.
- Ivić, Pavle. [1956] 1985. *Dijalektologija srpskohrvatskog jezika: uvod u štokavsko narečje*. Novi Sad: Matica srpska.
- Marcus, George E. 1995. *Ethnography in/on the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography*, *Annual Review of Anthropology* 24, 95–117.
- Mladenović, Radivoje 2004. *Slovenska lingvistička pripadnost, konfesionalna pripadnost i etnički transfer u svetlu skrivenih manjina na jugozapadu Kosova i Metohije*. U: *Skrivene manjine na Balkanu*, eds. Biljana Sikimić, 245–258. Beograd: Balkanološki institut SANU, Posebna izdanja 82.
- Nedeljković, Saša. 2008. *Problemi primene antropologije: antropološko istraživanje savremene kulture na KiM*. In: *Savremena kultura Srba na Kosovu i Metohiji*, ur. Saša Nedeljković, 19–73. Kruševac: Baštinik.
- Prelić, Mladena. 2003. *Etnički identitet: problemi teorijskog određenja*. U: *Tradicionalno i savremeno u kulturi Srba*, eds. Dragana Radojičić, 275–285. Beograd: Etnografski institut SANU, Posebna izdanja 49.
- Prelić, Mladena. 2009. *Istraživanje etničkih manjina: lična iskustva i dileme*. *Antropologija* 9, 41–54. (Beograd)

- Sikimić, Biljana. 2004. *Etnolingvistička istraživanja skrivenih manjina – mogućnosti i ograničenja: Čerkezi na Kosovu*. U: *Skrivene manjine na Balkanu*, ur. Biljana Sikimić, 259–281. Beograd: Balkanološki institut SANU, Posebna izdanja 82.
- Sikimić, Biljana. 2005. *Metafora praznog prostora: Čerkezi na Kosovu*. *Slavia Meridionalis* 5, 165–180. (Warszawa)
- Sikimić, Biljana. 2008. *The Priluzje Enclave: A Construction of Local Identity*. *Two Homelands: Migration Studies* 27: 45–66. (Ljubljana)
- Sluka, Jeffrey A. 1995. *Reflections on Managing Danger in Fieldwork: Dangerous Anthropology in Belfast*. In: *Fieldwork under Fire: Contemporary Studies of Violence and Survival*, edited by Carolyn Nordstrom, Antonius C. G. M. Robben, 276–294. Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press.
- Todorova, Marija. 2010. *Dizanje prošlosti u vazduh: ogledi o Balkanu i Istočnoj Evropi*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Zlatanović, Sanja. 2004. *‘Šopovi’ u Kosovskom Pomoravlju*. U: *Skrivene manjine na Balkanu*, ur. Biljana Sikimić, 83–93. Beograd: Balkanološki institut SANU, Posebna izdanja 82.
- Zlatanović, Sanja. 2007. *Pregovaranje o identitetu: Romi koji to i jesu i nisu*. U: *Položaj nacionalnih manjina u Srbiji*, ur. Vojislav Stanovčić, 639–647. Beograd: Odeljenje društvenih nauka SANU, knj. 30, Međuoddeljenjski odbor za proučavanje nacionalnih manjina i ljudskih prava SANU.
- Zlatanović, Sanja. 2008. *Letnica: slika prevazilaženja religijskih granica i njeni ostaci*. U: *Slike kulture nekad i sad*, eds. Zorica Divac, 179–191. Beograd: Zbornik Etnografskog instituta SANU 24.
- Zlatanović, Sanja. 2008. *Power of Categorization: Natives and Incomers in Southeastern Kosovo*. *Bulletin of the Institute of Ethnography SASA LVI/2*: 133–147. (Belgrade)
- Zlatanović, Sanja. 2008a. *Starosedeooci i doseljenici: međugrupne percepcije u posleratnom diskursu*. In: *Savremena kultura Srba na Kosovu i Metohiji*, ur. Saša Nedeljković, 109–126. Kruševac: Baštinik.



**Срђан Радовић**

Етнографски институт САНУ, Београд  
srdjan@europa.com

## **Политике и контраполитике идентитета и простора: случајеви са београдских улица након 2000. године<sup>1</sup>**

Са политичким преокретом 2000. године у Србији отпочео је истовремено и процес идеолошког преобликовања јавних простора. Међу најпроминентнијим видовима оваквог деловања је именовање или преименовање урбаног простора, првенствено улица и тргова, те бављење постојећим споменицима и меморијалима, као и градња и планирање нових. Овакви су случајеви посебно били уочљиви у Београду. Њима су се у неколико наврата супротставиле одређене политичке партије, те неполитичке групе које су организовале уличне акције 'против-именовања' београдских улица, те кампање против новопланираних јавних споменика. Односи моћи и идентитетске политике у овим случајевима биће коментарисани у овом раду. Пропратиће се праксе неколико уметничких и политичких скупина које су спровеле акције и перформансе незваничног преименовања улица, или су пак дискутовале и противиле се подизању новопредложених споменика. (Пре)именовањем одређених градских простора, хегемонске политичке коалиције покушавају да конституишу сигнификантна симболичка места, док, са друге стране, опозиционе противакције покушавају да преузму та иста места и да их реинтерпретирају. У овом ће се раду покушати да прикажу и анализирају поједине идеолошке политике и званични дискурси сећања, те поједине уметничке и политичке кон-

*Кључне речи:*

идентитет, култура сећања, називи улица, споменици, Београд

---

<sup>1</sup> Овај рад је резултат истраживања на пројекту бр. 177026: *Културно наслеђе и идентитет*, који у целости финансира Министарство просвете и науке Републике Србије.

траполитике и опозиционе праксе алтернативне комеморације.<sup>2</sup>

## Увод

Крајем осамдесетих и током деведесетих година прошлог века Србија је углавном била ван главног тока историјских и политичких дешавања која су карактерисала остале постсоцијалистичке земље и већину постјугословенских држава: ратови у којима је и Србија учествовала одлагали су транзицију и укључивање у новедефинисане политичке и економске оквире у Европи. Одлазак ауторитарних власти 2000. године омогућио је укључивање земље у тзв. глобални „историјски ток“, но оваква окасна транзиција је показивала неизбежне специфичности које су, могуће, биле израженије него у другим постсоцијалистичким државама. Новоуспостављени преовлађујући јавни наративи (а који су у сталном процесу модификовања) о нацији, њеној прошлости и будућности нису направили одлучујући раскид са националистичком реториком и политиком из деведесетих година 20. века, на начин на који је то уинила већина тзв. транзиционих земаља, начинивши раскид са непосредном социјалистичком прошлошћу. Наместо тога, фокус критике јавности углавном је усмерен на социјалистичку еру пре доласка Слободана Милошевића на власт. Могло би се рећи да је одговорност значајних делова актуелне „хегемонске коалиције“ (да се послужимо Грамшијевским термином) за суноврат и пропале ратне циљеве из деведесетих година узроковала циљано скретање пажње јавности на доба социјализма и његову општу осуду, а са циљем заобилажења питања одговорности за рецентне ратове. Наоко значајна промена националног имагинарија, самопредстављања и јавних дискурса, који иако упаковани у „роевропску“ форму и даље носе доста националистичких сентимената, праћена је и сушинском променом јавног сећања на догађаје из 20. века. Као и у многим другим посткомунистичким земљама, сећање на Други светски рат и социјализам доживело је најзначајније измене. Са друге стране, пак, стратегија јавне амнезије, заједно са парцијалном амнестијом, доминатна је по питању последњих ратова у бившој Југославији. Делојација искуства Југославије, а посебно компонентни које се односе на мултиетничност, социјализам и антифашизам, из савремене националне митологије постала је једна од битних карактеристика идентитетских политика.

Током прве деценије 21. века наставио се ранији тренд реконфигурације јавног сећања на Други светски рат и порађе, и памћења социјалистичког периода у бившој Југославији. Долази до опсежног процеса ревизије историје Другог светског рата и стварања културе памћења Југославије и комунизма који обухватају медијски дискурс, образовне програме, службене наративе и политику, и др. Овај је процес такође



обухватио и менаџмент памћења у јавном простору, и то пре свега по питању споменика, меморијала и музеја створених у прошлом веку, као и у случају урбане комеморативне топонимије и називља. Долази до уништавања или маргинализације и запостављања непожељне споменичке баштине, те брисања назива или преименовања појединих улица, установа и слично, уз покушаје реификације нове владајуће културе сећања. Овај континуирани и свеобухватни талас редефинисања сећања у јавном простору, иако у доброј мери тих и без отворене револуционарне прокламације, наилази на одређено противљење, које најчешће извире из академских и уметничких кругова, а каткад долази од стране политичких група. Наравно, конкурентски наративи и комеморативна култура и даље опстају, али они немају велику дискурсивну моћ и утицај с обзиром на удаљеност од центара политичке моћи. Међутим, имајући у виду да домаћа историографска заједница није јединствена по питању евалуације националне историје 20. века, те да су медији отворенији за домаће и стране историјске наративе који могу противречити настајућим службеним погледима на нацију и национално памћење, доминантни кругови, не само у нашој земљи, налазе се у позицији да имају тек парцијални монопол, углавном у оквиру образовног система, те политичког дискурса. У условима постојања конкурентских концепата идентитета и подразумевајућих политика сећања у релативно отвореном и демократском друштву, усред глобализације на европском континенту, једна од битних стратегија идеолошке контроле постаје политичка концептуализација простора.

Кетрин Вердери (Katherine Verdery) тврди да се политичка и друштвена моћ потврђују путем истовремене контроле и историје и простора, односно *крајобраза* (из Light et al. 2002, 136), са циљем установљавања пожељне политичке или националне свести међу становништвом. Идеолошки обликован простор, са својом комуникационом моћи и дискурсивним потенцијалом, постаје активни учесник у стварању и перцепцији друштвене стварности, трансформишући историју у „природни поредак ствари“, истовремено скривајући њен индуковани и вештачки карактер (Azaryahu 1997, 481). Због свог физичког и видљивог карактера, и природни и изграђени простори колоквијално се сматрају мање привременим и мање културно обликованим у односу на друге елементе културе (иако то у крајњој инстанци нису), истовремено одајући утисак солидности, аутентичности и дуготрајности. Како наводе Ји Фу Туан (Tuan 1977) и Марк Оже (Ožе 2005), политике места и простора покушавају преобликовати што је могуће већи простор у место (тј. У простор који се читује на нивоу идентитета), а јавне политике простора стварају идеолошки чврсто контролисане јавне просторе, односно антрополошка места (за разлику од неместа, односно простора који нису снажно повезани са колективним идентитетима и дељеним вредностима), и то путем изградње, именовања, физичког обликовања, организованог друштвеног понашања итд. Урбана антропологија и културна географија сматрају да националне државе и велики историјски наративи, иако нису искуствено директно доступни грађанима, стварају осећај културне интимности код људи путем њиховог читавања у различита места. У савременом добу, може се рећи да националне државе имају чвршћу контролу

над конструкцијом простора него над осталим јавним доменима и дискурсима који су подложнији спољним утицајима у периоду глобализације и транскултурализма, иако се мора приметити да несметан монопол националне државе по питању јавне меморијализације, како је то раније приметио нпр. Анри Лефевр (Henry Lefebvre), није више монолитан и јак као што је некада био. Овакве политике простора и места, заједно са културом сећања, условљавају постепено стварање идеолошког менаџмента места и социокултурни инжењеринг националног идентитета у транзицијској Србији, што је посебно приметно по питању реконфигурације историјског наслеђа 20. века. Овакве идеолошке интервенције у антрополошким местима, *архитектури* и градском тексту обично подразумевају двоструки комплементарни процес, како га је описао израелски географ Маоз Азарјаху (Maoz Azaryahu). Најпре, то је декомеморација (одстрањивање културне или политичке вредности или симбола из одређеног места), коју прати комеморација, односно уписивање нове вредности у раније декомеморисано место, односно простор (Azaryahu 1986, 581).

Када је у питању култура сећања друге половине 20. века у Србији, политике простора су последњих година показивале преовлађујуће декомеморативни тренд: долази до маргинализације или уништавања, спонтаног или организованог, спомен-места из Другог светског рата и оних повезаних са комунистичким покретом, до масовног преименовања градског називља које је повезано са поменутом епохом или несрпским особама или појмовима, до маргинализације или укидања евокативних ритуала на јавним местима, и слично. Овакве политике сећања у Србији понекад себи прибављају легитимизацију, повезујући се са све присутнијом транснационалном културом сећања на ратну и поратну епоху, док је истовремено искривљавају и мистификују у локалном контексту и за локалну (политичку) употребу.<sup>3</sup> На тај начин, а под сталним утицајем националних и глобалних политика сећања и простора и места, овдашње елите већински покушавају да најчешће игноришу скорашњу прошлост (ратове у бившој Југославији), фокусирајући се истовремено на наративе и имагинариј из старијих историјских периода, чиме спроводе дискурсивне политике које би се могле описати као „симулација континуитета“ (Малешевић 2008, 17). Оваква врста сценарија не представља пак ништа посебно иновативно ;слични процеси су већ виђени на прелазу из девете у десету деценију прошлог века у земљама Средње и Источне Европе, на пример – приликом гласног и експонираног склањања јавних скулптура из комунистичког периода. Оно што, између осталог, ситуацију у Србији чини другачијом јесте то да се овде, за разлику од већине других земаља где је декомеморација представљала отворени и гласни акт и симболички „ритуал револуције“, овакви поступци, иако систематично, углавном спроводе у приличној тишини. Евидентно

---

<sup>3</sup> Пример локалне (зло)употребе међународне културе сећања може се видети на случају београдског Старог сајмишта и евокације његове баштине крајем осамдесетих и током деведесетих година прошлог века; детаљније видети у Vyford (2009).

одсуство политичке декларације са јаком прокламаторном вредношћу, која обично чини део процеса реконфигурације времена и простора након промене у политичком поретку можда указује на несигурност идентитетских политика које се спроводе, може бити услед свести о помањкању опште или већинске подршке за делове комеморативне симболике која се инсталира. Као и у многим другим земљама, владајуће политичке и друштвене елите обично имплементирају своју политичку агенду у урбани простор, али и наилазе на противљење које израња из различитих друштвених група. На страницама које следе приказаће се и коментарисати неколики примери „контраполитика“ идентитета и сећања, које су за фокус имали симболичко урбано преобликовање у последњих десет година у Београду, и које су већином потицале од различитих политичких и уметничких скупина са различитим агендама, те са различитим резултатима њихових активности.

### **Опонирање доминантним политикама идентитета и сећања**

Тихи консензус већинских елита у Србији по питању сећања на дешавања с краја прошлога века може се приказати преко једног од два најамбициознија пројекта меморијализације у Београду из овога века, а оба су пројекта и даље у фази планирања.<sup>4</sup> Министарство културе и Скупштина града су 2006. расписали конкурс за пријављивање предлога за - како је назван - „Споменик жртвама ратова и браниоцима Отаџбине од 1990. до 1999. године“, на Савском тргу у Београду. Случај овог меморијала парадигматичан је за концепте и употребу преовлађујућих дискурса памћења југословенских ратова, а такође представља и један од ретких случајева одлагања плана меморијализације, макар делом због противљења одређених делова уметничке, те интелектуалне и шире јавности. Намера да се индиректно, истовремено комеморишу и жтве и починиоци рата – истим спомен-обележјем – сведочи о присутним амбицијама у друштву да се потисну и наивно сакрију ужаси југословенских ратова из деведесетих, и то помоћу концепта чији би се радни наслов могао описати конструкцијом „сви су жртве рата“, а која у јавност одашиље нејасну и збуњујућу поруку.<sup>5</sup> Чак и чињеница

---

<sup>4</sup> Други пројекат је споменик „моденој Србији“, који је требало да буде изграђен на Тргу Славија о јубилеју два века Првог српског устанка. Овај пројекат до сада није одмакао даље од фазе одабира награђеног пројекта.

<sup>5</sup> Иницијална идеја за подизање овог споменика најављена је неколико година пре расписивања конкурса 2006. године од стране београдске Скупштине града, и тада је идеја била да се евоцирају успомене на невинне жртве рата вођеног у бившој Југославији. Међутим, како наводи Бранимир Стојановић, недуго након тога, из почетка релативно недефинисане „жртве рата“, „све жртве“, биле су додатно дефинисане када су „умарширали“ војници погинули у акцији: финални наслов конкурса гласио је „Конкурс за пројекте за Споменик борцима погинулим у борби и жртвама рата вођеног у бившој Југославији од 1990. до 1999. године.“ Саме жртве рата су на овај начин биле „жртвоване“ концепту свеопштег заборављања и политици избегавања одговорности за ратове (што је детаљно елаборирано у тексту Бранимира Стојановића – “Sacrificing the Victims” – из 2003, који сам добио љубазношћу још једног члана групе *Споменик*, Небојше Миликића).

да је потенцијалним ауторима меморијала конкурсом имплицитно сугерисана форма контраспоменика, да употребимо појам Џејмса Јанга (Young 1992, 271), с обзиром на то да је свеопшта урбана и инфраструктурна реконструкција Трга такође била део конкурса, можда указује на жељу да се комеморише неко или нешто, истовремено знајући да предложени концепт није у целисти ни легитиман ни транспарентан.<sup>6</sup> За разлику од уобичајених амбиција државних власти, може се рећи да је овај меморијални пројекат планиран како би се избегла монументализација и јасна и експлицитна дидактичка порука јавности.

Ова иницијатива је наишла на релативно слабо противљење у јавној сфери док уметничка група *Споменик* није отпочела јавну кампању против овог меморијала. Чланови ове скупине тврде да, – како су га назвали – „наручени псеудо-екуменски споменик“ има за циљ да постане пасторална сцена памћења, која блокира сећање на стварну природу смрти почињене у име свете етничке ствари.<sup>7</sup> Сама чињеница да власти заједно сврставају и жртве и починитеље указује на напор државе да сакрије истину о политици која је скоро две деценије вођена у бившој Југославији. Како чланови групе *Споменик* наводе, оваквим концептом споменика посвећеног последњим југословенским ратовима српска држава заправо покушава да та питања стави на страну: уместо расправе о ратовима, држава покушава да камуфлира читаву проблематику уз помоћ лимитиране и нејасне меморијализације. Историчарка Олга Манојловић Пинтар у разговору за недељник *Време* (бр. 866, 2007. г.) тврди да је питање жртава рата кључно питање сваког друштва, те да је подизање споменика жртвама један од начина да се отвори друштвена расправа везана за ратове, жртве и злочинце. Супротно овоме, предложени концепт и оквир физичког обликовања локације имају за циљ да заправо затворе питање југословенских ратова, који у основи нису предмет суштинске расправе у савременој Србији. Акције групе *Споменик* тако су разоткриле намерни парадокс планираног споменика: циљ меморијала је да омогући заборав, а не сећање, с обзиром на то да национална држава још увек није формирала свој дефинитивни наратив о овом делу прошлости, и да жели да бар привремено скрајни ову тему тако што ће подићи лажни споменик који би евентуално затворио дискусију по овом питању. Јавно противљење ове уметничке групе оваквом плану указало је на, могло би се рећи, лажни карактер спомен-обележја, које не испоручује никакав спомен, односно

---

<sup>6</sup> Иако се форма контраспоменика често хвали као храбра, иновативна и као она која урања у целокупно урбано окружење, њихова апстрактна форма и одсуство изравног дидактичког садржаја може их начинити превише нејаснима у смислу симболичке директности и јасноће, уколико њихово подизање није праћено одговарајућим меморијалним дискурсима у виду службених, образовних и медијских наратива, што је случај у овој инстанци.

<sup>7</sup> Ово су навели чланови групе, Милица Томић и Бранимир Стојановић, у разговору за радио *Слободна Европа* (интервју под насловом „Власт меша жртве и злочинце“; интервјуу је приступљено у марту 2010. на интернетским страницама радија – [www.danas.org](http://www.danas.org)). Више података о активностима групе *Споменик* може се прочитати на њиховој мрежној страници <http://grupaspomenik.wordpress.com>.

сећање, већ сасвим обратно – испоручује заборав, односно не-сећање, скупа са одсуством било каквог појашњења о природи ратова у бившој Југославији.<sup>8</sup> Везано за овај пројекат меморијализације, парадигматична је изјава аутора првонаграђеног пројекта меморијала (група студената архитектуре из Београда), на једној јавној трибини,<sup>9</sup> да они заправо не знају много о томе шта се дешавало током деведесетих година на нашим просторима. Планови за ово спомен-обележје званично нису одбачени до овог тренутка, али је реализација меморијала одгођена на неодређено време, у знатној мери захваљујући и поменутој јавној кампањи. Јавне активности групе *Споменик* тек су редак случај када је организовано противљење доминантним политикама сећања (или заборавља) дало одређени резултат и завредило знатну пажњу јавности. Неке друге кампање, вођене од стране других друштвених актера, нису постигле ни ограничени утицај који је поменута кампања имала. У наставку ће се осврнути на неке кампање противљења службеној јавној комеморацији, а које су се махом бавиле преименовањем улица, што се може одредити као један од најбржих и најефикаснијих начина ‘уписивања’ колективног памћења у урбану топографију.

Убрзо након трагичне смрти Зорана Ђинђића 2003. године, одређени број општинских власти у Србији покренуо је иницијативе за преименовање градских саобраћајница по убијеном премијеру. Случајеви брзе комеморације преминулих званичника нису неуобичајена ствар ни код нас ни у иностранству, и овакве иницијативе нису представљале ништа изненађујуће.<sup>10</sup> У таквим случајевима, именом Зорана Ђинђића обично су означаване средишње градске улице, а то је значило и да је неке, или нечему, требало

---

<sup>8</sup> Да је вероватно у питању оваква намера, сведочи и ситуација из 2011. године када је београдска Комисија за споменике и имена улица одбила да подржи подизање спомен-обележја посвећеног сребреничким жртвама из 1995. године, а што је предложило низ удружења грађана и појединаца. Чини се као да се избегава директно и јасно третирање југословенских ратова из деведесетих. Како је више београдских медија известило, објашњење чланова Комисије у вези са тим зашто овакав споменик није пожељан у Београду било је да се „трагични догађај догодио далеко од нашег простора“, те да овај масакр заслужује адекватно обележавање, али на месту самог догађаја, не и у Београду.

<sup>9</sup> У питању је трибина коју су организовали чланови групе *Споменик* и која је одржана 5. октобра 2007. у Центру за културну деконтаминацију у Београду, под насловом *Савски трг и случај београдског ‘Спомен-обележја жртвама ратова и браниоцима Отаџбине од 1990. до 1999.’*

<sup>10</sup> Ово ће се показати тачним и 2009, након смрти патријарха Српске православне цркве, када готово да је дошло до утркивања међу појединим локалним властима око тога ко ће први назвати улицу или установу по патријарху Павлу. У случајевима када су државни званичници или проминентне јавне особе убијене, као што је био случај са премијером Ђинђићем, потреба политичких структура да јавно комеморишу трагично настрадалу личност бива још већа. Тако је 1914. године сарајевско градско веће назвало средишњу сарајевску улицу по надвојводи Францу Фердинанду и његовој супрузи Софији тек који месец након атентата на њих, чиме је Сарајево било међу првим градовима у тадашњој Аустроугарској који су комеморисали убијени владарски пар, могуће и због тога што је атентат и извршен у Сарајеву (Bejić 1973, 245). Детаљније о сличним случајевима у САД видети Alderman (2000).

да се одузме назив улице или трга, што су често били комеморативни називи везани за Други светски рат.<sup>11</sup> Међутим, Београд није био међу овим градовима с обзиром на то да неколико предлога који су се појавили, као што су преименовање једног дела Трга Републике, изградња галерије модерне уметности у центру града, која би била названа по премијеру, и други, нису одмакли далеко у реализацији. Овакво се стање променило 2006. године, када је покренута јавна петиција (углавном спровођена од стране Демократске странке) да се новобеоградски Булевар АВНОЈ-а преименује у Булевар др Зорана Ђинђића. Као и у многим другим градовима у сличним околностима, петиција и акција која је представљана као јавна иницијатива заправо је била класична политичка и партијска акција,<sup>12</sup> и овај је предлог званично усвојен у марту 2007, када је градска комисија за именовање улица и тргова подржала овакво преименовање. Промена назива овог булевара довела је на крају до озбиљног противљења, али не у толикој мери, ако уопште, због чина декомеморације АВНОЈ-а као антифашистичког симбола (тек неколико јавних протеста је ишло у овом смеру), већ због обележавања и комеморације покојног председника Владе. Као и у случају иницијативе за именовање улице по Зорану Ђинђићу, иницијатива која се супротставила томе представљана је као шира јавна акција и жеља грађанства, а заправо је била организована и промовисана од стране Српске радикалне странке. Противници оваког именовања изашли су на улице (тачније – на улицу која је требало да се преименује) и организовали својеврстан политички перформанс који је укључивао импровизоване уличне табле. Противници преименовања улице окупили су се на будућем Ђинђићевом булевару са штампаним плакатима, који су имитирали табле са називима улица, на којима је било написано „Булевар Ратка Младића“, машући њима и лепећи их по зградама и оградама уз улицу. Аргумент противника новог имена је био да, за разлику од Зорана Ђинђића, Ратко Младић представља истинског хероја, чије име заслужује да се нађе на градским улицама. Иако ова „контраакција“ није постигла свој примарни циљ (булевар је преименован по покојном премијеру и до данашњег дана носи нови назив), она је ипак постала једна од прворазредних политичких тема године и успешно је у фокус јавности поставила организаторе кампање. О целокупном случају Булевара АВНОЈ-а/др Зорана Ђинђића/Ратка Младића могло би да се још детаљније дискутује, посебно имајући у виду да он јасно разоткрива суштински политичку природу процеса преименовања улица, но у наставку бисмо се осврнули на још једну перформативну „контраакцију“ која је изведена као одговор на овај случај.

---

<sup>11</sup> Такав је случај био у Свилајнцу, када је 2004. године Алеја палих бораца постала Алеја др Зорана Ђинђића, да би крајем исте године био враћен стари назив улици, пошто је на власт у општини дошла Социјалистичка партија Србије. Након неколико година, са новом променом власти у граду, ова улица је по други пут поново названа по Зорану Ђинђићу. Сличне ситуације догађале су се и у неким другим градовима у Србији.

<sup>12</sup> Како Маоз Азарјаху наводи, колико год да се чини или представља да је одређени предлог за преименовање јавног простора масовно или већински подржан од стране грађанства, процес предлагања, селекције и (пре)именовања је у крајњој инстанци детерминисан и скоро у целости зависан од политичке воље (Azaryahu 1997, 481).

Док су активисти и политичари деснице гласно промовисали бегунца осумњиченог за озбиљне ратне злочине, а што је изазвало знатну огорченост код дела јавности, организована је „контра контра-акција“, која је користила методе и парадигме употребљене у уличној контраакцији посвећеној Младићу. Неколико дана након што су се импровизоване уличне табле са именом Ратка Младића нашле на зидовима новобеоградског булеvara, неколико градских улица било је излепљено плакатима који су назначавали називе улица, али који су промовисали другачију врсту хероја. Наиме, више београдских тргова и улица именовани су на овај начин: улица Ерика Картмана (један од ликова из анимиране серије “South Park ”), улица Великог Штрумфа (лик из цртане серије „Штрумфови“), улица Телетабиса (по серији “Teletubbies ”), улица Рокија Балбое (по имену главног лика из филма „Роки“), улица Хомера Симпсона (серија „Симпсонови“) итд. Ову је уличну (контра)акцију спровела уметничка група БИРО, под мотом „Залепи свог хероја“, и она је требало да почне перформансом преименовања земунског Магистратског трга (на којем је седиште Српске радикалне странке, која је била један од организатора акције на Булевару АВНОЈ-а) у трг Моћних ренцера. Због претњи неких припадника екстремне деснице, сам перформанс је отказан и импровизовани називи улица по херојима популарне културе излепљени су ноћ пре најављеног датума перформанса. Чланови покрета БИРО навели су да је њихова „кампања преко потребна у времену када припадници одређених екстремистичких организација, услед сопственог мањка образовања и ваљаних информација, те њиховог искривљеног система моралних вредности, покушавају да убице представе као хероје.“<sup>13</sup> Уличне акције које су контрирале претходним уличним акцијама пригодно су искористиле иста перформативна средства и праксе које су имплементирали њихови опоненти, како би указали на арбитрарну природу политичких прокламација друштвених вредности. С друге стране, ова акција није улазила у првобитну срж проблема, акт декомеморације. Пракса именовања улица по јунацима масовне културе прецизно је означила проблем комеморисања, односно идентитетских политика и политика сећања које су у овом случају покушале да 'легитимишу' скорије дефинисан националистички дискурс путем симболичког урбаног означавања (макар неслужбеног), али није дотакла питање декомеморације, тј. сузбијања одређених историјских или идеолошких вредности путем деложирања из јавног простора (у овом случају, уклањање појма АВНОЈ и свих његових конотација из урбаног називља).<sup>14</sup> Овом проблему је, бар што се тиче јавних акција и уличних перформанса,

<sup>13</sup> Наведено из манифеста покрета БИРО, на мрежној страници [www.biro.org.yu](http://www.biro.org.yu) (страница приступљено у децембру 2008).

<sup>14</sup> Може се рећи да су последњих година у главном граду Србије обим и природа декомеморисања у симболичком урбаном простору постали значајније питање од нове комеморације и новоуспостављених уличних назива, с обзиром на то да је брисање одређених делова топонимског наслеђа систематичније него 'уписивање' нове културе сећања, која је и даље у процесу суштинског обликовања и са још доста недоумица у оквиру доминантног идеолошког дискурса (Radović 2008, 69–70).

делимично приступљено у сличном „преименовању улица“ две године касније.

Неколико дана пред Међународни дан борбе против фашизма и антисемитизма 2009. године (који се обележава 9. новембра), политичко окупљање под називом „Антифашисти и антифашисткиње у акцији“ изнедрило је још једну акцију преименовања улица. Овај пут је изведено симболичко мењање назива средишњих саобраћајница постављањем, слично као код раније поменутих акција, иштампаних табли са називима улица који означавају, како су организатори навели, најрањивије слојеве српског друштва. Тако је Трг Николе Пашћа симболички преименован у Трг генералног штрајка, Теразије – у Булевар антифашизма, Коларчева улица постала је Избегличка улица, Трг Републике – Трг женског ослобођења, Васина улица – Квирска улица, а Студенски трг – Ромски трг. Као и при раније помињаној акцији, ни ова није прошла неометано, јер је неколико непријатељски настројених грађана покушало да спречи постављање импровизованих уличних табли на једном од тргова. Планирана поворка је 9. новембра на овај начин прошла идеолошки рedefинисаном рутом кроз центар града, завршавајући марш крај заборављеног спомен-обележја жртвама фашистичког и квислиншког терора на Теразијама, поред Игуманове палате (споменик је овом приликом био посебно илуминиран како би грађане подсетио на своје постојање и како би био учињен видљивијим у градској текстури - макар на овај дан). Као и код претходних акција преименовања улица, „нови“ називи и уличне табле нису дуго потрајали (најдуже су се одржавале штампане табле са именом Ратка Младића, могуће не због тога што су у мањој мери уклањане, већ зато што су биле чешће постављане нове). Слично се може рећи и за јавни одјек акције: ова акција није била медијски покривена као што су биле претходно помињане кампање, и следствено томе њен ехо био је нешто краткотрајнији. Ово можда није узроковано релативном малобројношћу организатора акције и њиховим неприпадањем политичком и друштвеном главном току (што је углавном случај и са покретом БИРО који је пак задобио знатнију медијску пажњу), колико контекстом самих перформанса. Наиме, док се акција „Залепи свог хероја“ надодала на већ узаврелу политичку битку вођену топографско-идеолошким средствима, активности антифашиста биле су везане за повод и датум који у Србији евоцирају у доброј мери заборављене и јавно неактуелне вредности антифашизма, антирасизма и сл.<sup>15</sup>

---

<sup>15</sup> На овом месту треба навести да је у првој деценији овог века прва перформативна акција преименовања улица у Београду извршена 2006, када је уметничка група *Илегални посластичари*, постављањем уличне табле на угао зграде на раскршћу две дорћолске улице, преименовала тај простор у Ђошак Салвадора Далија. За разлику од овде представљених акција, ова није била директно политичка.



## Дискусија

Опонирање доминантним дискурсима идентитета и сећања, када је у питању симболичка конструкција урбаног простора, могуће је и дешавало се у многим савременим друштвима у којима ауторитарна стега није била прејака.<sup>16</sup> Облици и исходи таквог опонирања били су различити, а у демократским околностима понекад су имали потенцијал да каналишу јавно незадовољство брзим, радикалним или нежељеним изменама у урбаном меморијалном и топонимском наслеђу (нпр. в. De Soto 1996). Слично се може рећи и за главни град Србије у последњих десет година, али и током деведесетих година прошлог века. Током владавине Слободана Милошевића, Градска скупштина, у којој је неколико година већину имала опозиција, иницирала је преименовање појединих улица не само са циљем реконфигурације градског идентитета и утицања на колективно памћење, већ и као средство политичке борбе и јавну манифестацију против државних власти, што су се каткад претварало у политичке сукобе на службеној разини, при којима су републички органи често одбијали да потврде нова имена улица и тргова (Radović 2008, 61). Што је у том периоду била колизија између службених политичких структура трансформисало се у мање интензивне политичке битке међу политичким странкама, као на примеру Булевару АВНОЈ-а – сукоб се преместио са административног на политички ниво. И док је страначка политичка борба по питању јавних споменика и назива улица била у знатној мери медијски покривена у јавности, и каткад производила одређене резултате, акције које су покренуле цивилне организације, различите друштвене групе, уметници, нестраначке политичке платформе и слично, нису изазвале ни приближну медијску пажњу, нити су најчешће исходиле конкретним резултатима. Питања идентитета и колективног памћења, чак и на овом нивоу, постали су стриктни домени политике, и то страначке политике (што је случај и са многим другим доменима јавног живота у Србији у последње време). И док овакво стање не сведочи о неком посебном мањку политичких слобода, оно указује на монополизирање ширих сфера друштвеног живота од стране политике, схваћене у најстриктнијем значењу овог појма. Када је неполитичка акција, каква је била кампања покрета БИРО, била запажена у медијском дискурсу, радило се о случају високо политизоване борбе савремених политичких симбола персонализованих у именима Ђинђића и Младића. Исто тако, тек добро припремљена и континуирана дугорочна кампања групе *Споменик* успела је да делимично уђе у главни друштвени ток и да подигне барем донекле свест о конкретном питању, али са амбивалентним резултатима. Остале сличне кампање и акције,

---

<sup>16</sup> По свему судећи, чак и у земљама тзв. источног блока, (пре)именовање улица и концептуализација јавних спомен-обележја понекад није било искључиво једносмеран процес који је потицао из политичке класе, и понекад је долазило до дијалога између власти и грађанства, које је каткад чак исказивало и знатно противљење службеној политици комеморације. Испоставило се да оно што се некада у литератури описивало као изразито „политизовани крајолици“ (*politicized landscapes*) није у много већој мери политизовано или политичко него у западним земљама (Lebow 1999).

а које нису биле повезане са посебним страначким активностима, нису резолутно пробиле ову чврсту политичку и медијску баријеру, како би изашле у јавност са својим ставовима. Може се рећи да су питања концептуализације урбане меморијалне баштине и (пре)именовања јавних простора готово „отета“ од стране политике.

И док политичка арена има ‘чврст стисак’ по питањима изградње идентитета преко јавне меморијализације, селективно ‘припуштајући’ поједине неполитичке актере да учествују у дијалогу и одлучивању у вези са тим питањима, истовремено није дошло до јасног одређивања визије идентитета и конзистентне политике сећања на новију историју. За разлику од неких других постсоцијалистичких земаља у којима су владајуће елите спроводиле мање-више јасне политике идентитета и сећања, а које су укључивале и друштвене агенсе који су их спроводили, као што су конкретне (и привилеговане) групе (државних) уметника, архитеката, научника и слично (Khazanov 1998), у Србији се не би могло тврдити да је тако током последњих година. Током последње деценије, нити су јавне личности задужене за меморијализацијску политику биле проминентне и сталне, нити су пак те политике биле доследне и јавно експонирани. Како историчарка Дубравка Стојановић тврди, тренутни политички поредак – формиран након 2000. године – и даље је у потрази за својим идентитетом и идеолошком легитимацијом, и то при константном реструктурирању политичких савезништава међу политичким странкама, које покушавају да нађу одговарајућу идеолошку комбинацију која би им осигурала останак на власти. У овој потрази за одговарајућим идеолошким компонентама присутна је и стална потрага за историјским периодима који би се могли представити као нова „златна доба“, на основу којих би се могла конструисати пожељна представа наводно доследне повезаности нових политичких елита са „традицијом.“ Оваква потрага за „бољом прошлoшћу“ обично започиње избацивањем оних делова историје који не одговарају актуелним властима, који компромитују слику „историјске безгрешности“ нације, или који можда подсећају грађане на нека „срећнија времена.“ (Stojanović 2009, 266). Како Стојановићева наводи, колико год се недоследним чинио идеолошки профил нових елита, оно што је транспарентно јесте њихов антикомунизам и напор да се доба социјалистичке Југославије прикаже што је могуће негативније, истовремено минимизирајући или игноришући колаборацију током Другог светског рата и српско учешће у југословенским ратовима деведесетих. То значи да је најновија политичка реинтерпретација ових историјских периода круцијална у процесу изградње жељеног јавног идентитета владајућих политичких елита (Stojanović 2009, 273). Може се рећи да доминантни политички кругови мање или више јасно разазнају шта желе да избришу из колективног сећања, односно да декомеморишу из јавног простора, али су такође и прилично несигурни у вези са тим шта би тачно требало да створе као нови меморијални наратив, тј. шта и како да комеморишу путем споменика и назива улица. Трагање за победничком идеолошком комбинацијом и одговарајућом официјелном верзијом савремене националне историје (и одговарајућег јавног сећања) очито је и даље у пуном јеку.

## Литература:

- Alderman, Derek. 2000. "A Street Fit for a King: Naming Places and Commemoration in the American South." *The Professional Geographer* 52, 672–684.
- Azaryahu, Maoz. 1986. "Street Names and Political Identity: The Case of East Berlin." *Journal of Contemporary History* 21/4, 581–604.
- Azaryahu, Maoz. 1997. "German Reunification and The Politics of Street Names: The Case of East Berlin." *Political Geography* 16/6, 479–493.
- Bejtić, Alija. 1973. *Ulice i trgovi Sarajeva*. Sarajevo: Muzej grada Sarajeva.
- Byford, Jovan. 2009. "Semlin Judenlager in Serbian Public Memory", приступљено страници у јануару 2010, <http://www.semllin.info>.
- De Soto, Hermine. 1996. "(Re)Inventing Berlin: Dialectics of Power, Symbols and Past, 1990–1995." *City and Society* 8/1, 24–49.
- Khazanov, Anatoly. 1998. "Post-Communist Moscow: Re-Building the 'Third Rome' in the Country of Missed Opportunities." *City and Society* 10/1: 269–314.
- Lebow, Katherine. 1999. "Revising the Politicized Landscape: Nowa Huta, 1949 – 1957." *City and Society* 1/1–2, 165–187.
- Light, Duncan, et al. 2002. "Toponymy and the Communist City: Street Names in Bucharest, 1948–1965." *GeoJournal* 56, 135–144.
- Малешевић, Мирослава. 2008. „Насиље идентитета.“ У *Културне паралеле: свакодневна култура у постсоцијалистичком периоду*, ур. Зорица Дивац, 11–34. Београд: Етнографски институт САНУ.
- Ožе, Mark. 2005. *Nemesta: uvod u antropologiju nadmodernosti*. Beograd: XX vek.
- Radović, Srdjan. 2008. "From Center to Periphery and Vice Versa: The Politics of Toponyms in the Transtional Capital." *Гласник Етнографског института САНУ* 56/2, 53–74.
- Stojanović, Dubravka. 2009. „Godina okupacije: slika '1945' u srpskim udžbenicima istorije.“ У *Kultura sjećanja: 1945*, ур. Sulejman Bosto, Ti-homir Čipek, 265–274. Zagreb: Disput.
- Tuan, Yi Fu. 1977. *Space and Place: The Perspective of Experience*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Young, James. 1992. "The Counter-Monument: Memory against Itself in Germany Today." *Critical Inquiry* 18/2: 267–296.

**Srdjan Radović**

Institute of Ethnography of the SASA, Belgrade  
srdjan@europe.com

## **Politics and Counter-Politics of Identity and Space: Several Cases from Belgrade's Streets in the 2000s<sup>1</sup>**

With the onset of political overturn in Serbia in 2000, the process of the ideological reconfiguration of public places was simultaneously being put in motion. One of the most prominent means of this endeavor was naming and renaming of urban space, primarily of streets and squares, but also treatment of existing memorial sites and monuments and commissioning and erection of new ones. These undertakings were especially prominent in Serbia's capital Belgrade. Such processes were opposed several times by certain political parties and groups which organized street-actions of counter-naming of Belgrade's thoroughfares and campaigns against newly designated public monuments, and power-play and identity politics of such proceedings will be commented on here. This paper will discuss practices of several artistic and political groups which carried out unofficial street-renaming actions and performances, or discussed and opposed proposed new memorials. By (re)naming certain urban spaces, hegemonic political coalitions are trying to construct significant symbolic places, while oppositional counter-actions are seeking to overtake those same places and reinterpret them. This paper will attempt to sum up and inquire into the ideological politics of official memory discourses and artistic and political counter-politics and actions of opposition or alternative commemoration.

*Key words:*

identity, culture of  
memory, street  
names, memorials,  
Belgrade

### **Introduction**

The late 1980s and 1990s saw the absence of Serbia from main-stream historical and political developments which took place in other former communist

---

<sup>1</sup> This paper is part of research pursued under the project *Cultural Heritage and Identity* (No. 177026) financed by the Ministry of Education and Science of the Republic of Serbia.

countries and most post-Yugoslav states: wars which Serbia was actively engaged in postponed transition and inclusion into the newly defined European political and economic frame. The downfall of the authoritarian regime in 2000 facilitated re-entrance of the country to the global “historical course”, but such delayed transition showed inevitable specificities, even more striking than those naturally occurring in other post-socialist countries. Newly established prevailing public narratives about nation, its past and future (subjected to constant modifications) didn’t conclusively break away from the nationalist rhetorics and politics of the 1990s (the way most transition countries broke away from the immediate socialist past with the onset of reforms), but instead directed its attention to the pre-Milošević socialist period. The responsibility of vast parts of the new hegemonic coalition for 1990s downfall and failed war efforts led to direction of the public focus on socialist era and its overall condemnation, so as to swiftly bypass the questions of responsibility for war and war crimes. A seemingly substantial make-over of the national imagery, self-representation and public discourses, wrapped in pro-European packaging (but still bearing a strong nationalist sentiment), was largely endorsed by the profound reconfiguration of public memory of the 20<sup>th</sup> century. As in most other post-communist states, remembrance of World War II and socialism experienced most extensive alterations – on the other hand, strategy of public amnesia (coupled with overall amnesty) was dominant when dealing with recent Yugoslav wars. Eviction of Yugoslav experience (especially its components of multi-ethnicity, socialism and antifascism) from modern national mythology became one of the key traits of identity politics.

The 2000s witnessed the further acceleration of the previously begun trend of reconfiguration of public remembrance of World War II and its aftermath and formation of the memory of socialism in former Yugoslavia. With right-wing political elites and conservative academia exercising prevailing power in Serbia at the time, a comprehensive process of revision of WW 2 history and creation of memory of Yugoslav experience and communism took place, encompassing media narratives, educational curricula, official policies etc. This process also included the management of memory in public space, primarily monuments, memorials and museums created till 1990s, and urban commemorative toponymy which either erased and destroyed the proscribed monuments and changed the street, square or institution names, or marginalized and neglected others (with attempts of reification of the new prevailing memory culture). This steady and all-encompassing wave of memory rewriting in public space, although more or less silent and lacking revolutionary epochalism, met some opposition which mostly emerged from academic and artistic circles, and sometimes political groups. Of course, competitive narratives and commemorative culture endure, but they lack discursive power and influence being far from centers of political power and usually evicted from the history and educational curricula. However, with historiographic academia being split when it comes to the evaluation of the 20<sup>th</sup> century past, the media being more open to both domestic and global narratives that can contradict official versions of memory and nation, dominant circles find themselves in position of being able to hold partial monopoly only of the educational system and political discourse. Under circumstances of competing concepts of identity and subsequent memorial culture in a rela-

tively open and democratic society amid globalization in Europe, one of the strategies of ideological control becomes the political conceptualization of space.

American anthropologist Katherine Verdery argues that political and social power is being exercised through control of both history and landscape (as quoted in Light et al. 2002, 136), with the goal, among other things, to contribute to the establishment of a desirable political and/or national consciousness among the population. Ideologically encoded space, with its communicational power and discursive potential, becomes an active participant in construction and perception of social reality, therefore transforming history into an element of a “natural order of things”, hiding at the same time, its induced and artificial character (Azaryahu 1997, 481). Because of its physical character, space (both natural and built) is colloquially seen as less temporary and culturally affected than other traits of culture (although it ultimately never is), connoting at the same time solidity, authenticity and sense of longevity. As Yi Fu Tuan (1977) and Marc Augé (Ožé 2005) state, politics of space (and place) tend to transform as much space into place (a space that occurs on level of identity), while public politics of space tend to create ideologically firmly controlled public spaces, or anthropological places (in contrast to non-places, spaces not connected to collective identities and shared values), by means of creation, denomination, physical design, organized social behavior etc. Urban anthropology and cultural geography argue that nation-states and grand historical narratives, although not really experientially available to citizens, become culturally intimate through their reconceptualization into various places. In the contemporary era, it could be argued that nation-states have more solid control over construction of space than other public domains and discourses which are more prone to external influences in the era of globalization and transculturalism, although it must be noted that what used to be Henri Lefebvre's concept of nation-state's undisputed monopoly and reign in the field of public memorialization is no more as monolithic as it used to be. That being the case in Serbia too, politics of space and spatial design in 2000s show text-book cases of ideological management of place(s). Such politics of space/place, combined with continuously defining culture of remembrance, endorse gradual formation of cultural management of place(s) and socio-cultural engineering of national identity in transitional Serbia, which is especially noticeable in respect to reconfiguration of Serbia's historical heritage of the 20<sup>th</sup> century. Such ideological interventions in anthropological places, *architexture* and city text usually imply a two-way complementary process, as defined by Israeli geographer Maoz Azaryahu: first of de-commemoration (removal of cultural/political value or symbol from a place), followed by commemoration, i.e. new inscription of value into recently de-commemorated space/place (Azaryahu 1986, 581).

Regarding the memorial culture of the late 20<sup>th</sup> century in Serbia, politics of space in recent years have shown an overwhelmingly de-commemorative trend: marginalization or destruction (organized or spontaneous) of WW II and communist memorial sites, massive renaming of urban toponymy related to the epoch or non-Serb persons/notions, marginalization or abolition of evocative rituals performed in public spaces, etc. These politics of memory in Serbia sometimes legitimize them-

selves with growing transnational memorial culture, while at the same time they extensively alter and mystify them in the local context, and for local (political) use.<sup>2</sup> Wrapped within the web of multifold national and global politics of memory and space/place, Serbian elites are trying to generally ignore the most recent past (wars in former Yugoslavia), focusing on narratives and images of previous historical eras, thus pursuing a discursive politics which could be designated as “simulation of continuity” (Malešević 2008, 17). This kind of scenario doesn’t exhibit anything innovative – it has already been seen in late 1980s and early 1990s, for example with loud and mass removals of communist statues etc. across Eastern and Central Europe. What differs in the Serbian case is that, unlike most other countries where decommemoration represented an openly demonstrated and symbolic “ritual of revolution”, in Serbia such acts are usually being carried out, although systematically, in almost complete silence. The evident absence of political declaration with strong proclamatory value which usually makes a part of the process of reconfiguration of time and space that follows the change in political order, might indicate insecurity of identity politics being carried out, probably due to consciousness of lack of general, or majority support for some of the commemorative symbolism being installed. As in most other countries, ruling political and social elites usually implement their ideological agenda into urban spatial design, but they also meet opposition arising from different social strata. The following pages will show-case and comment on several instances of identity and memory counter-politics dealing with urban symbolic reconfiguration in 2000s in Belgrade, which mostly stemmed from political and art groups with differing agendas and varying outcomes of their activities.

## **Countering the Dominant Politics of Identity and Memory**

The silent consensus of majority elites in Serbia concerning remembrance of late 20<sup>th</sup> century history could be show-cased through one of two most ambitious memorialization projects of the 2000s in Belgrade which are still in the planning phase (the other being the intended monument to “modern Serbia” that was supposed to be erected in Belgrade’s Slavija square commemorating the bicentennial of the First Serbian Uprising of 1804 which is considered as the grounding event for the reestablishment of the Serbian statehood in the 19<sup>th</sup> century – this project never went any further than the commissioning phase). In 2006, the Serbian ministry of culture and Belgrade’s city council announced the official open call for submission of proposals for erection of, what they referred to as “Memorial to civilian victims and defenders of the Fatherland from 1990–1999” on Savski square in Belgrade. The case of this memorial is paradigmatic of the concepts and uses of the prevailing remembrance discourse on Yugoslav wars, and it represents one of the rare cases of postponing a state sponsored memorialization plan in part because of the outcry of certain segments of artistic community and intellectual and general public. The aim

---

<sup>2</sup> A very blunt example of local (mis)uses of international memory cultures could be seen in the case of the Staro Sajmište WW 2 site in Belgrade during Milošević era – this is discussed in detail in Byford (2009).

to indirectly commemorate both victims and perpetrators of the war with the same public monument, testifies to the prevailing ambitions in society to suppress and naively hide the horrors of the Yugoslav wars of the 1990s with the concept whose working title could be described as “everybody is a victim of war,” and which sends out blurry and confusing messages to the public.<sup>3</sup> Even the fact that the form of the counter-monument, to use James Yong’s term (Young 1992, 271), was implicitly suggested by the authorities to potential authors of the memorial (implied by the fact that overall infrastructural and urban reconstruction of the square was also a part of the competition), shows the ambition to commemorate something or someone while knowing at the same time that the entire concept is not fully legitimate and overt.<sup>4</sup> Unlike regular ambitions of state authorities, it could be deemed that this memorialization project was planned as to avoid monumentalization and clear and explicit didactics towards the public.

This initiative met little or no opposition until an art group called *Grupa Spomenik* (*Monument Group* in English) started a public campaign against it. Members of the group argued that what they called a “commissioned pseudo-ecumenical monument” would become a pastoral screen of remembrance which blocks memory of the real nature of death committed in the name of the sacred ethnic cause.<sup>5</sup> The sole fact that authorities are placing both victims and warlords in the same category shows a completely pointless effort of the state to effectively hide the truth and politics that were pursued for some twenty years in former Yugoslavia. As members of the *Spomenik* group deemed, by commissioning a memorial dedicated to recent Yugoslav wars, Serbian state actually wants to set those same issues aside – instead of discussing the war, the state is trying to camouflage it through limited and vague memorialization. In an interview for *Vreme* weekly (no. 866, 2007), historian Olga Manojlović Pintar stated that the question of victims of

---

<sup>3</sup> The initial idea for erection of this monument was declared a few years before the announcement of the 2006 open call for project proposals by the Belgrade City council, with the initial aim to commemorate innocent victims of wars fought in former Yugoslavia. However, as Branimir Stojanović points out, shortly afterwards, originally relatively undefined ‘victims of war’, ‘all victims’, were additionally ‘redefined’ once the soldiers killed in action “marched in” – the final competition title read “The Competition Inviting Designs for a Monument to the Soldiers Killed in Action and Victims of Wars Waged in the Former Yugoslavia from 1990 to 1999.” The actual victims of the war were in this instance “sacrificed” to the concept of overall oblivion and politics of non-accountability of 2000s elites for wars of 1990s (which is further elaborated in Branimir Stojanović’s text from 2003 “Sacrificing the Victims”, which was kindly forwarded to me by another member of the Serbian *Spomenik* group Nebojsa Milikić).

<sup>4</sup> Although what is considered as counter-monuments is often appraised as bald, edging and sunk into entire urban surroundings, their abstract form and lack of direct deductive content make them too vague in terms of symbolic directness and straight-forwardness if not accompanied by lateral corresponding memorial discourses through official, educational or media narratives, which is the case in aforementioned situation.

<sup>5</sup> As stated in an interview given to Radio Free Europe by group’s members Milica Tomić i Branimir Stojanović (“Vlast meša žrtve i zločince” – interview retrieved from the radio’s web page [www.danas.org](http://www.danas.org) in March 2010). More on the activities of the group can be found on the web page <http://grupaspomenik.wordpress.com>.



war is a key question of each society, and erecting a monument commemorating them is therefore one of the ways to open the social dialogue regarding wars, victims and perpetrators. Contrary to this, the proposed concept and frame of the physical design of the site aim at actually subtly closing the questions of Yugoslav wars which basically aren't thoroughly discussed in contemporary Serbia. Actions of the *Spomenik* group therefore revealed the intentional paradox of the planned memorial: aim of the memorial was to facilitate oblivion rather than particular memory, since the nation-state still hasn't formulated its own definite narrative on this segment of the past, and deems necessary to close in on the subject by basically erecting a false memorial which would hopefully burry the discussions on the matter. Artists' public speaking out against the authorities' plans emphasized the fallacy of the memorial which would deliberately deliver no memory, i.e. oblivion, coupled with absence of any clarification of the nature of Yugoslav wars.<sup>6</sup> Paradigmatic for this memorialization endeavor could be the statement of the authors of the winning project (a group of students of architecture), at a public discussion panel, that they actually didn't know much about what was happening in war-torn 1990s.<sup>7</sup> It should be also noted that the members of the *Spomenik* group were not only artists, but also art historians, historians, social scientists and others: what was sensed and conceptualized as an issue mostly by the artists, was further elaborated also by intellectuals on several levels through various media, lectures, public discussions etc. The plans for this memorial have not been officially dropped yet, but its realization was indefinitely postponed largely due to this campaign. The entire *Spomenik* group public campaign was one of few cases where organized opposition to dominant memory (or oblivion) politics regarding the formation of public memory in urban space had some effect and substantial public impact. Some other campaigns, pursued by different social actors, proved not to achieve even the limited impact this campaign had. We will now shortly make an overview of a few of those campaigns which primarily dealt with the renaming of streets, a process which could be defined as one of the quickest and most efficient methods of collective memory inscription onto urban topography.

Soon after the tragic death of Serbian Prime minister Zoran Djindjić in 2003, a significant number of city councils proceeded with initiatives to name central thoroughfares with the prime minister's name. Cases of swift urban commemoration of recently deceased dignitaries are not an uncommon occurrence globally,

---

<sup>6</sup> That this might probably be the case, also testifies a situation as recent as 2011, when the City council's committee for monuments and street names refused to endorse erection of the monument dedicated to the victims of the Srebrenca massacre of 1995, which was proposed by several organizations and individuals. Being specific and straightforward is not considered appropriate when dealing with Yugoslav wars and Serbia's involvement in them. As several Belgrade media reported, Committee's explanation why such a monument is not suited for Belgrade was that the tragic event "took place farther from the (our) area", and that the massacre deserves commemoration, but *in situ*, not in Belgrade.

<sup>7</sup> The panel discussion in question was organized by the *Spomenik* group and took place on October 5<sup>th</sup> 2007 at the *Centar za kulturnu dekontaminaciju* in Belgrade – panel's title was *Savski trg i slučaj beogradskog 'Spomen-obeležja žrtavma ratova i braniocima Otadžbine od 1990 do 1999.'*

and such actions in this case didn't represent anything particularly novel.<sup>8</sup> Usually, central streets were renamed after Zoran Djindjić, and usually it meant taking away the street name from someone, or something else, which usually turned out to be commemorative names related to World War II (e.g. in the town of Svilajnac in 2004, where a street named Alley of Fallen Heroes became Alley of Dr. Zoran Djindjić).<sup>9</sup> However, Belgrade was not one of those cities since several ideas which were deemed appropriate (renaming a part of the central Belgrade square – *Trg Republike*, construction of a modern arts gallery in central Belgrade named after late prime minister, and so on) never actually caught the paste in terms of realization. That changed only in 2006 when civic petition (mostly organized by the Democratic party) asked for renaming of the AVNOJ boulevard (commemorating the supreme Yugoslav anti-fascist council during Second World War) in Novi Beograd (large Belgrade quarter mostly built during socialism, and nowadays turning into a major financial and political hub) with Djindjić's name. As it is in many other cities in similar circumstances, what was represented as a popular initiative was actually a pursuit of a political party agenda,<sup>10</sup> which went on to be officially adopted in March of 2007 when City council's commission for naming of streets and squares approved the proposal. This street renaming eventually met substantial opposition, but not so much, if any at all, because of de-commemoration of an anti-fascist symbol (only several public protests followed this direction), but because of the commemoration of the late prime minister. As with the proposal process, it was presented as if it was a popular demand, but was actually organized and promoted by the right-wing Radical party. The counter-actions took to the streets (more specific, to the street which was to be renamed), turning into political performance(s) with a street-table twist: protesters took to the designated Djindjić boulevard with printed leafs imitating street name table pattern that said "Boulevard of Ratko Mladić" (referring to the Bosnian Serb general accused of serious war crimes during 1990s), waving with them and placing them onto buildings in the boulevard. The argument was that, unlike Djindjić, Ratko Mladić is a real popular hero whose name is worthy to be publicly commemorated. Although this counter-action never achieved its goal

---

<sup>8</sup> Which will prove to be the case for example in 2009 with the death of the patriarch of the Serbian Orthodox Church, when literal competition took place which town would be among the first to name a street or an institution after patriarch Pavle. Historically, when a dignitary is assassinated, which was the case with premier Djindjić, the need of political structures to publicly commemorate him or her as fast as possible is even greater – for example, in 1914 Sarajevo city council named the then central city street after archduke Franz Ferdinand and his wife Sofia who were shot dead only several months before, being among the first cities of the Austrian-Hungarian empire to do so, much because of the fact that the royal couple was killed in Sarajevo (Bejtić 1973, 245). In more detail about similar cases in the United States see Alderman (2000).

<sup>9</sup> Only to get its old name back by the end of the same year once the post-Milosevic Socialist party regained the ruling power in this town. A few years later, with the new political coalition gaining momentum after local elections, the street was again named after Zoran Djindjic. Similar situations also occurred in several other Serbian towns.

<sup>10</sup> Azaryahu states that, however it might seem that street renaming proposals are mass endorsed by the public (or the other way round, that they're disliked by people), ultimately the process of selection and renaming is determined and dependant on political will (Azaryahu 1997, 481).

(to this day this Belgrade thoroughfare is named after Zoran Djindjić), it emerged as one of the prime political hot topics of the year, successfully turning the spotlight to the organizers of these activities. The entire case of the AVNOJ/Djindjić/Mladić boulevard could be discussed to further depth, especially given that it clearly revealed the essentially political nature of the street (re)namings process in general, but we would like to point out to another performative counter-action connected with this case, this time responding to the mentioned right-wing counter-action.

With rightist activists loudly promoting a fugitive warlord, much to public dismay, a “counter-counter-action” was organized, using methods and paradigms utilized in the Mladić boulevard counter-action. A few days after the improvised street tables with Ratko Mladić’s name found their place on the scrutinized boulevard’s buildings, certain city streets were covered with another kind of street table patterned leafs, this time promoting different kinds of popular heroes. In this instance, several streets and squares in Belgrade were named as: Eric Cartman street, Papa Smurf street, Teletubbies street, Rocky Balboa street, Homer Simpson street, etc. The entire parodied commemoration referred to fictional characters and popular culture heroes. This street action was organized by an artist group called the BIRO movement, under the motto “Place your own hero” (in Serbian “Zalepi svog heroja”), and was to start with a performance of renaming the Magistratski square (where the seat of the Radical party, proponents of the Mladić action, was) into Power Rangers square (because of threats by some activists, the actual performance was cancelled, and street name signs were spread out during the night one day before the planned date). Members of this group stated that their “campaign comes as much needed at a time when members of certain extremist organizations, because of their own lack of education and valid information, and because of their distorted system of moral values, try to present murderers as being heroes.”<sup>11</sup> Street actions that countered the previous street actions cleverly utilized the same means of performance and practice implemented by their opponents, as to highlight the arbitrary nature of political proclamation of social virtues. However, it did not address the original issue of the matter, the act of de-commemoration. While the Biro movement street names performance precisely tackled the problem of commemoration, that is the identity and memory politics which, in this instance, tried to legitimize recently defined nationalist discourse through symbolic urban design albeit unofficial or potential, it did not address the issue of de-commemoration, i.e. politics of suppression of certain historical or ideological values through its eviction from symbolic urban space (in this particular case, the removal of AVNOJ with all its connotations from urban toponymy).<sup>12</sup> The latter issue, at least when it comes to

---

<sup>11</sup> As stated in their manifest on the movement’s web page <http://www.biro.rg.yu> accessed in December 2008.

<sup>12</sup> It could be argued that in recent years in Belgrade, the scope and nature of de-commemoration in symbolic urban space poses a greater issue than the novel commemoration and newly introduced street names etc, given that eradication of certain segments of toponymic heritage is more systematic and focused than the inscription of the new memory culture whose elements are still undergoing significant negotiations and dilemmas in the dominant discourse (Radović 2008, 69–70).

public actions and street performances, was partially approached in a similar “street renaming” display two years later.

In 2009, ahead of November 9<sup>th</sup> (International day against fascism and anti-Semitism), a political gathering under the name “Antifascists in Action” (Serbian: *Antifašisti i antifašistkinje u akciji*) organized another street renaming action. They symbolically changed the names of central Belgrade streets by placing, similar to above mentioned performances, print street name tables commemorating what they designated as the most vulnerable strata of Serbian society. Thus, Nikola Pašić square was symbolically renamed Square of the General Strike, Terazije street – Boulevard of Antifascism, Kolarčeva street – Street of the Refugees, The Republic square – Women’s Liberation square, Vasina street – Queer street, and Studentski square – Square of the Roma people (as with the previously mentioned performance, the action didn’t go uninterrupted since several hostile citizens tried to prevent the placing of improvised street tables at one of the squares). On November 9<sup>th</sup>, the planned march went through ideologically redefined route in central Belgrade, and it ended by the neglected memorial to victims of fascist and quisling terror in Terazije street which was specially illuminated as to remind the citizens of its existence and symbolically make it more visible in the street’s texture.<sup>13</sup> As with previously presented street renaming actions, the actual ‘new’ street names and their improvised tables didn’t last very long (the longest life span among these performative designations were those commemorating Ratko Mladić, possibly not because of the lesser extent of their removal or tearing, but more likely because they’ve been reinstalled more often). Similar could be said of the action’s impact: it wasn’t covered by media the way other mentioned actions were, and subsequently its echo was somewhat more short-lived. This might not be explained by the organizers’ relatively small numbers or their absence from social and political mainstream (which was mostly the case also with the Biro movement who gained more media attention), but perhaps more with the contexts of each performance – while the Biro’s performance added to the already hot political battle fought by topographic means, the antifascist actions related themselves to the date commemorating what is in Serbia mostly forgotten values of antifascism, antiracism and so on.<sup>14</sup>

## Discussion

Opposing dominant discourses of identity and memory in terms of urban symbolical construction is possible, and has been happening throughout modern so-

---

<sup>13</sup> Data on the mentioned performances were gathered by observation of these actions.

<sup>14</sup> What could be designated as performative street renaming in 2000s in Belgrade was first carried out in 2006 by the Illegal Confectioners artist group (Serbian: *llegalni poslastičari*). By placing a street table on a building’s curve, they renamed an urban crossroad “Salvador Dali corner”. Unlike previously mentioned street actions, this one wasn’t directly political, and could hopefully be discussed in another instance.

cities where authoritarian grip wasn't prevalent.<sup>15</sup> The forms and results of such opposition varied, and in democratic circumstances it sometimes had the potential to channel public dissatisfaction with swift, radical or unwanted alterations in urban memorial and toponymic heritage, with different outcomes (e.g. see De Soto 1996). Similar could be argued regarding Serbia's capital in 2000s, and even 1990s: during the Milošević period, actions of the City council (when ruling power in the city was held by parties the opposition) which included the renaming of city streets were not only aimed at urban identity reconfiguration and memory rewriting, but were also means of political struggle and manifestation against the state authorities which sometimes turned into fierce political fighting on the official level with national authorities declining to legislatively confirm street name changes (Radović 2008, 61). What was at that time a collision between official political structures, turned into less intensive political battles in party politics like in the case of the AVNOJ boulevard - friction was transferred from the administrative to the political level. While political infighting between different parties regarding public monuments and street names was heavily covered in the public, and sometimes produced certain results, actions pursued by civil organizations, different social groupings, artists, non-party political platforms and so forth, did not result in media attention of such a scale, nor did they usually reach any significant outcome. Issues of identity and collective memory, even at this level, have become strictly political domains, more specifically domains of party politics (like many other segments of public social life in Serbia nowadays). While such a situation does not testify to any considerable lack of political freedoms, it does point out to monopolizing of wider spheres of social life by politics in its strictest sense of meaning. When a non-political action, such as the one organized by the Biro movement, did take considerable media spotlight, it was in a matter of highly politicized question of competition of contemporary political symbols (personalized in the names of Djindjić and Mladić) by means of street naming. Also, only a well prepared and simultaneous long-term campaign of the Spomenik group succeeded to partially enter the public mainstream regarding the scrutinized question, and raise some public awareness on the issue with varying results. Other campaigns and performances, which weren't connected with specific political party actions, didn't effectively break this solid political and media barrier and present their cases to the wider public. It could be argued that the issues of urban memorial design and street renaming are significantly 'abducted' by party politics.

While the political arena has a firm grip on issues of identity building through public memorialization, and is selectively letting non-political actors take part in the dialogue and decision making on those issues, still it has not yet clearly

---

<sup>15</sup> It has been recorded that even in Eastern Bloc countries, the process of (re)naming of streets and conceptualization of public monuments wasn't completely a one-sided process solely originating from the ruling political class, and that it sometimes resulted from dialogue between the authorities and citizens who at times even displayed notable opposition to official commemoration – what was sometimes considered as heavily “politicized landscapes” turned out to be no more political than in countries of Western democracies (Lebow 1999).

defined the vision of the identity and consistent memory politics regarding modern history. Unlike some other post-socialist nations, where ruling elites are pursuing more or less clear directions regarding public memorialization which encompass both clear memory and identity politics, and social agents which implement those politics such as specific (and privileged) groups of artists, architects, academia members etc. (Khazanov 1998), this wouldn't be completely true in Serbia in recent years. In the last decade, neither were figures in charge of the memorialization effort prominent or constant, nor was the effort consistent or publicly decisive. As historian Dubravka Stojanović states, the current political order formed after 2000 in Serbia is still in pursuit of its identity and ideological legitimacy, and in a situation of constant reshuffling of political alignments between political parties which try to find an appropriate ideological combination that would ensure their stay in power. In that pursuit of adequate ideological components, authorities are also searching for historical periods which could be represented as the new “golden eras” upon which a desirable image of alleged consistent rooting of the new political elites to “tradition” could be constructed. Such a quest for “better past” usually commences with eviction of those segments of history which do not suit the new authorities, which confuse the image of “historic flawlessness” of the nation, or those which could remind the citizens of some “happier times” (Stojanović 2009, 266). As Stojanović argues, however inconsistent might the new elites ideological profile be, what is transparent is their anticommunism and effort to depict the era of socialist Yugoslavia as negative as possible, at the same time minimizing or ignoring collaboration during World War 2 and Serb involvement in Yugoslav wars in 1990s – thus, novel political reinterpretation of these historical periods is crucial for obtaining the desired public identity to ruling political elites (Stojanović 2009, 273). Therefore, the dominant political circles more or less clearly recognize what they want to erase from public memory, i.e. de-commemoration from public space, but are also quite uncertain what to precisely deliver as a new memory narrative, that is, what to commemorate through monuments and street names. The quest for the winning ideological combination and appropriate official version of modern national history (and subsequent recycled public memory) is obviously still in the phase of intensive creation.

## References:

- Alderman, Derek. 2000. “A Street Fit for a King: Naming Places and Commemoration in the American South.” *The Professional Geographer* 52, 672–684.
- Azaryahu, Maoz. 1986. “Street Names and Political Identity: The Case of East Berlin.” *Journal of Contemporary History* 21/4, 581–604.
- Azaryahu, Maoz. 1997. “German Reunification and The Politics of Street Names: The Case of East Berlin.” *Political Geography* 16/6, 479–493.
- Bejtić, Alija. 1973. *Ulice i trgovi Sarajeva*. Sarajevo: Muzej grada Sarajeva.
- Byford, Jovan. 2009. “Semlin Judenlager in Serbian Public Memory”, accessed in January 2010, <http://www.semлин.info>.

- De Soto, Hermine. 1996. "(Re)Inventing Berlin: Dialectics of Power, Symbols and Past, 1990–1995." *City and Society* 8/1, 24–49.
- Khazanov, Anatoly. 1998. "Post-Communist Moscow: Re-Building the 'Third Rome' in the Country of Missed Opportunities." *City and Society* 10/1: 269–314.
- Lebow, Katherine. 1999. "Revising the Politicized Landscape: Nowa Huta, 1949–1957." *City and Society* 1/1–2, 165–187.
- Light, Duncan, et al. 2002. "Toponymy and the Communist City: Street Names in Bucharest, 1948–1965." *GeoJournal* 56, 135–144.
- Malešević, Miroslava. 2008. "Nasilje identiteta." In *Kulturne paralele: svakodnevna kultura u postsocijalističkom periodu*, edited by Zorica Divac, 11–34. Belgrade: Etnografski institut SANU.
- Ože, Mark. 2005. *Nemesta: uvod u antropologiju nadmodernosti*. Beograd: XX vek.
- Radović, Srdjan. 2008. "From Center to Periphery and Vice Versa: The Politics of Toponyms in the Transtional Capital." *Glasnik Etnografskog instituta* 56/2, 53–74.
- Stojanović, Dubravka. 2009. "Godina okupacije: slika '1945' u srpskim udžbenicima istorije." In *Kultura sjećanja: 1945*, edited by Sulejman Bost, Tihomir Cipek, 265–274. Zagreb: Disput.
- Tuan, Yi Fu. 1977. *Space and Place: The Perspective of Experience*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Young, James. 1992. "The Counter-Monument: Memory against Itself in Germany Today." *Critical Inquiry* 18/2, 267–296.





## Маријана Митровић

Етнографски институт САНУ, Београд  
pansjao@yahoo.com

### **„Неподношљива лакоћа“ (субверзије) национализма: естрадна тела у постсоцијалистичкој Србији\***

У овом раду анализирам култ нације и православља у популарној музици постсоцијалистичке Србије из родне перспективе. Прво представљам историјски ревизионизам у погледу родних улога и конструкцију родних идентитета у националистичким дискурсима постсоцијалистичке Србије. Ову проблематику лоцирам у регистар неофолк музике, односно естраде. Након дијахронијске рекапитулације улоге певачице у популарној фолк музици, кроз студију случаја иконе *Свете Цеце*, али позивајући се и на друге примере, анализирам укрштање националних, религијских и класних фактора у конструкцији родних идентитета естрадних тела. Циљ анализе је указивање на начине на које ова тела афирмишу дискурсе национализма и православне религиозности као његове сржи, а уједно и мапирање тачака потенцијалне субверзивности тела у односу на ове дискурсе.

#### *Кључне речи:*

родни идентитети,  
естрадна тела,  
неофолк музика,  
национализам,  
православље,  
икона, спектакл

Питање континуитета и дисконтинуитета у погледу родних улога у постсоцијалистичком периоду једно је од горућих у научним и друштвеним дискурсима постсоцијалистичких земаља. Популарна култура је један од регистара ових промена. Често се узима да су управо извођачице амблематичне за популарну музику и да су њихове сценске персоне, односно начин презентовања публици, индекс друштвених промена, а посебно промена у родним односима и конструкцији родних идентитета (Благојевић 2000). Прво ћу се осврнути на општу ситуацију у погледу партиципације и

---

\* Овај рад је резултат рада на пројекту *Стратегије идентитета: савремена култура и религиозност*, број 177028, у целости финансираном од Министарства просвете и науке Републике Србије.

представљања жена у друштву, а онда се упустили у анализу „естрадног“ домена.

## Постсоцијалистички историјски ревизионизам у Србији

Историјски ревизионизам у постсоцијалистичкој Србији „гура под тепих“ готово пет деценија југословенског социјализма, као и трагове женске политичке партиципације и еманципације и у социјализму и у првој фази постсоцијализма (Slapšak 2004; 2007).<sup>1</sup> Парадоксално или не, многе “нове историје” подстичу историјску амнезију. Њихово цветање подудара се са уздизањем десничарске политике, јачањем религије, али и неолибералне тржишне економије. Ови фактори су радикално „сасекли“ права студената, радника и пензионера, и уједно производе систематску дискриминацију сиромашних, старих, избеглица, миграната, етничких мањина, инвалида, неправославних конфесија, а посебно жена које припадају овим друштвеним групама. У ревизионистичким дискурсима нема алтернатива данашњем статусу кво и „садашњост је глуви ехо прошлих катаклизма“ (Моћник 2008, 52 у Hvala 2010, 61). Даље импликације оваквог схватања би биле да се не може ревитализовати социјална утопија прошлости, консеквентно томе ни замислити алтернатива (доминантном дискурсу) садашњости.

Један од главних дистинктивних идеолошких механизма у односу на период социјалистичке Југославије од осамдесетих година па надаље постаје етнички национализам са православном религијом као својим „језгром“. Православље постаје елемент „култа нације (...) односно политичке религије српског национализма“ (Čolović 2008, 191–192). Заправо, идентитет нације се своди на једну димензију, религијску, а национална припадност изједначава се са верском (Malešević 2010, 99). Комбинација национализма и православља незаобилазни је фактор и у конструисању родних улога у посткомунистичкој Србији. Међутим, овом проблему се често приступа на дуалистички начин. Осврнућу се на то питање у делу који следи.

---

<sup>1</sup> Према њима, изгледа као да феминизма и/ли женског организовања у Југославији није ни било (Slapšak 2004). Кад је реч о Србији као новоформираној националној држави у првој фази транзиције (1989–2000), честа хипотеза чак и аутора који иначе не „болују“ од историјске амнезије је да је у Србији доминирало окретање патријархалним родним улогама, где је нарочито женско тело фигурирало као средство репродуковања етничких граница и конструкције етнички чисте нације (Iveković и Mostov 2000), као и да је популарна музика била носилац есенцијалистичких родних конструкција тог типа у јавној сфери (Blagojević 2000; Papić 2002). Иако је аргумент снажно заснован, он често искључује алтернативна читања женских активности о којима је реч (добри примери критике овог аргумента се могу наћи у Dimitrijević 2002; Dimitrijević 2009). Уз то, о женским активностима субверзије поретка се пише много мање, и оне се на тај начин жестоко оспоравају или негирају (Slapšak 2004).

## Постсоцијализам, национализам и родне улоге

Многи су писали о материјалној и симболичкој инструментализацији жена у националистичким дискурсима. У симболичком поретку жене се представљају као језгро нације, гарант да ће њена биолошка и симболичка репродукција „уродити плодом“ (Enloe 2000; Mertus 1994; Yuval-Davis 1997). Према Сташи Зајовић, национализам је у земљама бивше Југославије изнедрио поделу на „жене као мајке“ и „мушкарце као ратнике“ (1998, 169). Ова структура имплицира бинарну опозицију могућих субјекатских позиција за жене: или се уписују у симболички поредак и пристају на овакве позиције, или им се супротстављају.

Ситуација је, међутим, много сложенија и разноликија него у понуђеној дуалној шеми.<sup>2</sup> Аналитички фокус усмерен на бинарну опозицију слагања са доминантним дискурсом и његовог одбацивања ограничио би могућност да се испита мноштво начина конституисања родних улога и животних наратива, укључујући промене, расцепе и противречне елементе и унутар појединачних наратива. Потребна је изнијансирана позиција, осетљива за хетерогеност унутар понуђених категорија и за њихово укрштање са класним, старосним, религијским и другим факторима. Такође, национализам у Србији не функционише на исти начин у првој и другој фази постсоцијалистичке трансформације, дакле пре и након 2000. У овом раду ћу се више фокусирати на период након 2000, мада ћу покушати да изведем неке закључке који се односе на укупан постсоцијалистички период. Материјал за анализу чине новински чланци из *Блица* и *Курира*, коментари са страница на друштвеној мрежи *Facebook* (посебно са страница *Света Цеца* и *Цабе се палиш на мене кад ниси православна*) и на сајту *Блејач*, неофолк лирика и видео клипови са *Youtube*-а.

## Класа, раса, каса – како приступити критици неофолка?

Приступи неофолку могу се поделити на ексклузивистичке (Dragičević-Šešić 1994; Gordy 1999; Kronja 2001) и инклузивистичке (Dimitrijević 2002; Đurković 2002; 2010),<sup>3</sup> на основу тога да ли постављају аксиолошки рез између културно пожељног и нежељеног, односно да ли понављају опозиције урбано : рурално, изворно : медијско, кич : уметничко итд. Мени је најближа „трећа линија“ која такве супротности не усваја (као што је не усваја ни друга), али и не даје вредносни исказ о неофолку, чему су обе поменуте групе склоне (Малешевић 2003; Вишњић 2010; Dimitrijević 2009).<sup>4</sup>

---

<sup>2</sup> За темељну критику оваквог бинарног кодирања родних улога у националистичким дискурсима видети Jovanović 2009.

<sup>3</sup> Доста теоријске геј литературе која не улази у академски опус прати ову линију.

<sup>4</sup> Ана Вујановић и Татјана Марковић су поделиле приступе неофолку на еманципаторско-просветитељске (Dragičević-Šešić 1994; Gordy 1999; Kronja 2001) и демократско-

Како не би упала у замку понављања класно детерминисане опозиције висока : ниска култура, анализа неофолка<sup>5</sup> би требало да узме у обзир класну димензију (или, како предлажу неки аутори, да се ослони на критику либералног капитализма). Тело фолк певачице, како пише Олга Димитријевић, изједначено је у јавном, медијском и академском дискурсу са читавим неофолк жанром, и тако са читавом популарном културом у Србији и „широким народним масама“ (Dimitrijević 2009, 16). Тако оно постаје жила куцавица укрштања токова капитала, проблема етничитета, националности, религије, класе и сексуалности. Ово питање постаје још важније кад се узме у обзир постсоцијалистички контекст транзиције која без милости укида све бенефите социјалистичке ере. „Широке народне масе“ којој се сматрају главним конзументима неофолка су, заправо, губитници транзиције и претња политичкој, финансијској, али и интелектуалној елити (Ibid). Са друге стране, ове певачице, упркос томе што су често – да парафразирам реплику из *Аудиције* – „неко из масе“ у погледу порекла, управо припадају естрадној елити, која није нарочито одвојена од политичке и апсолутно нимало од финансијске. Класа често зависи од „касе“ као показатеља финансијског постигнућа. Баш зато је важно видети какве идентитете производи неофолк естрада, и истражити их помније, како би се деконструисало изједначавање неофолк публике и ниже класе и њихово позиционирање као мање вредних.<sup>6</sup> Овакво позиционирање има опасне последице, јер даје легитимацију друштвено-политичкој клими која нормализује укидања бесплатног образовања, здравствене заштите, отпуштање радника, и чак их представља као неизбежне ступење постсоцијалистичке транзицијске „еволуције“. Са друге стране, стање у друштву омогућује и дискриминацију на основу националних, расних и религијских припадности, као и хомосексуалних оријентација и одређивања објеката дискриминације као „унутрашњих других“ савремене Србије.<sup>7</sup> Поставља се питање како ови фактори

---

популистичке (Dimitrijević 2002; Đurković 2002, 2010) на основу афирмативног или негативног става према њему. Ове студије су настајале у различитим периодима и дискурзивни ломови међу њима су и резултат дијахронијске промене контекста. Неофолк је феномен који и сам флуктира и мења се, и то толико да је упитно да ли се све што се под њега подводи уопште може сматрати јединственом проблематиком. Али, то не може бити једини фактор њиховог различитог позиционирања. Класни, политички итд. фактори су подједнако важни као и историјски.

<sup>5</sup> За потребе рада користићу овај термин јер је дијахронијски и жанровски инклузивнији од турбо-фолка, фолк-попа итд.

<sup>6</sup> Термин култур-фашизам се често користи да означи ово дезауисање група на основу (најчешће музичког) укуса, али термин сматрам неподесним јер олако изједначава конкретни историјски контекста и учинке фашизма с једне стране са *потенцијалним* последицама омаловажавања поп-културних преференци с друге.

<sup>7</sup> Предмет дискриминација овог типа могу бити „масе које се (потенцијално) не могу контролисати“, али оне у спровођењу дискриминације често и саме активно учествују (присетимо се само *Параде поноса* у Београду 2010, и то свакако није једини пример). Често се такве акције могу повезати са поп-културним афилијацијама, али најчешће спортским (као припадност навијачким групама које праве изгреде), не музичким.

(дис)идентификације фигурирају на естрадној сцени Полазим од хипотезе да се у неофолк музици идентитети (про)изводе на скали од јачања православног национализма до његове субверзије.

## Ортодоксни парадокс естрадних тела

Поређење статуса певачица неофолка и њихових „претходница“, кафанских певачица новокомпоноване народне музике у социјалистичком периоду, показује изванредан континуитет дивинизације и инфериоризације. Рад Ане Хофман о статусу певачица популарне новокомпоноване, кафанске музике у социјализму показује да оне „нити су биле видљиво санкционисане нити отворено промовисане од стране званичне политике“, и истовремено су „и маргинализоване и глорификоване“ (Hofman 2010, 142). Раније поменуте ауторке (Dimitrijević 2009; Вишњић 2010) бавиле су се сличном темом у вези са турбо-фолк певачицама у постсоцијализму. Донекле на њиховом трагу, сматрам да се као једна од најзначајнијих одлика родних улоге неофолк певачица у постсоцијализму издваја амбиваленција, што је, по мом мишљењу, понекад само политички коректно име за контрадикторност.

Када је реч о звездама неофолка у постсоцијализму, једна од кључних контрадикторности лежи у нечему што је уједно и знатна разлика у односу на период социјализма, а то је истицање симбола православља и оданости српској нацији, углавном у комбинованој верзији. Контрадикторност се овде огледа у честој дискрепанцији између понуђене сценске персоне естрадних претенденткиња на статус националног симбола и њихове претпостављене „латентне природе“. Или, како каже Мирослава Малешевећ, (њихова) „реч треба да поништи слику коју видимо, да објасни како то по чему их знамо и по чему су популарне није оно што су оне *стварно*“ (2010, 98): не претенциозне силиконске секс-бомбе, него брижне мајке, одане супруге и смерне православке. Идеолошка контрадикторност постоји не само између онога што видимо на сцени и онога што је „иза кулиса“ (а опет није, јер се подједнако интензивно нуди јавности), него и између различитих елемената самог сценског перформанса: амблематична је и већ пословично критикована слика православног крста на силиконским и скоро голим грудима певачице, уз једнако славна подигнута три прста.<sup>8</sup> Ово је изванредно, да тако кажем,

---

Неадекватно је, међутим, изједначавати конзументе одређеног музичког жанра са било којом групацијом.

<sup>8</sup> Ова слика је аутоматски окидач за религијске дискусије од академских кругова до интернет форума. Facebook страница *Дабје се палиш на мене кад ниси православна* је у фебруару 2011. била веома посећена што од стране присташа што опонената овог својеврсног апендикса приручнику „Шта би свака православна девојчица требало да зна“. У одбрани вредности „српства и православља“ нарочито је активна била корисница под именом Бранислава СНС. На профилској слици она носи крст на искварцованим грудима које вире из дубоког деколтажа, на шта је најпопуларнији (у Facebook терминима, најлајкованији) коментар био „Ти мени, Бранислава, не личиш на једну смерну православку.“

ортодоксни парадокс, јер приручник *Шта треба да зна свака православна девојчица*<sup>9</sup> (и жена) не гледа баш благонаклоно на силиконске модификације и отворено излагање тела. Православни идеали у погледу јавног ангажмана и излагања жене врло су, рецимо, минималистички.

Међутим, колико год да је „крстасто тропрсто српство“<sup>10</sup> било важна легитимација естрадног успеха од деведесетих па надаље, последњих година као да је сама естрада посвојила сопствену негацију, тј. поменути критику, а њени актери постали главни субјекти интенционалног указивања на то да је крст „плутајући означитељ“ и симбол коришћен до баналности, конвенција представљања пре него доказ снажне афективне везе са идеолошким апаратом. Поједине звезде све мање инсистирају на декларативној приоритизацији стандарда „православног минимализма“ у односу на своје идентитетске регистре успешних пословних жена, класно и просторно мобилних субјеката, или пак отворено сексуалних особа (Сека Алексић је добар пример). Нова естрадна „намигивања“ сугеришу други парадокс, или наличје првог: не да успех треба правдати крсту и крстом, већ да је крст уступак успеху. Другим речима: голе груди балканске морају да носе крст да би уопште биле голе, а три прста су постала „фига у цепу“. То додуше, не значи да се ове извођачице „православно-националних“ вредности одричу.

Међутим, све су чешћи и примери оштре критике православно-националног модела од стране самих естрадних звезда, као отворено конфронтирање Јелене Карлеуше са Српском православном црквом због фотографија певачице разапете на крст или њене осуде улоге Српске православне цркве у демонизацији геј Параде поноса у Београду 2010. Још један естрадни парадокс је да ова бела, хетеросексуална, етнички чиста и православна српска тела постају националне иконе, али и геј иконе, као и звезде у бившим југословенским, током деведесетих – непријатељским, републикама.<sup>11</sup> Парадокси истовремене афирмације и рушења ортодоксног национализма тиме се умножавају.<sup>12</sup>

---

[https://www.facebook.com/permalink.php?story\\_fbid=195560997130014&id=194329603919820](https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=195560997130014&id=194329603919820), приступљено 27. фебруара 2011.

<sup>9</sup>Приручник за православне девојчице је издала Светигора уз благослов Амфилохија Радовића 2005. <http://magazin.byka.com/do/da>, 149. Уз то, постоје и *Шта би требало да зна сваки православни дечак*, *Шта би требало да зна свака православна мајка* и *Шта би требало да зна сваки православни грађанин и грађанка*.

<sup>10</sup> Термин је мој, као и многи под наводницима, а под наводницима су јер су моје конструкције, а не фразе уобичајене у језику.

<sup>11</sup> Неке од њих су то биле и тад, али у „тихом андерграунду“.

<sup>12</sup>Када национализам постане атрактивно добро погодно за медијску употребу, онда се јављају парадокси, јер они погодују сензацији без премца (захваљујем се за овај увид Мирослави Лукић-Крстановић). Међутим, они се не јављају само тако и само зато. Претерана идентификација са одређеним моделом може бити парадоксална и ако се не сензационализује, јер указује на проблематична места самог модела. Питање је само ко ће то приметити без сензационализовања.

Неколико примера из недавне историје сведочи о томе. Један је посебно узбуркао јавност у јуну 2010. године. У питању је икона названа *Света Цеца*, рад Владиславе Ђурић, студенткиње на Одсеку за примењену уметност и дизајн на Факултету за уметност у Нишу. Ово је био део студентске изложбе, рад из графичких комуникација, на тему *Српски бренд сувенири Србије*. Фолк дива је представљена на икони с микрофоном у руци и бујним деколтеом. Икона је изложена 5. јуна 2010, а ауторка је изјавила да је на овај начин желела да критикује српску реалност: „Идеја јесте била да фолк икону ставим у контекст иконе свеца, као начин комуникације и брендирања тренутног квалитета и нивоа културе у Србији“ (*Blic*, 6. јун 2010). На питање зашто је изабрала Цецу и цркву, одговорила је да она није имала потребе да бира Цецу, „већ је народ то учинио сам, називајући је ‚српском мајком‘, као синоним особе која је жртва, удовица, херој, самохрана мајка...“ Ауторка је нагласила да Цеца има јак утицај на велики број младих људи на овим просторима, оградивши се од импликација по везу Цецине иконе и Српске православне цркве. Сама фолк дива је још пре изложбе изјавила за *Блиц* да „јој се та идеја уопште не допада“, јер је она само обична жена „са свим врлинама и манама“. Ово, међутим, није први пут да се певачица представља у овом кључу, а светицом и српском мајком је називана и раније, поготову у време концерта из 2001. посвећеног њеном покојном мужу, паравојном команданту Жељку Ражнатовићу Аркану и 2003. године у време акције *Сабља* када је након убиства премијера Зорана Ђинђића ухапшена и провела три месеца у затвору. Српска православна црква је оштро реаговала на канонизацију „једне световне жене и певачице“, како је тадашњи патријарх рекао. У међувремену је постала и геј икона, а ова иронизација канонизације, кроз њено дословно извођење, је симптоматски оголила проблем модела постигнућа, као и узорност родних модела за жене у Србији. Иако је Цеца надрасла своју улогу „ратникове пратиље“ из периода брака са Арканом, њена популарност је и даље у великој мери резултат инвестирања у национално – православни култ, амблематизован кроз улоге верне супруге (удовице) и брижне мајке. У априлу 2011. године је поново доспела у жижу јавности због нагодбе са судом о кућном притвору због незаконите продаје фудбалера, а на интернету је освојила фотомонтажа типичне Цецине фотографије са прсима у првом плану – али уместо крста, привезак који их краси је статуа правде. Тек ћемо видети колико је све ово уздрмало њен статус националне љубимице.<sup>13</sup> Међутим, икона Цеце као светице је напослетку именовала тај проблем и учинила видљивим и апологетска и иронијска читања њеног тела.

Тело фолк певачице, дакле, може да функционише у исто време и као стуб православља и национализма, и као камен њиховог спотицања. Шта су резултати ове две наизглед парадоксалне и противуречне позиције?

<sup>13</sup> Мада је за 1. април 2011. најављено њено повлачење са естрадне сцене, у јуну 2011. се појавио њен нови албум, упркос Цецином „заточеништву“ у кући (осуђена је на пет година кућног притвора). У међувремену је, наруквица или наногица *Цеца*, симбол њеног „заточеништва“, постала врло популарна и добро продавана на интернету.

Анализираћу их једну по једну, кроз призму дискурзивног и афективног учинка спектакла.

Сам начин функционисања спектакла даје визуелној репрезентацији моћ да делује на подсвесном нивоу, ван строго дефинисаног дискурзивног референтног система. Ово можемо звати *афективним радом* визуелне репрезентације (Kenneth and Massumi 1992). Афективно потиче из непосредног физичког утицаја визуелног „чак иако његово прецизно значење остаје неодређено“ (Hall 1999, 13). Спектакл тако делује *и дискурзивно и афективно*. С друге стране, Лоренс Гросберг (Laurence Grossberg) описује афекат као могућност стварања друштвених веза (Grossberg 1993, 80); то је уједно стварање веза субјеката са идеолошким апаратима. Тако поред тога што *означавају*, учесници спектакла уједно и *отеловљују* идеологију. Према томе, када, на пример, седимо испред ТВ екрана или пратимо концерт уживо на стадиону – сви смо на неки начин и у одређеној мери делови афективног функционисања друштвеног система.

Тако се сваки друштвени идентитет, па и национални, конструише кроз снажно физичко исуство. „Крстасто прсато тропрсто српство“ је најефектније на концертима, када публика (припадници нације) уз подигнута три прста и Цецин глас „из дубине“ крстом окићених груди „у трансу“ пева национализовани *Ђурђевдан*, или када уз Секу пева *Балкан* глорификујући „нашу одвајкада“ митску „природност, спонтаност, чиста осећања“ (Čolović 2008, 191-2).<sup>14</sup> Колико је овде важан процес означавања друштвеног простора као „свог“, толико је и афективно стварање веза субјеката са националним идеолошким апаратом. Певачица постаје симболички стожер око кога се окупљају конкретна тела.<sup>15</sup> Само тело певачице и њен посвећени перформанс постају медијатори између других „тела“ нације и територије. Тако се повезују „дух“ и „тело“ (територија) нације; под ауром *Blut und Boden*, она постаје симболичка оса око које се српска замишљена заједница окупља и стално јача путем ритуалног слављења своје митске специфичности (Dimitrijević 2009, 30). Снажна веза са тлом слика српско национално биће као аутентично и исконско, и ставља га у националистички рам где „само њему припада“ (да парафразирам стихове Секине песме), и у временски оквир који се позива на дубоку укорененост у прошлост. Кроз овако изведен ритуал, нација се конституише као јединствена, самодоволна и самозадовољна у сопственој изолованости. Или како Стојина песма каже – “Шта нас брига за Европу?!”<sup>16</sup> Отуда није чудо што је уметница *буквално* ставила своју икону

<sup>14</sup> Видети текст Секине песме *Балкан*: <http://www.youtube.com/watch?v=YT3V2-adEts>, приступљено 3. 6. 2011.

<sup>15</sup> За сјајну анализу конституисања националног идентитета кроз музички перформанс видети Dimitrijević 2009.

<sup>16</sup> У питању је Стојина песма *Европа*, <http://www.youtube.com/watch?v=PvPjBeRvST0>, приступљено 3. 6. 2011. Захваљујем се Олги Димитријевић на овом примеру.



Свете Цеце (Национале) у рам и показала је као бренд Србије – оно чиме се Србија представља свету.<sup>17</sup> Икона сумира и сублимира учинак спектакла.

Међутим, парадокс естрадних тела лежи у томе да она могу да делују и као „дукотина“ у глатком националистичком дискурсу базираном на патријархату. Како пише Жарана Папић, кључни елемент конструкције српског национализма било је јачање патријархалне поделе родних улога и њихово „оприродњавање“. Активистичке геј и лезбејске групе прихватају да неофолк има потенцијал да делује субверзивно у односу на патријархални морал. Тај потенцијал се огледа, на пример, у модификацијама „природног“ тела и отвореном сексуализовању тела средовечних (па и старијих) жена. То уздрмава темеље симболичког поретка који ставља табу на испољавање сексуалности жена које нису више „у правом добу“, а уједно преиспитује „природност“ тела и заданост родних идентитета. Следећи корак у дестабилизацији рода као „оригинала“ који се стално (неуспешно) изводи, и при том имитира и пародира, јесте перформанс *drag*-а. *Drag* као фигура мушкарца преобученог у жену – естрадну звезду погађа симболички нуклеарни реактор национализма – хомофобију.<sup>18</sup> *Drag* је субверзиван управо због претеране идентификације са патријархалним идеалима женскости. Он нуди ексцес, обиље уживања – али обиље уживања у маскулинистичкој „нелагодности у култури“, хиперболисан неадекватни одговор на захтеве патријархалности. Естрадне звезде постају геј иконе, а неке од њих превазилазе хоризонт очекивања српске јавности изражавајући отворену подршку борби за права хомосексуалаца. Најпознатији пример је колумна Јелене Карлеуше из октобра 2010. када је она дала подршку *Прајду* и напала његове опоненте врло ексцесивним, ласцивним језиком, *непримереним дами*, и уједно врло убедљивом аргументацијом *непримереном 'певаљки'*.

Сви ови процеси превазилазе меру коју поставља оно што сам назвала православним минимализмом. Њихова субверзивност у односу на српскоправославно-националистички дискурс лежи у преиспитивању хегемоније маскулинитета односно граница које она успоставља. Ако одређени аспекти тела певачице превазилазе границе маскулинистичке имагинације, у смислу да је то тело обликовано према *стандардима* те имагинације, али преко *мере* коју она поставља, ако оно кореспондира са геј публиком и чини је видљивом, ово тело додатно поткопава хегемонију маскулинитета (упоредити Dimitrijevic 2009).

---

<sup>17</sup> Морам да приметим да би изабрани бренд и сувенир функционисао сасвим ефектно и да је као основ изабрала перцепцију Србије „од споља“. Хедонистичке и жовијалне представе о ноћном животу и женама у Србији и на Балкану, амблематизоване кроз балканску музику чији је Цеца симбол, уопште нису ретке.

<sup>18</sup> Радова о улози *drag*-а у естрадном покопавању традиционалних родних улога, посебно са теоретским ослоном на Џудит Батлер, има. Олга Димитријевић томе посвећује део мастер тезе (2009, 45–47), а остали су углавном објављени ван институционалног академског дискурса: Маљковић 2008; Стојановић 2008; Вишњић 2010. Мој приступ се, међутим, разликује од њих у томе што анализира улогу претеране идентификације са нормом.

Естрада се, дакле, кроз различите побројане механизме нуди широкој скали потрошача, и њена дефиниција тржишта је шира и од националистичке и од националне. Главни императив није „национално јединство“, него тржишни успех. Поставља се питање како се он постиже и одражава на телу, „природном српском“ телу? Анализа *Звезда Гранда*, процеса „регрутовања“ нових естрадних извођача кроз ТВ шоу, била би овде пригодан пример. Колико се у првом циклусу *Звезда Гранда* инсистира на њиховој природности, амблематизованој кроз њихова тела, у следећој фази, кад снимају албум – дакле, кад су на вишем ступњу естрадног и друштвеног успона – њихова тела постају све модификованија. Уједно се и у њиховим биографијама односно дискурзивном представљању у медијима све мање инсистира на њиховом „ниском“ пореклу и тегобном путу класног успона, а све више на знацима друштвеног престижа (кафану као топос „каљења“ естрадног „челика“ у овој фази медијске наративизације смењује луксузни стан или кола и остали „шљаштећи“ материјални показатељи естрадног нобилитета и друштвеног мобилитета). Тако се брише, како би рекла Сузан Бордо, историја бола (Bordo 1993), а истиче, како би рекла Сара Ахмед, историју среће (Ahmed 2010). Тако оно представља још један „тешки“, необориви доказ „неподношљиве лакоће“ успона на друштвеној лествици.

Естрада, дакле, не нарушава друштвену структуру у Србији. Иако одражава класну, родну и религијску неједнакост, па их повремено и проблематизује, она их и ојачава. Потенцијали за друштвену трансформацију, који се повремено указују, дискурзивно се користе, посебно у академским и активистичким круговима, али то не резултира значајнијим материјалним учинцима. На естрадном полигону „све може“ и „све тече“, поготово капитал, а о(п)стаје „неподношљива тежина“ друштвене промене.

## Закључак

Сматрам да наведена анализа родних идентитета неофолка показује да овде није реч о музичком посредовању у наметању званичне идеологије, односно – државног националног и националистичког пројекта који тежи успостављању културне и идеолошке хомогености у друштву уз помоћ искључивања свих оних који се у овај модел не уклапају, али да доминантни идеолошки, православно-национални обрасци, постоје. Мислим, такође, да наведени и анализирани примери у светлу родних односа у постосоцијализму, показаних у првом делу рада, указују на то да простор медијске конструкције популарне музике све више постаје родно инклузиван и индукује нове родне моделе, који се не би могли звати криптофеминистичким, на пример, али који свакако разбијају патријархалну матрицу негирања хомосексуалности и политичког ангажовања око њеног прихватања. Али потенцијали за значајније друштвене промене остају нереализовани. Изгледа да се потенцијално „неконтролисана маса“ – која је заправо нижа класа – не таласа (осим у ритму музике).

## Литература

- Ahmed, Sara. 2010. "Killing Joy: Feminism and the History of Happiness." *Signs* 35 (3), 571–592.
- Blagojević, Marina. 2000. Nevidljivo telo i moćna bestelesnost: Mediji u Srbiji u 90-im. In: *Žene, slike, izmišljaji...*, edited by Branka Arsić. Beograd: Centar za ženske studije.
- Gordy, Eric D. 1999. *The Culture of Power in Serbia*. University Park, Pa.: Pennsylvania State University Press.
- Grossberg, Lawrence. 1993. *We Gotta Get Out of This Place: Popular Conservatism and Postmodern Culture*. London and New York: Routledge.
- Dimitrijević, Branislav. 2002. „Ovo je savremena umetnost“: turbo folk kao radikalni performans. *Prelom* 2–3, 100.
- Dimitrijevic, Olga. 2009. "The body of the Female Folk Singer: Constructions of National Identities in Serbia after 2000." MA thesis. Budapest: Central European University.
- Dragičević-Šešić, Milena. 1994. *Neofolk kultura, publika i njene zvezde*. Novi Sad, Sremski Karlovci: Izdavačka knjižara Zorana Stojanovića Sremski Karlovci.
- Đurković, Miša. 2010. *Slika, zvuk i moć. Ogledi iz pop-politike*. Beograd: MST Gajić.
- Enloe, Cynthia. 2000. *Maneuvers: The International Politics of Militarizing Women's Lives*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Zajović, Staša. 1998. "Nationalism and Serb Women." In *Anna's Land: Sisterhood in Eastern Europe*, edited by T. Renne, 169–173. Colorado: Westwood Press.
- Ivekovic, Rada, and Julie Mostov, eds. 2002. *From Gender to Nation*. Ravenna: Longo Editore.
- Jovanović, Deana. "“Have Our Men Done That Too?” Politics of Memory in Serbia: Gender, Subjectivities and Experiences in Nurses' and Activists' Memory Narratives." MA thesis. Utrecht and Hull: University of Utrecht, Faculty of Arts and University of Hull, Faculty of Arts.
- Kenneth, Dean and Brian Massumi. 1992. *First and Last Emperors: The Absolute State and the Body of the Despot*. Brooklyn, New York: Autonomedia.
- Kronja, Ivana. 2001. *Smrtonosni sjaj: masovna psihologija i estetika turbo-folka*. Beograd: Tehnokratia.
- Malešević, Miroslava. 2010. „Pravoslavlje kao srž 'nacionalnog bića' postkomunističke Srbije.“ U: *Ima li nacija na planeti Ribok? Ogledi o identitetima*, 71–100. Beograd: Srpski genealoški centar.

- Mertus, Julie. 1994. "Women in the Service of National Identity." *Hastings Women's Law Journal* 5 (1), 5–23.
- Papic, Zarana. 2002. "Europe after 1989: The Ethnic Wars, Fascistization of Civil Society and Body Politics in Serbia." In *Thinking Differently: A Reader in European's Women's Studies*, edited by Gabrielle Griffin and Rosi Braidotti, 127–144. London and New York: Zed Books.
- Slapsak, Svetlana. 2004. "Introduction: Post-Yugoslav Feminisms: Paradoxes, Myths and Perspectives." In *The Making of European Women's Studies V: A Work in Progress Report on Curriculum Development and Related Issues in Gender Education and Research*, edited by Rosi Braidotti, Edyta Just and Marlise Mensink, 19–29. Utrecht: ATHENA.
- Yuval-Davis, Nira. 1997. *Gender & Nation*. London: Sage.
- Hall, Stuart. 1999. "Introduction: Looking and Subjectivity." In: *Visual Culture: The Reader*, edited by Jessica Evans and Stuart Hall, 7–15. London, Thousand Oaks, New Delhi: SAGE Publications.
- Hofman, Ana. 2010. "Kafana Singers: Popular Music, Gender and Subjectivity in the Cultural Space of Socialist Yugoslavia." *Narodna umjetnost: Croatian Journal of Ethnology and Folklore Research* 47 (1), 141–161.
- Hvala, Tea. 2010. "'When We Move, It's a Movement!' Festival Rdece Zore as a Feminist-Queer Counterpublics." MA thesis. ISH/Faculty of Arts, Utrecht University.
- Čolović, Ivan. 2008. *Balkan – teror kulture. Ogledi o političkoj antropologiji 2*. Beograd: Biblioteka XX vek.

## Извори

- Света Цеца. 2010. Приступљено 5. марта 2011.  
[https://www.facebook.com/permalink.php?story\\_fbid=195560997130014&id=194329603919820](https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=195560997130014&id=194329603919820).
- Сека, Балкан. 2003. Приступљено 3. јуна 2011.  
<http://www.youtube.com/watch?v=YT3V2-adEts>.
- Стоја, Европа. 2007. Приступљено 3. јуна 2011.  
<http://www.youtube.com/watch?v=PvPjBeRvST0>
- Дабe се палиш на мене кад ниси православна. Приступљено 27. фебруара 2011. [https://www.facebook.com/permalink.php?story\\_fbid=195560997130014&id=194329603919820](https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=195560997130014&id=194329603919820)
- Шта треба да зна свака православна девојчица. 2000. Цетиње: Светигора.

**Marijana Mitrovic**

Institute of Ethnography SASA, Belgrade  
pansjao@yahoo.com

## **The “Unbearable Lightness” (of the Subversion) of Nationalism: Bodies on Estrada in Postsocialist Serbia\***

This paper analyzes the cult of the nation and Orthodoxy in popular music of postsocialist Serbia in gender perspective. First I present historical revisionism regarding gender roles and the construction of gender identities in the nationalist discourses of postsocialist Serbia. I locate this issue into the register of neofolk music, i.e. the so called estrada (music show business). Following a diachronic recapitulation of a female singer's role in popular folk music, through a case study of the icon of Saint Ceca, but also referring to other examples, I analyze the interconnection of national, religious and class factors in the construction of gender identities of body in estrada. The purpose of this analysis is to indicate how these bodies assert discourses of nationalism and Orthodox religiousness as its core, but also to map the points of their potential subversiveness in relation to these discourses.

*Keywords:*

gender identities,  
body on estrada,  
neofolk music, na-  
tionalism, Ortho-  
doxy, icon, spectacle

The issue of continuity and discontinuity is one of the most relevant in both scientific and social discourses of postsocialist countries. Popular culture is one of the registers of these changes. It is often believed that female performers are emblematic of popular music and that their personas, i.e. how they present themselves to the audience, are an index of social changes, particularly changes in gender relations and construction of gender identities (Blagojevic 2000). First I will reflect on the general situation regarding participation and representation of women in society and then I will delve into the analysis of “estrada” sphere.

---

\* This paper is the result of work on the project: *Strategies of identity: contemporary culture and religiousness*, ref. 177028, fully financed by the Serbian Ministry of Education and Science.

## Postsocialist Historical Revisionism in Serbia

Historical revisionism in postsocialist Serbia “sweeps under the carpet” almost five decades of Yugoslav socialism and traces of women’s political participation and emancipation in socialism and the first stage of postsocialism (Slapsak 2004).<sup>1</sup> Paradoxically or not, many of the “new histories” encourage historical amnesia. Their thriving coincides with the uprising of rightist politics, strengthening of religion and also the rise of neoliberal market economy. These factors radically reduced the rights of students, workers and pensioners, leading at the same time to a systematic discrimination of the poor, the elderly, refugees, migrants, ethnic minorities, the disabled, non-Orthodox confessions, particularly women belonging to these groups. In the revisionist historical discourse there are no imaginable alternatives to present-day *status quo*, and “the present is a deaf echo of past cataclysms” (Mocnik 2008, 52 in Hvala 2010, 61). Further implications of this idea would be that a social utopia of the past cannot be revitalized, and consequently an alternative to the (dominant discourse of the) present cannot be construed.<sup>2</sup>

From the late 1980s onwards ethnic nationalism with Orthodoxy as its “core” has become one of the main ideological mechanisms that distinguish postsocialist Serbia from the mainstream socio-political climate in socialist Yugoslavia. Orthodoxy becomes an element of the “cult of nation (...) i.e. political religion of Serbian nationalism” (Čolović 2008, 191–192). In fact, the identity of a nation is reduced to a single dimension, religion, and national identity is equated with religious affiliation (Malešević 2010, 99). Combination of nationalism and Orthodoxy is a prominent factor also in the construction of gender roles in post-communist Serbia. However, the approach to this issue is often dualistic. I will reflect upon this matter in the following section.

---

<sup>1</sup> According to them, it appears that there never was any feminism and/or feminists organizing in Yugoslavia (Slapsak 2004). When talking about Serbia as a newly-formed nation-state in the first phase of transition (1989–2000), a common hypothesis of many authors, even those who do not “suffer” from historical amnesia, is that Serbia was at the time dominated by a tendency of turning to patriarchal gender roles, in which the female body in particular stood for a means of reproducing ethnic borders and constructing an ethnically clean nation (Ivekovic and Mostov 2000) and also that popular music was the bearer of essentialist gender structures of that type in public (Blagojevic 2000; Papic 2002). Although this is a sound argument, some authors think that it often excludes alternative reading of women’s activities discussed (Dimitrijevic 2002; Dimitrijevic 2009). In addition to that, one rarely has a chance to read about women’s activities of the order subversion, which leads to their harsh dispute or negation (Slapsak 2004).

<sup>2</sup> Utopia can only be remembered, as in the title of a collection of essays about everyday life in socialist period *Remembering Utopia: the Culture of Everyday Life in Socialist Yugoslavia*. Of course, the question remains who decides which aspects of the past will be delegated into the domain of utopia and which will be kept as socially and politically relevant.

## Postsocialism, Nationalism and Gender Roles

Many have written about the material and symbolic instrumentalization of women in nationalist discourses. In a symbolic order, women are presented as the core of the nation, a guarantee that the nation's biological and symbolic reproduction will be "fruitful" (Enloe 2000; Mertus 1994; Yuval-Davis 1997). According to Stasa Zajovic, nationalism created a categorization into „women as mothers“ and „men as warriors“ in countries of former Yugoslavia (1998, 169). This structure implies a binary opposition of possible subject positions for women: either they comply with this symbolic order and agree to such a position, or they affront it.

However, the situation is far more complex and diverse than this dual solution offered.<sup>3</sup> An analytical focus on binary opposition of complying with the dominant discourse and its rejection would limit the possibility of exploring a variety of methods of constituting gender roles and life narratives, including changes, disagreements and contradictory elements within the same narrative. What is required is a nuanced position sensitive to the heterogeneity within offered categories, and their correlation with class, age, religious and other factors. Also, nationalism in Serbia is different in the two phases of postsocialist transformation, before and after 2000. In this paper I will concentrate more on the latter period, although I will also attempt to draw general conclusions regarding the overall postsocialist period. The material used in this analysis comprises newspaper articles from the dailies *Blic* and *Kurir*, comments from the social network *Facebook* (in particular the pages *St. Ceca* and *Džabe se pališ na mene kad nisi pravoslavna/ It's no use going crazy about me if you're not Orthodox*), *Blejac* web site, neofolk lyrics and *Youtube* videoclips.

## Class, Race, Finance – How to Approach the Criticism of Neofolk?

Different types of approach to neofolk can be divided into exclusivist (Dragicevic-Sesic 1994; Gordy 1999; Kronja 2001) and inclusivist (Dimitrijevic 2002, Djurkovic 2002, 2010)<sup>4</sup> depending on whether they imply an axiological gap between what is culturally desirable and undesirable, or, more precisely, oppositions urban : rural, original : media-produced, kitsch : art etc.. Personally I prefer a „third line“ which does not adopt such oppositions (much like the second one), but also does not pass judgement on neofolk, which the other two approaches tend to do (Malesevic 2003; Visnjic 2010; Dimitrijevic 2009).<sup>5</sup>

---

<sup>3</sup> For a thorough criticism of this binary coding of gender roles in nationalist discourses, see Jovanovic 2009.

<sup>4</sup> A great deal of gay theoretical literature that is not part of the academic opus follows this line.

<sup>5</sup> Ana Vujanovic and Tatjana Markovic divided the neofolk perspective into the emancipatory-enlightening (Dragicevic-Sesic 1994; Gordy 1999; Kronja 2011) and democratic-populist approach (Dimitrijevic 2002; Djurkovic 2002; 2010), depending on affirmative or negative attitude towards neofolk. These studies were created in different periods and the discursive ruptures between them are also the result of a diachronic change in the context. Neofolk is a changing and

To avoid the trap of repeating a class-determined opposition high : low culture, the analysis of neofolk<sup>6</sup> should consider a class dimension (or, as some authors suggest, rely on the criticism of neoliberal capitalism). In the words of Olga Dimitrijevic, „The body of the female folk singer is equated through public, academic and common discourses with the whole neofolk genre, via that with the whole Serbian popular culture and via that with ‘wide masses of people’” (Dimitrijevic 2009, 16). Thus it becomes the major crossing point of the flows of capital, problems of ethnicity, nationality, religion, class and sexuality. This issue becomes even more important having in mind the postsocialist context of transition that ruthlessly cancels all benefits of the socialist era. The “wide masses” are in fact transitional losers and a threat to the political, financial, but also intellectual elite (Ibid.). On the other hand, in spite the fact that these female singers are often, to paraphrase a line from a popular comedy show from the 80s, *Audition*, “someone from the masses” as regards their social background, they belong to the estrada elite, relatively closely connected to the political elite and firmly bound to the financial elite. Class position often depends on “bank account” (*kasa*) as an indicator of financial achievement. Precisely for that reason it is important to take a look at the identities produced by the neofolk estrada and to investigate them in more detail, in order to deconstruct the equating of neofolk consumers and the lower class, and their classification as people of less value.<sup>7</sup> This classification has dangerous consequences because it creates a social and political climate that not only turns abolishment of free education, health care and layoffs into a normal thing, but also presents it as inevitable stage of the postsocialist “evolution.” On the other hand, social conditions enable discrimination based on national origin, race and religious affiliations, as well as homosexual orientations. They determine the objects of discrimination as the “internal others” within Serbian society.<sup>8</sup> The question remains how these factors of (dis)identification function on the estrada scene. I start from a hypothesis that identities in neofolk music are produced and performed on a scale from strengthening of Orthodox nationalism to its subversion.

---

fluctuating phenomenon, so much that in fact it is questionable if all that is implied under neofolk can be treated as a unique problem. Still, that cannot be taken as the only factor in the different positioning of these approaches. Class, political and other factors are as important as the historical ones.

<sup>6</sup> I will use this term for the purpose of the work, since it is more inclusive than turbo-folk, folk-pop etc. with regard to diachronical and genre changes.

<sup>7</sup> The term cultural fascism (*kultur-fašizam*) is sometimes used to signify discreditation of social groups based on their taste (most often musical taste). But I find this term inadequate because it too easily equates *specific* historical context and the effects of fascism with the *potential* consequences of insulting somebody’s pop-cultural preferences.

<sup>8</sup>“(Potentially) uncontrollable masses” can be object of this kind of discrimination, but they also often actively participate in discrimination. Let’s just remember riots during Gay Pride Parade in Belgrade 2010, and that is not the only example. Their political uncontrollability is also questionable. Such actions can often be connected to pop-cultural affiliations, but mainly when it comes to sport, not music affiliations. It is not analytically fertile to equate consumers of certain musical genre with any social group.



## Orthodox Paradox of Bodies in Estrada

Comparison of the status of neofolk singers and their “vanguard”, kafana (traditional local bistro) singers, shows a certain continuity of divinization and inferiorization.<sup>9</sup> Ana Hofman’s article on the status of newly-composed folk music, or kafana music female singers in socialism states that they “were neither visibly sanctioned nor openly promoted by the official politics and [were] both marginalized and glorified” (Hofman 2010, 142). Abovementioned authors (Dimitrijivic 2009, Visnjic 2010) dealt with a similar topic in the articles regarding turbo-folk female singers in postsocialism. Somewhat following them, I argue that gender roles of female singers are characterized by ambivalence, which is in my opinion often no more than a politically correct expression for contradiction.

When discussing neofolk stars in postsocialism, one of the key contradictions is at the same time a significant difference from the period of socialism, and that is the emphasis on symbols of Orthodoxy and loyalty to the Serbian nation, usually a combination of both. Contradiction is reflected in a common discrepancy between the offered on-stage persona of estrada who candidates for the national symbol status, and his or her presumed “latent nature”. Or, to quote Miroslava Malesevic, (their) “words should erase the image we see, explain that what we know about them and what they are popular for is not who they *really* are” (2010, 98): not the pretentious silicone sex bombs, but caring mothers, devoted wives and humble Orthodox followers. There is ideological contradiction not only between what we see on stage and what is “behind the scenes” (yet offered to the public with equal intensity), but also between various elements of stage performance itself: the most emblematic example is the much-criticized image of an Orthodox cross on silicone-enhanced and almost bare bosom of a female singer, displaying the equally famous three-finger salute.<sup>10</sup> This is a kind of an orthodox paradox, so to speak, since *What*

---

<sup>9</sup> Pursuing a professional career in music was perceived in many societies as unsuitable for women. As for female performers of popular music, they were often the subject of debates on negative moral values. In many cultures, they were considered to be immoral, lustful women, equated with prostitutes or concubines. Even if they achieved a certain degree of social recognition as independent women, and won social freedom unavailable to other women, they were mostly socially marginalized (Hofman 2010, 142).

<sup>10</sup> This image almost automatically triggers religious discussions from academic circles to internet forums. In February 2011, *Facebook* page *Džabe se pališ na mene kad nisi pravoslavna/ It's no use going crazy about me if you're not Orthodox* recorded a high number of visitors, both supporters and opponents of this Appendix of a sort to “What every Orthodox girl should know” guidebook. A user named Branislava SNS was particularly active in defending “Serbianhood and Orthodoxy”. On her profile picture, she was wearing a cross over her artificially tanned breasts, almost spilling out. The most popular (or, in *Facebook* terminology, the most liked) comment on the photo was “Branislava, you don’t seem like a humble Orthodox girl to me.”

[https://www.facebook.com/permalink.php?story\\_fbid=195560997130014&id=19432960391982](https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=195560997130014&id=19432960391982), accessed on February 27, 2011.

*every Orthodox girl (and woman) should know*<sup>11</sup> guidebook is not very benevolent toward silicone modifications and public exposure of the body. Orthodox ideals with regard to women's public engagement and exposure seem to be quite minimalistic.

However, much as this cross-shaped three-finger Serbianhood proved to be a prominent legitimacy of success on estrada from the 1990s onwards, lately it seems that estrada itself has adopted its own negation and criticism, its actors intentionally pointing out how the cross has become a "floating signifier", a symbol banalized through over-use, a convention of representation rather than proof of powerful affective relation to the ideological apparatus. Some celebrities have now become decreasingly insistent on the declarative prioritization of "Orthodox minimalism" standard in relation to their identity registers of successful business women, class or spatially mobile subjects, or openly sexual persons (Seka Aleksic is a good example of this). New estrada "winks" suggest a different paradox, or rather a reverse of the first one: success should not be justified to or with the cross, but instead, the cross is a concession to success. In other words: bare Balkan breasts have to wear a cross to be bare in the first place, and three fingers have turned into fingers crossed behind one's back. Still, this does not mean that these female performers renounce Orthodox and national values.<sup>12</sup>

Even so, there are more and more examples of harsh criticism of the Orthodox and national model by estrada stars themselves, such as the open confrontation of Jelena Karleusa with the Serbian Orthodox Church (SPC), over some photos of the singer crucified, or her condemnation of SPC role in the demonization of the Pride Parade held in Belgrade in 2010. Another estrada paradox is that these white, heterosexual, ethnically clean and Orthodox Serbian bodies are becoming both national and gay icons, but also stars in former Yugoslav republics, Serbian enemies in the 90s.<sup>13</sup> In this way, the paradoxes of parallel affirmation and overthrow of orthodox nationalism multiply.<sup>14</sup>

There are several examples of this in the recent past. One caused particular stir in the public in June 2010. It was an icon called *Saint Ceca*, the work of Vladislava Djuric, a student at the Department for Applied Arts and Design at the Faculty

---

<sup>11</sup> The guidebook for Orthodox girls was issued by Svetigora, with the blessing of Amfilohije Radovic in 2000. In addition to that, *What every Orthodox boy should know* and *What every Orthodox mother should know* were also published.

<sup>12</sup> Publicly-private declarations of Orthodoxy are displayed through an estrada-house-home celebration of slava (Saint Patron's day) and Orthodox Christian holidays (Christmas and Easter) – such statements and photos of celebrities next to the slava cake, surrounded by family members, often appear in the press.

<sup>13</sup> Some of them were stars in those republics "back then", but in "silent underground".

<sup>14</sup> When nationalism becomes an attractive good appropriate for media use, paradoxes occur, for they are suitable for best sensations (I thank Miroslava Lukic-Krstanovic for this insight). However, they do not occur in this way and for this reason only. Over-identification with a certain model can be paradoxical even if it is not sensationalized, for it indicates the problematic areas of the model itself. The only question is who will notice that even if it is not sensationalized.

of Arts in Nis. Her work was part of a student exhibition of graphics with a common topic *Serbian brand souvenirs*. Folk diva was presented on the icon holding a microphone and with her cleavage revealed. The icon was displayed on June 5, 2010, and the author said her aim was to criticize Serbian reality: “The idea was to place a folk icon in the context of an icon of a saint, as a way of communication and branding of the current quality and level of culture in Serbia” (Blic, June 6, 2010). When asked why she chose Ceca and the church, she replied that she basically did not have to choose, but that “the people chose her, by calling her the “Serbian ‘mother’, as a synonym for someone who is a victim, a widow, a hero, a single mother...” The author underlined that Ceca’s influence on a number of young people in the country is significant, and distanced herself from any implications regarding the relation between Ceca and Serbian Orthodox Church. Even before the exhibition, folk diva stated that “she does not like this idea at all”, for she was just a woman “with both virtues and flaws”. However, this is not the first time that the female singer has presented herself in that light, and she had been called a saint and Serbian mother before, especially during the 2001 concert dedicated to her late husband, paramilitary commander Zeljko Raznatovic Arkan, and also in 2003 Operation *Saber*, when she was arrested and spent three months in jail, following the assassination of the Prime Minister of Serbia, Zoran Djindjic. Canonization of “a worldly woman and a singer”, as the then Patriarch called her, caused a harsh reaction of the Serbian Orthodox Church. In the meantime, she became a gay icon as well, and this ironization of canonization, through its literal performance, symptomatically revealed the problem of model of success and exemplarity of gender models for women in Serbia. Although Ceca has surpassed her role of a “warrior’s companion” from the period of her marriage with Arkan, she still owes much of her popularity to investing in the national element – the Orthodox cult, symbolized in the roles of a faithful wife (widow) and a loving mother. In April 2011 she was in the spotlight again after striking a plea bargain with state prosecutors by pleading guilty in a sale of soccer players. At the same time, a photo-montage appeared on internet of a typical close-up of Ceca revealing her bosom – wearing a statue of Justice, instead of a cross. We have yet to see how much all this has damaged her status of a national favorite.<sup>15</sup> Still, the icon of Ceca as a saint finally named the problem and made both apologetic and ironic reading of her body visible.

The body of a folk singer can therefore function at the same time as a pillar of Orthodoxy and nationalism and their stumbling block. What are the results of these seemingly paradoxical and contradictory functions? I will analyze them one at a time, through the prism of discursive and affective performance of spectacle.

The very nature of a spectacle renders visual presentation the power to affect the subconscious mind, outside the strictly defined discursive reference system. This can be called the *affective influence* of visual representation (Kenneth and Massumi 1992). The affective element is derived from direct physical impact of the

---

<sup>15</sup> Although her retreat from estrada was announced on April 1, 2011, her new album showed up in June 2011 despite Ceca’s sentence to house detention. Meanwhile, bracelet Ceca (narukvica or nanogvica *Ceca*), symbol of her house detention, became very popular and well sold on internet.

visual “even though its precise meaning remains undetermined” (Hall 1999, 13). Thus a spectacle acts both discursively *and* affectively. On the other hand, Laurence Grossberg describes affect as a possibility of creating social relations (Grossberg 1993, 80); at the same time, this means creating a relation between subjects and the ideological apparatus. That is how participants in the spectacle, in addition to *signifying*, also *embody* the ideology. For instance, when sitting in front of the TV, or watching a live concert at a stadium – we are all to a certain degree part of the affective function of a social system.

In this way, every social identity, even national identity, is constructed through a powerful physical experience. The cross-shaped bare-bosom three-finger Serbianhood is most effective at concerts when the audience (members of a nation), with three fingers lifted and with Ceca’s voice “from the depth” of her cross-ornamented bosom, sings the nationalized *Djurdjevdan* as if in “a trance”, or sings *Balkan* together with Seka, glorifying “our ever-mythical naturalness, spontaneity and pure feelings (Čolović 2008, 191–2).”<sup>16</sup> In this case, the process of marking social space as one’s “own” influences the creation of relation between the subject and the national ideological apparatus. The female singer becomes a symbolic pivot that attracts specific bodies.<sup>17</sup> Her very body and dedicated performance become mediators between other bodies of the nation and territory. The “spirit” and the “body” (territory) of a nation are connected; under *Blut und Boden* aura, she becomes a symbolic axis around which the imagined Serbian community revolves and constantly grows stronger, through ritual celebrations of its mythical specificity (Dimitrijevic 2009, 30). A powerful connection with the ground depicts Serbian national being as authentic and primal, placing it in a nationalist frame where “it belongs” (to paraphrase Seka’s lyrics) and in a time frame that refers to a deep rooted connection with the past. By this ritual, the nation is constituted as united, self-sufficient and self-satisfied in its isolation (cf. Dimitrijevic 2009). Or, as Stoja’s song goes – “Who cares about Europe?!”<sup>18</sup> It is not surprising then that the artist Vladislava Djuric has *literally* framed her icon of *St. Ceca (Nacionale)* and shown it as a Serbian brand – what Serbia has to offer to the world.<sup>19</sup> The icon is a summary and sublimation of the effect of spectacle.

Yet the paradox of estrada bodies lies in the fact that they can also act as a “crack” in the smooth nationalist discourse based on patriarchy. According to Zarana Papic, the key element in the construction of Serbian nationalism was the rein-

---

<sup>16</sup> See the lyrics of Seka’s song *Balkan* <http://www.youtube.com/watch?v=YT3V2-adEts>, accessed on June 3, 2011.

<sup>17</sup> For a great analysis of the constitution of national identities through musical performance see Dimitrijevic 2009.

<sup>18</sup> It is Stoja’s song *Europe*, <http://www.youtube.com/watch?v=PvPjBeRvST0>, accessed on June 3, 2011. I thank Olga Dimitrijevic for this example.

<sup>19</sup> I have to observe that the selected brand and souvenir would function quite effectively if she had chosen an “outside” perception of Serbia. Hedonistic and jovial perceptions of night life and women in Serbia and on the Balkans, symbolized by Balkan music and Ceca in particular, are quite common.

forcement of patriarchal polarization of gender roles and their “naturalization.” Hence is it not surprising that gay and lesbian activist groups accept neofolk and its potential to act subversively with regard to patriarchal moral. For example, this potential is reflected in modifications of the “natural” body and open sexualization of the body of middle-aged (even elderly) women. This rocks the foundations of a symbolic order which makes a taboo out of any manifestations of sexuality of women who are “past their prime”. At the same time it questions the “naturalness” of the body and predetermination of gender identities. The next step in destabilization of gender as an “original” that is constantly (unsuccessfully) carried out and at the same time imitated and mocked is *drag* performance. *Drag* as a figure of a man dressed as a woman – estrada star hits the very symbolic nuclear reactor of nationalism – homophobia.<sup>20</sup> Only a few years ago, drags were no more than extras in music videos (for instance, *Sweet little thing* by Jelena Karleusa), where as now they appear as independent actors on estrada (Boki 13). A *drag* is subversive precisely because of over-identification with patriarchal ideals of femininity. It offers excess, a plenitude of enjoyment – but enjoyment in a masculinist “uneasiness in culture”, a hyperbolic, inadequate answer to the demands of patriarchy. Stars of estrada become gay icons, and some of them surpass the Serbian public horizon of expectations by openly supporting the fight for gay rights. The most notable example is Jelena Karleusa’s column written in October 2010, when she expressed her support to the Pride Parade and attacked its opponents using excessive, lascivious language, *unbecoming to a lady* and at the same time, very convincing argumentation, *unbecoming to a ‘folk singer’*. All of these processes overcome the dimension defined by what I previously called Orthodox minimalism. Their subversiveness in relation to Serbian-Orthodox-nationalist discourse lies in reassessing the hegemony of masculinity, or rather the limits it imposes. If certain aspects of a female singer’s body overcome the limits of masculinist imagination, in a sense that the body has been shaped in accordance with such imagination, but transcends its limits, if the body communicates with gay audience and makes it visible, then it additionally undermines the hegemony of masculinity (cf. Dimitrijevic 2009).

Through those various mechanisms, estrada is offered to a large scale of consumers and its definition of market is wider than the nationalist and the national definition. The main imperative is not “national unity”, but success on the market. But how is this success achieved and reflected on the body, “natural Serbian” body? An analysis of *Grand Stars*, the process of “recruiting” new estrada performers via a TV show, would provide a good example. Whereas in the first phase of *Grand Stars* emphasis is placed on their genuineness, symbolized in their bodies, in the next stage, when they record an album – or, when they reach a higher level of estrada and social rise - their bodies become increasingly modified. In parallel with this, their biographies, i.e. their discursive representation in the media no longer insist on

---

<sup>20</sup> There have been several papers and articles on drag’s influence in undermining traditional gender roles, theoretically related to the ideas of Judith Butler. Olga Dimitrijevic dedicated part of her master thesis to this topic (2008, 45–47), and other works were mostly published outside the institutionalized academic discourse: Maljkovic 2008; Stojanovic 2008; Visnjic 2010. My approach differs because it analyzes the role of over-identification with the norm.

their “low” background and laborious process of moving upward on the class ladder, turning more and more to the signs of social prestige (kafana as the topos of “tempering” estrada “steel” is replaced in this stage of media narrativization by a luxurious apartment or a car and other “tacky” material indicators of estrada nobility and (vertical) social mobility). With each change, this process erases history of pain (Bordo 1993), and emphasizes history of happiness (Ahmed 2010). In that way, it is yet another “strong”, indisputable evidence of the “unbearable lightness” of climbing up the social ladder.

Estrada, therefore, does not disturb the social structure in Serbia. Even though it reflects, and occasionally even problematizes, class, gender and religious inequality, it still reinforces them. The potential for social transformation that occurs from time to time is used discursively, especially in activist and academic circles, but does not have any serious material results. On the polygon of estrada “everything is possible” and “anything goes/everything flows” – particularly capital – and what remains (and survives) is the “unbearable heaviness” of social changes.

## Conclusion

I believe that the above analysis of neofolk gender identities indicates that this is not the case of music industry mediation in imposing the official ideology, or a state national and nationalist project for the purpose of establishing cultural and ideological homogeneity in society by excluding all who do not fit into the model, but still, it can be noted that there are certain dominant ideological, Orthodox-national patterns. I also consider that the above analyzed examples, in the light of postsocialist gender relations as described in the first part of the paper, show that the space of media construction of popular music is becoming increasingly gender-inclusive, inducing new gender models that could not be called crypto-feministic, for example, but that certainly serve to break the matrix of the negation of homosexuality, and political engagement for its acceptance. But the potential for any significant social changes remain unrealized. It seems that the potentially “uncontrollable masses” – in fact, the lower class – do not stir (except in the rhythm of music).

Translated by Ana Popović

## References

- Ahmed, Sara. 2010. “Killing Joy: Feminism and the History of Happiness.” *Signs* 35 (3): 571–592.
- Blagojević, Marina. 2000. Nevidljivo telo i moćna bestelesnost : Mediji u Srbiji u 90-im. In: *Žene, slike, izmišljaji...*, edited by Branka Arsić. Beograd: Centar za ženske studije.
- Čolović, Ivan. 2008. *Balkan – teror kulture. Ogledi o političkoj antropologiji 2*. Beograd: Biblioteka XX vek.

- Dimitrijević, Branislav. 2002. „Ovo je savremena umetnost“: turbo folk kao radikalni performans. *Prelom* 2–3, 100.
- Dimitrijevic, Olga. 2009. “The body of the Female Folk Singer: Constructions of National Identities in Serbia after 2000.” MA thesis. Budapest: Central European University.
- Dragičević-Šešić, Milena. 1994. *Neofolk kultura, publika i njene zvezde*. Novi Sad, Sremski Karlovci: Izdavačka knjižara Zorana Stojanovića Sremski Karlovci.
- Đurković, Miša. 2010. *Slika, zvuk i moć. Ogledi iz pop-politike*. Beograd: MST Gajić.
- Enloe, Cynthia. 2000. *Maneuvers: The International Politics of Militarizing Women's Lives*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Gordy, Eric D. 1999. *The Culture of Power in Serbia*. University Park, Pa.: Pennsylvania State University Press.
- Grossberg, Lawrence. 1993. *We Gotta Get Out of This Place: Popular Conservatism and Postmodern Culture*. London and New York: Routledge.
- Hall, Stuart. 1999. “Introduction: Looking and Subjectivity.” In: *Visual Culture: The Reader*, edited by Jessica Evans and Stuart Hall, 7–15. London, Thousand Oaks, New Delhi: SAGE Publications.
- Hofman, Ana. 2010. “Kafana Singers: Popular Music, Gender and Subjectivity in the Cultural Space of Socialist Yugoslavia.” *Narodna umjetnost: Croatian Journal of Ethnology and Folklore Research* 47 (1), 141–161.
- Hvala, Tea. 2010. “‘When We Move, It’s a Movement!’ Festival Rdece Zore as a Feminist-Queer Counterpublics.” MA thesis. ISH/Faculty of Arts, Utrecht University.
- Ivekovic, Rada, and Julie Mostov, eds. 2002. *From Gender to Nation*. Ravenna: Longo Editore.
- Jovanović, Deana. “‘Have Our Men Done That Too?’ Politics of Memory in Serbia: Gender, Subjectivities and Experiences in Nurses’ and Activists’ Memory Narratives.” MA thesis. Utrecht and Hull: University of Utrecht, Faculty of Arts and University of Hull, Faculty of Arts.
- Kenneth, Dean and Brian Massumi. 1992. *First and Last Emperors: The Absolute State and the Body of the Despot*. Brooklyn, New York: Autonomedia.
- Kronja, Ivana. 2001. *Smrtonosni sjaj: masovna psihologija i estetika turbo-folka*. Beograd: Tehnokratia.
- Luthar, Breda and Maruša Šušnik (eds.). 2010. *Remembering Utopia: the Culture of Everyday Life in Socialist Yugoslavia*. Washington, DC: New Academia Publishing.

- Malešević, Miroslava. 2010. „Pravoslavlje kao srž 'nacionalnog bića' postkomunističke Srbije.“ In: *Ima li nacija na planeti Ribok? Ogledi o identitetima*, 71–100. Beograd: Srpski genealoški centar.
- Mertus, Julie. 1994. “Women in the Service of National Identity.” *Hastings Women's Law Journal* 5 (1), 5–23.
- Papic, Zarana. 2002. “Europe after 1989: The Ethnic Wars, Fascistization of Civil Society and Body Politics in Serbia.” In *Thinking Differently: A Reader in European's Women's Studies*, edited by Gabrielle Griffin and Rosi Braidotti, 127–144. London and New York: Zed Books.
- Slapsak, Svetlana. 2004. “Introduction: Post-Yugoslav Feminisms: Paradoxes, Myths and Perspectives.” In *The Making of European Women's Studies V: A Work in Progress Report on Curriculum Development and Related Issues in Gender Education and Research*, edited by Rosi Braidotti, Edyta Just and Marlise Mensink, 19–29. Utrecht: ATHENA.
- Yuval-Davis, Nira. 1997. *Gender & Nation*. London: Sage.
- Zajović, Staša. 1998. “Nationalism and Serb Women.” In *Anna's Land: Sisterhood in Eastern Europe*, edited by T. Renne, 169–173. Colorado: Westwood Press.

## Sources

- Saint Ceca*. 2010. Accessed March 5, 2011.  
[https://www.facebook.com/permalink.php?story\\_fbid=195560997130014&id=194329603919820](https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=195560997130014&id=194329603919820).
- Seka, Balkan*. 2003. Accessed June 3, 2011.  
<http://www.youtube.com/watch?v=YT3V2-adEts>.
- Stoja, Europe*. 2007. Accessed June 3, 2011.  
<http://www.youtube.com/watch?v=PvPjBeRvST0>,
- It's no good going crazy about me if you're not Orthodox*. Accessed February 27, 2011. [https://www.facebook.com/permalink.php?story\\_fbid=195560997130014&id=194329603919820](https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=195560997130014&id=194329603919820)
- Šta treba da zna svaka pravoslavna devojčica [What every Orthodox girl should know]*. 2000. Cetinje: Svetigora.



## Весна Трифуновић

Етнографски институт САНУ, Београд  
vesnita@eunet.rs

# Постсоцијалистичка трансформација и нови облици идентификације у друштву Србије\*

Постсоцијалистичка трансформација у Србији је, као носилац многобројних и разноврсних промена и новина, утицала и на појаву посебних категорија губитника и добитника транзиције. Параметри на основу којих су ове категорије препознате пружају могућност идентификације припадника овог друштва са једном од њих. У овом раду се представљају аналитички појмови који су погодни за разматрање дате идентификације, као и проблеми који се том приликом могу јавити, а који указују на комплексност овог феномена. Категорије губитника и добитника транзиције постоје онолико дуго колико траје и сам процес друштвене трансформације, што значи да су ефемерне. Ипак, то не значи и да су ирелевантне, с обзиром на то да представљају свест о себи, као и о другој, у једном временском периоду који карактеришу важна социјална, економска, политичка и културна превирања.

### *Кључне речи:*

идентитет,  
идентификација,  
транзиција,  
губитници,  
добитници

## Увод

Процес постсоцијалистичке трансформације представља специфично време кризе, када „немирно стање потреса све постојеће вредности и принципе, и разара установљене шеме живота, а да још није у стању да успостави нове. Трагање за идентитетом подразумева тада одговор на питање: какав је стварни однос између индивидуе и друштва као целине“ (Golubović 1999). У складу са наведеним, овај процес се манифестује и у појави до тада непознатих облика идентификације, који конструишу нове социјалне односе,

---

\* Овај рад је резултат истраживања на пројекту бр. 177026: *Културно наслеђе и идентитет*, који у целости финансира Министарство просвете и науке Републике Србије.

схватања и перцепције, а за шта губитници и добитници транзиције представљају добар пример. Наиме, током датог процеса<sup>1</sup> јавио се потпуно нов облик друштвене евалуације, који је оцењивао припаднике овог друштва као губитнике и добитнике тих специфичних социјалних услова и околности. Постсоцијалистичка трансформација се од својих зачетака па до данас одвијала тако да је поменута друштвена евалуација произвела представу о две константне категорије губитника и добитника транзиције, у које су, у зависности од социјалних, политичких и економских прилика, доспевали различити друштвени слојеви и појединци. Бити губитник или добитник транзиције, најгрубље речено, значи (не)сналажење у процесу општих друштвених промена и имплицира, на првом месту, економски успех и/или успон у друштвеном статусу, односно – економску и/или статусну деградацију. Постоје, дакле, јасни параметри за препознавање губитника и добитника процеса транзиције, који су утицали на формирање представе о њима као о посебним категоријама и који омогућавају идентификацију са једном од њих.

Намера ми је да у овом раду упутим на адекватне аналитичке концепте за разматрање питања идентификације са губитницима и добитницима транзиције, као и да истакнем неке проблеме који се могу јавити том приликом. Тиме би се начинио и осврт на значајан аспект са којег се у овом друштву промишља и сагледава феномен губитника и добитника транзиције, а који се односи на личну позицију, односно на саморазумевање по датом питању. Може се рећи да овако формулисан проблем добрим делом упућује на идентитет као битан аналитички појам за разматрање овог феномена, нарочито уколико сâм тај појам схватимо на следеће начине: као свест јединке о њеним карактеристичним својствима, коју она нема сама по себи, него ју стиче кроз друштвене и културне процесе (Прелић 2008, 25); ако имамо у виду да се он често формира по опозиционом принципу, када се својства индивидуе или одређене групе дефинишу у односу на својства друге индивидуе или групе (Dundes 1993, 7); и прихватимо ли да је субјективитет конструкција у којој, поред самоидентификације, подједнако учествује и идентификација коју врши друштвена средина (Mead 2003).

## **Алтернативе аналитичкој категорији идентитета**

Појам идентитета испољава се кроз разноврсне облике, нивое и значења, па уопштено говорећи, постоје три доминантна нивоа на којима као важан фигурира оперативни концепт, а то су појединац, група и друштво (Halpern 2009). У том смислу издвојили су се и различити аспекти са којих се разматра проблем идентитета, као што су филозофски, психолошки,

---

<sup>1</sup> Под процесом постсоцијалистичке трансформације српског друштва подразумевам два сукцесивна периода, од којих је један познат као тзв. прва транзиција или блокирана трансформација (1989–2000), а други – као тзв. права транзиција или закаснела трансформација (2000 –). (в. Ковачевић 2006, Lazić *et al.* 2004)

социолошки или антрополошки, од којих је сваки „понудио“ сопствено одређење, схватање и дефиницију датог појма, и ставио нагласак на индивидуу или колектив. Уколико овоме додамо још и супротстављање теоријских поставки из којих су се развили многобројни приступи, суочићемо се са веома амбивалентним значењима идентитета, што онемогућава прихватање једне дефиниције која би на задовољавајући начин одредила овај појам као аналитичку категорију.

Тако се једна од најбитнијих дистинкција између психолошког и социолошког приступа односи на питање да ли идентитет треба разумети као иманентан и постојан у променама, или пак као приписан и обликован у складу са променама и околностима. За разлику од психолога предвођених Ериксеном, који нагињу првом одређењу, социолози идентитет пре посматрају као производ интеракције између индивидуе и друштва, у коме *сопство* више није чврст, дат ентитет, већ процес, констатнтно креиран и ре-креиран у свакој социјалној ситуацији у којој се појединац нађе (Gleason 1983, 918). Недоумице овог типа, вишезначност и парадокси идентитета (Ђурић 2010, Марк 2009), као и контрадикторни теоријски терет који он носи, навели су неке ауторе чак и на сумњу у његову аналитичку вредност и потенцијал:

„Заговарамо да идентитет претендује да значи или превише (у свом „тврдом“ значењу) или премало (у „меком“ значењу<sup>2</sup>), или пак ништа (услед своје компликоване двосмислености). Узимамо у обзир концептуални и теоријски посао који идентитет треба да одради и сугеришемо да се тај посао може одрадити боље помоћу других термина, мање двосмислених и неоптерећених банализованим конотацијама идентитета. Сматрамо да нас преовлађујуће конструктивистичко становиште идентитета – покушај да се појам „омекша“ и ослободи оптужби за есенцијализам тврђењем да је идентитет конструкт, флуидан и многострук – оставља без оправдања да уопште говоримо о идентитету и да је недовољно опремљено за испитивање „тврде“ динамике и есенцијалистичких тврдњи савремених политика идентитета...Ако је идентитет свугде, онда је нигде.“ (Braubaker *et al.* 2000).

Проблематичност коју ови аутори приписују идентитету своди се, дакле, на покушаје операционализовања самог овог појма и његовог прихватања као аналитичке категорије, што сматрају немогућим услед широких, различитих и супротстављених значења која му се придају. На рачун општеприхваћеног, конструктивистичког виђења идентитета, они упућују критику да је овај приступ у свом инсистирању на флуидности, многострукости и растегљивости учинио дати појам толико еластичним да га

---

<sup>2</sup> Под „тврдим“ (*hard*) и „меким“ (*soft*) одређењем идентитета Бробејкер и Купер подразумевају два супротстављена приступа, од којих први истиче фундаменталну и постојану истоветност, док други одбацује схватање о базичној истоветности. Ови приступи идентитету познати су још као есенцијалистички и конструктивистички.

је лишио могућности коришћења у сврхе озбиљног аналитичког рада (Braubaker *et al.* 2000, 11). Овакав ток мисли радије усмерава пажњу на друге појмове, који означавају комплексне процесе и факторе, иначе препознате као чиниоце који учествују у образовању идентитета, и групише их у три скупине: идентификација и категоризација, саморазумевање и социјално позиционирање и, на крају, повезаност, сличност и заједништво. Наведене скупине сачињавају, заправо, битни процеси у социјалном животу, који су присутни и одвијају се у свакодневним и најразличитијим ситуацијама. Не улазећи у дубљу расправу о оправданости потискивања аналитичке категорије идентитета у корист ових концепата, сматрам да се они у овом случају показују као конкретни и веома погодни за разматрање проблема сврставања у категорије губитника и добитника транзиције.<sup>3</sup>

Сам појам *идентификација* позива најпре на утврђивање вршиоца овога процеса. У том смислу се може односити на појединца који се самоидентификује кроз сопствену карактеризацију, постављањем себе у односу на друге или у одговарајућу категорију, а укључује и идентификацију од стране другог. Начин на који појединац идентификује себе, или на који га други идентификују, у великој мери варира у зависности од контекста, и битно је нагласити да се ова два облика идентификације не морају нужно преклапати (Braubaker *et al.* 2000, 14). Посматрано у појмовима губитника и добитника транзиције, то значи да појединац који се идентификује са, на пример, губитницима не мора на исти начин бити обележен и од стране своје околине. За овај проблем је, иначе, битан и посебан облик идентификације, који све више добија на значају у модерном добу, а познат је као категоризацијски<sup>4</sup> и подразумева припадање или смештање у одређену категорију на основу одговарајућих карактеристика и обележја, као што су род, сексуална оријентација, етничитет, итд. (Braubaker *et al.* 2000, 15). Кроз ове аналитичке појмове стиче се, дакле, увид у то која обележја и карактеристике наводе појединца да се самоидентификује, или да буде идентификован као губитник или добитник транзиције, односно – да буде (само)смештен у једну од ове две категорије, што директно упућује и на њихове опште друштвене концептуализације.

Саморазумевање се односи на мишљење појединца о себи, својој друштвеној позицији и начину сопственог деловања у зависности од свега тога. То је когнитивно и емотивно опажање себе и свог друштвеног света (Braubaker *et al.* 2000, 17). Саморазумевање, у овом смислу, не односи се на хомоген и дат ентитет, већ може имати различите облике у зависности од

---

<sup>3</sup> У овом раду ћу се, пре свега, фокусирати на концепте идентификације и саморазумевања, с обзиром на то да ме интересује, као што сам већ поменула, посебан аспект са којег се посматра феномен губитника и добитника транзиције, а који укључује позицију појединца и његово самоперципирање у оквирима ових категорија.

<sup>4</sup> Други облик идентификације јесте релациони, и он подразумева позиционирање појединца унутар мреже различитих односа, који могу бити сроднички, пословни, пријатељски, итд. В. Braubaker *et al.* 2000.

различитих фактора и друштвених процеса. Стога је важно посматрати га у међусобној вези са друштвеним позиционирањем и нагласити културну специфичност, а не универзалну форму. Могуће је, такође, приметити да су саморазумевање и самоидентификација прилично блиски појмови. Разлика коју Бробејкер и Купер наводе у вези са овим јесте та што саморазумевање може бити прећутно, док самоидентификација захтева одређени степен експлицитне, дискурзивне артикулације (Braubaker *et al.* 2000, 18). Ово је, заправо, самореферентни термин који имплицира субјективност и променљивост, што му се приписује као „слабост“ у одмењивању концепта идентитета, који је често повезиван са трајањем и објективношћу. У овом случају, концепт саморазумевања је ипак адекватан и применљив, будући да су категорије губитника и добитника транзиције – ефемерне, односно, да су препознате искључиво у временском периоду опште друштвене трансформације, и да се кроз њих у различитом тренутку тока те трансформације могу самоевалуирати различити појединци.

Без обзира на аналитичку адекватност и вредност концепата самоидентификације, идентификације и самопоимања за питање сврставања у губитнике и добитнике транзиције, међу њима у овом случају постоје специфични односи, који (само)перцепцију појединца у складу са датим категоријама чине доста сложеном и упућују на одређене проблеме који се јављају. Услед недостатка могућности за детаљније разматрање тих проблема, овом приликом, само ћу се укратко осврнути на њих.

## **Проблеми идентификације са губитницима и добитницима транзиције**

Може се рећи да идентификација губитника и добитника транзиције укључује два различита, али међусобно повезана нивоа: први је могуће означити као објективни (научни), на коме се кроз ове категорије посматрају друштвени слојеви или чак професије, док се други може одредити као индивидуални. Социолошка истраживања су, тако, показала да је део добитника у периоду блокиране трансформације долазио из редова политичке номенклатуре, оних који конвертују политички у економски капитал, и који на тај начин постају предузетници. Губитници су, с друге стране, у датом периоду припадали средњем слоју градског становништва, и то су претежно службеници, стручњаци у државним предузећима, ситни привредници, али и припадници нижег слоја, попут радника, незапослених и пензионера. Током закаснеле трансформације, међутим, системске промене доприносе побољшању стандарда урбаног средњег слоја, али, с друге стране, погађају сиромашније и ниже слојеве друштва, као и многе запослене раднике и техничаре у фабрикама и производним предузећима (Lazić *et al.* 2004, 2006, 2008).

Овде је најпре реч о објективним параметрима који утичу на идентификацију одређеног друштвеног слоја са губитницима или добитницима транзиције. С друге стране, иако статистике показују да је, на

пример, стандард урбаног средњег слоја побољшан у периоду закаснеле трансформације, сâм припадник тога слоја не мора се нужно идентификовати са добитницима транзиције, и из неког разлога може себе сматрати неутралним, или чак губитником по питању стандарда. Тиме долазимо до другог нивоа идентификације, који је означен као индивидуални и који, као субјективан, зависи од личне перцепције, као и од одговарајућег система вредности који појединац подржава. Другим речима, на овом нивоу су самоидентификација, идентификација коју врши околина и самопоимање значајно условљени поменути објективним параметрима, али и постојећим вредносним системима (Koković *et al.* 2004) и стиливима мишљења (Antonijević 2009, 268) у нашем друштву.

Појам *идентификација* се у општој употреби најчешће односи на присвајање једног или више идентитета, и на приврженост њима. Сам процес отпочиње означавањем и именовањем који учествују у изградњи самопоимања, а у великој мери зависи и од потврде коју пружа околина (Foote 1951, 17). Овај појам, такође, асоцира и на емотивно „стапање“ појединца са другима, које се најчешће одвија на пољу друштвених вредности и ставова (Allport 1954, 293). Питање идентификације са губитницима и добитницима транзиције може се учинити једноставнијим него што заиста јесте. Јасно је да ове категорије подразумевају одговарајући животни стандард, друштвени статус и економску (не)моћ. С обзиром на наведене параметре оправдано је претпоставити да су категорије губитника и добитника блиско повезане са класама. На овом месту, међутим, треба нарочито водити рачуна о посебним слојевима који могу бити обухваћени одређеном класом, односно – о унутаркласној сложености и фрагментацији, произашлој из опадања хомогености класа током постсоцијалистичке трансформације српског друштва (в. Lazić 1996, Lazić *et al.* 2004, 2008).

Чињеница да се међу губитнике и добитнике транзиције могу сврстати најразличитији друштвени слојеви упућује на то да њих можемо наћи и у оквиру различитих класа, а што даље значи да су ове категорије прилично хетерогене. Често, наимае, имамо прилику да у штампи читамо о високообразованим појединцима без запослења, са радним местом које је далеко испод њихових квалификација, или пак са незадовољавајућим финансијским вредновањем рада у струци. Овде, дакле, имамо случај да високообразована особа, услед економске деградације, дели животни стандард и економске могућности са, рецимо, радницима средњег образовања. Да проблем буде још замршенији, ни особе средњег или чак нижег образовања не морају нужно бити сврстане у губитнике, будући да се могу појавити и као успешни предузетници.<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> Ова појава је широко препозната у друштву Србије, и као тема је, између осталог, обрађивана више пута у творевинама популарне културе као што су домаће телевизијске серије. Овом приликом наводим цитат једног од учесника форума Б92 из јула 2010. године, који потврђује њену присутност на оба нивоа: „Seca li se neko serije „Gore – Dole“? Emitovala se pre 15 godina (...) U jednoj epizodi svršeni molekularni biolog (glumi ga Nikola

У наведене категорије, према томе, спадају особе различитих струка, с тим што је фактор образовања најваријабилнији, будући да појединац може да „изађе“ из своје струке и друштвеног слоја и окуша се у некој другој делатности, док ће га ниво његовог образовања увек пратити, као што наведени пример показује. Овде свакако треба посебно поменути и старосну диференцираност, која се протеже од свршеног студента до особе која је практично пред пензијом.<sup>6</sup> Овако хетерогене категорије губитника и добитника транзиције свакако у себи обједињују различите вредносне системе и ставове, као битне референтне оквире за мишљење и деловање, што идентификацију са њима може чинити веома проблематичном. Оваква разноврсност је уједно и један од извора тензија које могу избити између самопоимања, самоидентификације и идентификације коју врши околина.

Поред тога, такав извор свакако представљају и вредносне импликације које су садржане у самим третираним појмовима. Тако *губитник* у когнитивној свести носи негативан предзнак и алудира на неуспех, неумешност, неспособност, за разлику од *добитника*, за кога се управо везују супротне, позитивне карактеристике. Чињеница да се дати концепти овде односе, пре свега, на сферу друштвеног успеха значајно утиче на сâм процес идентификације, као и на појединца који се опажа као губитник или добитник, услед чега се могу јавити одступања између самопоимања и самоидентификације. Као што је већ назначено, самопоимање је углавном прећутно и лично, док је самоидентификација експлицитна и може се посматрати као слика коју појединац жели да о себи формира у друштву. То може значити да се он неће јавно изјаснити и идентификовати као губитник, упркос томе што се интимно можда перципира управо на такав начин. Појашњење овога можемо наћи у оквирима које је понудио Гофман, а по коме је „друштво организовано на начелу да сваки појединац који поседује одређена друштвена обележја има морално право да очекује да ће га други вредновати и понашати се према њему на одговарајући начин“ (Gofman 2000, 26). С тим у вези је тенденција појединца да околина понуди идеализовани утисак, када тежи да у себе укључи озваничено прихваћене друштвене вредности (ibid, 48). Како у већини друштава постоји идеализовање виших статуса, као и аспирација припадника нижих слојева да пређу у више, овде је на снази жеља за позицијом која би била што ближа узвишеном центру општих друштвених вредности (ibid, 49).

---

Kojo) dolazi u dragstor da trazi posao. Docekuje ga nepismeni gazda sa ustima punih hrane sa ftrtljem kilograma zлата oko vrata, пита колико може терета да подigne и кад је цео о његовим квалификацијама каже: „moli... moliku...moli kulov за posao“. „Ovu seriju мора да је написао Nostradamus за zivota.“ [http://www6.b92.net/biz/komentari.php?nav\\_id=447068](http://www6.b92.net/biz/komentari.php?nav_id=447068)

<sup>6</sup> Као губитнике и добитнике транзиције посматрам првенствено особе које су способне да саме привређују и остваре самосталност, односно – оне које имају, такорећи, активан однос према постојећим друштвеним околностима, директно се суочавајући са проблемом налажења запослења, деградацијом струке, или могућношћу професионалног и(или) економског напредовања. Стога изостављам млађе нараштаје, пензионисане и друге, што ни у ком случају не значи да те категорије становништва нису погођене датим процесом.

Овде, међутим, посебно треба водити рачуна о различитим вредносним системима и системима мишљења који су тесно повезани са проблемом концептуализације губитника и добитника транзиције у овом друштву. Они нарочито долазе до изражаја кроз друштвене типизације (Klapp 1962), које носе најразличитије вредносне импликације, и од којих се позитивне не односе искључиво на добитнике, нити пак негативне важе само за губитнике. *Тајкун, контроверзни бизнисмен и криминалац* јесу свакако добри показатељи и примери тога, као негативни појмови који се понекад везују за добитнике транзиције, а који су произашли из самог друштвеног контекста и услова одвијања транзиционог процеса. У складу са тиме, могу се јавити случајеви у којима се нарочито истиче морална проблематичност добитника транзиције и када губитник не мора нужно носити негативан предзнак.<sup>7</sup> У оваквим се случајевима друштвени статус, посматран кроз параметар угледа, не мора нужно преклапати са економском моћи. Овим се потврђује да губитници и добитници транзиције бивају и наметнуте категорије, односно, идентификације и типизације које средина некада врши независно од воље појединца, а које се формирају унутар различитих дискурса.

Везано за хетерогеност категорија губитника и добитника, као и за поменуте разноврсне вредносне импликације које им се приписују, овде се посебно издвајају друштвена поређења као механизми конструисања представа о себи, а која се одвијају на међугрупном, унутаргрупном и унутарпојединачном нивоу (Martino 2009, 59). То значи да се губитници и добитници транзиције не евалуирају искључиво на основу међугрупних поређења, када се припадник једне од ових категорија упоређује са једном или више особа које се могу сврстати у супротну категорију. Штавише, унутаргрупни ниво компарације, на коме се појединац посматра у односу на остале припаднике исте категорије, овде се указује као подједнако важан услед поменуте разноврсности коју налазимо унутар ових категорија. Тако је, на пример, и негативне и позитивне типизације могуће наћи унутар било које од ових категорија. У свему томе не треба занемарити ни унутарпојединачни ниво, на коме се појединац пореди са оним што је био у прошлости, или са оним што може бити у будућности. Овај ниво сведочи о самоперцепцији у временској димензији и пружа могућност компарације између два различита транзицијска периода на индивидуалном нивоу, док у исто време игра значајну улогу у процесу самопоимања. Вредносне импликације које категорије губитника и добитника носе у себи и њихова повезаност са

---

<sup>7</sup> Проучавање представа о губитницима и добитницима транзиције, какве постоје у популарној култури, показало је да се они који спадају у ове категорије не сагледавају искључиво у економском „кључу“, већ у целини која обухвата и професионални и приватни живот, што значи да су у складу са тим параметрима и вредновани. Тиме се потврђује постојање знатно сложеније слике о губитницима и добитницима транзиције од оне која у обзир узима искључиво економске параметре. Видети типизације губитника и добитника које су се искристалисале у домаћим ТВ серијама: Trifunović 2009.



параметрима друштвеног успеха, битно, пак, одређују мотиве који усмеравају организацију представа о себи.

Такав је, рецимо, мотив сопственог вредновања, који одговара жељи појединца да успостави и одржи позитивну слику о себи. Социјални психолози, наимае, сматрају да ће у некој ситуацији појединац који сазна да је његов успех осредњи, одабрати да се пореди са другим особама које су мање успешне од њега (Martino 2009, 55). Следећи мотив, самопроверавање, подразумева настојање да се одржи релативно стабилна и кохерентна слика о себи, и то бирањем, тумачењем и фаворизовањем информација које потврђују свест о себи. Појединци, наимае, радо селективно користе информације које су у складу са оним што они већ мисле о себи у датом времену и одређеним ситуацијама. Тако могу тежити потцењивању кредибилитета особе која им узвраћа слику супротну њиховим представама (ibid), што се може одразити на негативну типизацију добитника транзиције кроз, на пример, тип *криминалца*.<sup>8</sup> С друге стране, појединце води и мотив сопственог процењивања, који одговара жељи да се формира и тачно, на неки начин објективно сазнање о себи. Оно ипак није потпуно, и често се може наћи у служби потврђивања формираних представа о себи. Четврти битан мотив је лично побољшање, по коме је појединац мотивисан да побољша оно што сâм јесте – свој капацитет, способности, благостање. Том приликом се врше поређења са онима који су били у истој ситуацији, а који су потом напредовали (ibid). Узети заједно, ови мотиви се означавају као сумњиви систем третирања информација, јер у великој мери укључују манипулацију и искривљавање података. Из наведеног је јасно да они имају важан утицај на процесе самопоимања и самоидентификације, као и на одступања која се том приликом могу јавити међу њима.

## Закључак

Тензије и непоклапања између самопоимања, самоидентификације и идентификације коју врши околина потврђују комплексност проблема идентификације припадника друштва Србије са губитницима и добитницима транзиције. Овакви специфични односи међу датим аналитичким појмовима могу се разумети уколико се узму у обзир управо истакнута хетерогеност ових категорија и у њих дубоко усађене вредносне импликације. Сама идентификација са губитницима или добитницима, стога, је у великој мери одређена поменути нивоима поређења и мотивима организовања представа о себи, који се, пак, врше у складу са различитим вредносним системима и системима мишљења, по свему судећи – веома битним у овом случају. На основу свега тога изводи се закључак да је лични аспект промишљања губитника и добитника транзиције, односно – саморазумевање по том питању веома сложено, и да у себи мора помирити наведене противречности и

---

<sup>8</sup> То је свакако и у вези са друштвеним контекстом одвијања транзиције и значајном криминализацијом друштва, нарочито у периоду прве транзиције.

тензије. Начин на који ће се то вршити занимљив је правац за кретање даље истраживања и представља посебну тему која захтева потпуно нови рад.

За сада се може констатовати да смештање у једну од наведених категорија повлачи значајан утицај на перцепцију и самоперцепцију појединца. Категорије губитника и добитника занимљиве су због тога што чине специфичан облик идентификације у одређеном периоду, какав је нпр. транзиција. У том смислу ово јесу ефемерне категорије, будући да постоје онолико дуго колико траје и сам процес друштвене трансформације. То их, међутим, не чини ирелевантним, с обзиром на то да представљају свест о себи, као и о другоме, у једном временском периоду који карактеришу важна социјална, економска, политичка и културна превирања.

## Литература:

- Allport, Gordon W. 1954. *The Nature of Prejudice*. Reading, MA: Addison-Wesley Pub. Co.
- Anderson, Benedikt. 1998. *Nacija: zamišljena zajednica*. Beograd: Plato.
- Antoniјевић, Dragana. 2009. „Povodom Levi-Strosovog koncepta Zaborava: Struktura poremećene komunikacije i stilovi mišljenja u tranzicijskoj Srbiji“. U: *Strukturalna antropologija danas: tematski zbornik u čast Kloda Levi-Strosa*, ur. Dragana Antonijević, Beograd: Etnološka biblioteka knj. 40, 246–295.
- Braubaker, Rogers, and Cooper, Frederick. 2000. “Beyond Identity”, *Theory and Society* Vol. 29, No. 1, 1–47.
- Gleason, Philip. 1983. “Identifying Identity: A Semantic History”. *The Journal of American History* Vol. 69, No. 4, 910–931.
- Golubović, Zagorka. 1999. *Ja i Drugi. Antropološka istraživanja individualnog i kolektivnog identiteta*. Beograd: Republika, poglavlje: Identitet kao problem, <http://www.yuope.com/zines/republika/arhiva/99/jaidrugi/>
- Gofman, Erving. 2000. *Kako se predstavljamo u svakodnevnom životu*. Beograd: Geopoetika.
- Dundes, Alan. 1993. *Folklore Matters*. University of Tennessee Press.
- Đurić, Jelena. 2010. „Paradoksi identiteta“. *Filozofija i društvo* Vol. 21, No. 2, 275–292.
- Klapp, Orrin E. 1962. *Heroes, Villains and Fools: The Changing American Character*. Prentice-Hall: Englewood Cliffs.
- Koković, Dragan i Žolt, Lazar. 2004. „Društvena tranzicija i promene u sistemu vrednosti: primer Vojvodine“. *Sociološki pregled* Vol. XXXVIII, No. 1–2, 249–265.

- Kovačević, Ivan. 2006. „Tranziciona legenda o dobitnicima“. *Etnoantropološki problemi* god. 1, sv. 2, (n.s), 11–26.
- Lazić, Mladen. 1996. „Delatni potencijal društvenih grupa“. *Sociologija* Vol. XXXVIII, No. 2: 259–288.
- Lazić, Mladen i Cvejić, Slobodan. 2004. „Promene društvene strukture u Srbiji: slučaj blokirane post-socijalističke transformacije“. U: *Društvena transformacija i strategije društvenih grupa: svakodnevica Srbije na početku trećeg milenijuma* prir. Anđelka Milić, Beograd: Institut za sociološka istraživanja Filozofskog fakulteta, 39–70.
- Lazić, Mladen i Cvejić, Slobodan. 2006. „Changes in the Recruitment Patterns of the Economic and Political Elites in Serbia“. *Sociologija* Vol. XLVIII, No. 2, 97–112.
- Lazić, Mladen i Cvejić, Slobodan. 2008. „Postsocijalistička transformacija i fragmentacija radničke klase: slučaj Srbije i Hrvatske“. U: *Društvo rizika, promene, nejednakosti i socijalni problemi u današnjoj Srbiji*, ur. Sreten Vujić, Beograd: Institut za sociološka istraživanja Filozofskog fakulteta: 107–133.
- Mark, Edmond. 2009. „Identitetska izgradnja pojedinca“. U: *Identitet(i): pojedinac, grupa, društvo*, ur. Ketrin Halpern i Žan-Klod Ruano-Borbalan, Beograd: Clio, 41–50.
- Martino, Delfina. 2009. „JA u socijalnoj psihologiji“. U: *Identitet(i): pojedinac, grupa, društvo*, ur. Ketrin Halpern i Žan-Klod Ruano-Borbalan, Beograd: Clio: 51–60.
- Mead, George Herbert. 2003. *Um, osoba i društvo: sa stajališta socijalnog biheiorista*. Zagreb: Hrvatsko sociološko društvo.
- Прелић, Младена. 2008. *(H)и овде, (h)и тамо: етнички идентитет Срба у Мађарској на крају XX века*. Београд: Етнографски институт САНУ, Академска издања.
- Trifunović, Vesna. 2009. „Konceptualizacija gubitnika i dobitnika tranzicije u popularnoj kulturi“. *Etnoantropološki problemi* Vol. 4, No. 1, 107–121.
- Foot, Nelson N. 1951. “Identification as the Basis for a Theory of Motivation”. *American Sociological Review* Vol. 16, No. 1, 14–21.
- Halpern, Ketrin, i Ruano-Borbalan, Žan-Klod. 2009. *Identitet(i): pojedinac, grupa, društvo*. Beograd: Clio.

**Vesna Trifunovic**

Institute of Ethnography SASA, Belgrade  
vesnita@eunet.rs

## **Post-Socialist Transformation and New Forms of Identification in the Serbian Society\***

Post-socialist transformation in Serbia has introduced various changes and novelties including a formation of special categories of losers and winners of transition. The parameters defining these categories allow a possibility of identification with either one within the society. This paper presents analytical terms appropriate for discussing the given identification, as well as problems associated with it, further pointing out to the complexity of this issue. The categories of losers and winners of transition are ever-lasting, accompanying a process of social transformation itself. This however does not imply they are irrelevant considering they represent a sense of self and others in time characterized by important economic, political and cultural turbulences.

*Key words:*

identity, identification, transition, losers, winners

### **Introduction**

A process of post-socialist transformation is a specific time of crisis, "with unrest being present in all segments of life, ravaging all established schemes but still incapable of establishing new ones" (Golubović 1999). A search for an identity then assumes an answer to the question: what is the real nature of the relationship between an individual and the society? This process is also manifested in formation of new forms of identification, construction of new societal relations, understandings and perceptions. A good example is the emerging of new categories of losers and winners of transition. Namely, during the process of post-socialist transformation in Serbia, a new system of evaluation emerged with a primary goal to label the society members as either losers or winners of these particular societal conditions. Under the term post-socialist transformation in Serbia, I assume two subsequent

---

\* This paper is part of research pursued under the project *Cultural Heritage and Identity* (No. 177026) financed by the Ministry of Education and Science of the Republic of Serbia.

time periods, one known as the so-called first transition or blocked transformation (1989–2000) and the other as the so-called true transition or late transformation from 2000 and lasting (Kovačević 2006, Lazić et al. 2004). From the very beginning, the post-socialist transformation has been developing in ways that supported the societal evaluation to create representations about the two constant categories of losers and winners. The categories depended on variable social, political and economic conditions, placing thus different social layers and individuals within one or the other. A winner or loser of the transition implies, in simple words, a person either muddling through successfully or not coping well in the process of general societal changes, i.e., in the first place, a person's economic success and/or rise in social status, or economic plunge and status degradation. Hence, there should be clear parameters in measuring winners or losers, which have influenced the formation of the separate categories and identification with either one.

In this paper, my intention is to emphasize adequate analytical concepts to address issues of identification with the categories of transition, as well as to point out to certain problems accompanying these issues. This could allow furthermore a review about an important aspect the society is using in understanding the categories of transition: a personal position, that is, self-understanding regarding the question. Formulated in this way, the problem further points out to identity as an important analytical term for discussion, especially so if the term is understood as an awareness of individual about his/hers typical features, acquired through social and cultural processes (Прелић 2008, 25). Moreover, identity notion is frequently being formed based on the opposition principle, when the individual or group features are defined in regards to features of other individuals or groups (Dundes 1993, 7). This implies we should accept subjectivity as a construction formed by both self-identification and identification by social environment (Mead 2003).

The notion of identity is expressed through various forms, levels and meanings hence, generally speaking, there are three dominant levels wherein identity appears as an important operative concept, and these are: individual, group and society (Halpern 2009). Due to these different levels, various perspectives have been formed to discuss the problem of identity such as philosophical, psychological, sociological or anthropological perspectives. Each has offered a separate definition and understanding of the given term and each has placed an emphasis to either individuals or community. In addition, these perspectives theories are often opposed to one another hence there are many ambivalent meanings of identity disallowing so an acceptance of a single definition which would satisfy the need to define this problem as a category of analysis.

One of the most important distinctions between psychological and sociological perspectives regards the question of whether identity is to be understood as immanent and fixed or as attributed and formed in accordance with variables and circumstances. "Contrary to psychologists lead by Erikson who incline to the first definition, sociologists perceive identity as a product between an individual and his/hers society, wherein self is not firm, given entity but a process constantly being created and re-created in every social situation an individual encounters" (Gleason 1983, 918). Dilemmas of the similar type, ambiguities and *identity paradoxes*

(Đurić 2010, Mark 2009), as well as theoretical burden associated with it, have lead some authors to question identity's analytical value and potential:

We argue that the prevailing constructivist stance on identity – the attempt to “soften” the term, to acquit it of the charge of “essentialism” by stipulating that identities are constructed, fluid, and multiple-leaves us without a rationale for talking about “identities” at all and ill-equipped to examine the “hard” dynamics and essentialist claims of contemporary identity politics... If identity is everywhere, it is nowhere (Braubaker et al. 2000, 1)

Under “soft” and “hard” identity conceptions, Braubaker and Cooper (2000) assume two antagonistic approaches, the first emphasizing fundamental and solid sameness while the other rejects understanding about basic sameness- these approaches are known as essentialist and constructivist approaches. In essence, these authors question acceptance of identity as a category of analysis due to its wide ranged, opposed and antagonistic meanings. Furthermore, they criticize conceptions of identity which are usually saturated with typical qualifiers implying identity is “multiple, unstable, in flux, contingent, fragmented, constructed, negotiated, and so on”, making thus the conceptions of identity too weak to be useful in theoretical work (Braubaker et al. 2000, 11). In addition, they propose a different set of factors participating in identity formation, to be considered, grouped in three batches: identification and categorization, self-understanding and social location and lastly, connectedness, sameness and commonality. These groups are actually made of important processes in social life in everyday and various situations. I will omit a deeper analysis of justification regarding these concepts versus rejection of analytical category of identity, but will just point out that the proposed concepts appear as well defined and suitable for discussion about the categories of losers and winner in the transition. Moreover, this paper will focus on the concepts of self-identification and self-understanding since they appear as the best tool to investigate the special aspect of the losers and winners of the transition, i.e., an individual position and his/hers self-perception within these categories.

The term identification requires to specify the agents that do the identifying, and in this sense, it could be applied to an individual who is doing self-identification through one's own self categorization, locating one self thus in regards to others or into the appropriate category; or, it could imply identification by others. Ways of identification by oneself and by others may greatly vary from context to context; in addition, the two identifications do not have to overlap necessarily (Braubaker et al. 2000, 14).

Regarding losers and winners of the transition, this implies a person who, for instance, identifies with the category of losers, but does not have to be in the same way identified by his/hers own environment. Related to this problem is another specific form of identification, known as categorization: a person may identify oneself or others by membership in a class of persons sharing some categorical attributes, such as gender, sexual orientation, ethnicity, and so on. This identification is achieving ever greater importance in modern times (Braubaker et al. 2000,

14). Another form of identification is relational, assuming locatedness of an individual within a network of diverse relations, such as kin, business, friendly etc. In fact, these analytical notions allow an insight into features and characteristics leading an individual to identify oneself or to be identified as a loser or winner of the transition, that is, to be (self) placed in one or the other category, implying directly to their general social conceptualization.

Self-understanding designates a perception an individual has about oneself, one's social location, and of how one is to act depending of the first two. It is a cognitive and emotional perception a person has about of oneself and the surrounding social world ((Braubaker et al. 2000, 17). Self-understanding, in this sense does not imply a homogeneous and given entity but can take many forms depending on various factors and social processes. It is therefore important to perceive self-understanding and social locatedness in relation to each other, and to emphasize the culturally specific nature rather than universal form. Actually, two closely related terms are self-representation and self-identification. The difference is, according to Braubaker et al (2000, 18), self-understandings may be tacit, while self-identification suggest at least some degree of explicit discursive articulation. This term implies subjectivity and variability, taken as a weakness when alternating identity concept often associated with duration and objectivity. In this case, the concept of self-understanding is still adequate and applicable, given that the categories of losers and winners of the transition are ephemeral, that is, recognizable exclusively in the time period of general social transformation. Additionally, at various times during the transformation, these categories serve various individuals for self-evaluation.

Regardless of the analytical adequacy and value of the concepts of self-identification, identification and self-understanding in classifying into the categories of losers and winners, in this particular case, there are specific relations between them making self-perception of an individual considerably complex regarding the two. In this process, several problems arise but I will discuss them only briefly.

Identification of losers and winners of the transition includes two different but connected levels: one is objective (scientific) serving to perceive social levels or even professions and the other one is individual. Sociological studies have shown that the part of winners in the period of blocked transition came from political nomenclature, and they had converted political into economic capital and hence became entrepreneurs. Losers from this same period belong to middle urban classes, mostly clerks, experts in state enterprises, small scale entrepreneurs but also members of the lower classes such as workers, unemployed and pensioners. During the late transformation though, the systemic changes contributed to economic improvement of the middle urban class but not to the poor and lower classes and many other employed workers in factories and productions (Lazić et. al 2004, 2006, 2008).

On the one hand, this is about the objective measurements influencing identification of certain social class with losers and winners of the transition. On the other hand, even though statistics show for example, an improvement of the middle

urban class standard of living in the period of late transformation, a member of that particular category does not necessarily have to identify with the winners of transition and could, for one reason or another, consider him/herself neutral or loser regarding this issue. This brings us to the second level of identification designated as individual and subjective, dependable on personal perception and the according value system the individual in question holds. That is, this level includes self-identification, identification by environment and self-understanding, all conditioned by the mentioned objective measures but also the existing value systems (Kokotović et al. 2004) and styles of understanding of the society (Antonijević 2009, 268).

General usage of the term identification often assumes having one or more identities and clinging to the same. The process starts by marking and designating that participate in self-understanding building, conditioned to a large extent by a support from the environment (Foote 1951, 17). This term also implies an emotional merging of an individual with others, most often at the level of societal values and attitudes (Allport 1954, 293). The question of identification with losers or winners of the transition may appear simpler than it really is. It is clear the categories assume appropriate living standard, social status and economic power or powerlessness. Considering these measurements, we may safely assume the categories to be closely connected with classes. This is where one should pay close attention to separate levels which may be included into a certain class that is, about inter-class complexity and fragmentation, originated from homogeneity reduction during the post-socialist transformation of the Serbian society (Lazić 1996, Lazić et. al 2004, 2008).

In fact, losers and winners of the transitions could be found among diverse social levels and hence within different classes implying the categories are considerably heterogeneous. Often, media report on unemployed persons having university education, or working in low paid jobs or being inadequately valued within their occupation. So, a highly qualified person, due to economic degradation, shares living standard and economic possibilities with, for instance, workers having much less school. However, even persons having middle or even low educational levels do not have to be classified into loser category, considering the fact they could also be successful entrepreneurs. This situation is recognized in the Serbian society and was a subject of many television shows. This is a citation reflecting on the issue from a B92 forum participant, July 2010, confirming further the situation present on both levels:

Does someone remember a show called “Gore-Dole”, aired some 15 years ago...In one of the episodes, a graduated molecular biologist (played by Nikola Kojo) is looking for a job in a drugstore. He is received by the ignorant owner, his mouth full of food and golden chains around his neck. The owner asks the biologist how much weight he can lift, and upon hearing about his qualifications, the owner rejects him. This must have been written by Nostradamus. ([http://www6.b92.net/biz/komentari.php?nav\\_id=447068](http://www6.b92.net/biz/komentari.php?nav_id=447068)).



Both categories so can include individuals of various occupations, with educational level being the most variable given that an individual can work outside his/hers profession but the level of education remains constant regardless of the employment activity, as shown by the previous forum example. Also, it is important to mention age spectrum, ranging from students to pensioners. At this point I should say that the categories include independent individuals capable of earnings, that is, persons who possess an active relationship towards the existing social conditions, facing directly job hunting, profession degradation or possibility of professional and/or economic improvement. Younger generations, pensioners and others are left out but this does not imply they are exempted from the transformation. Such heterogeneous categories of losers and winners surely merge different value systems and attitudes as important referent frameworks for understanding and acting, which all make identification a very problematic issue. This diversity is at the same time, a source of tension among self-understanding, self-identification and identification by environment.

In addition to this diversity, other sources of tension are value implications within these same terms. Hence, a loser, in cognitive awareness, carries a negative connotation implying failure, incompetence and incapability, contrary to a winner, connected with opposite positively connoted characteristics. The given concepts regard societal success, thus significantly influence the process of identification and individuals who perceive themselves as either losers or winners, allowing deviation between self-understanding and self-identification. As pointed out before, self-understanding is mostly tacit and personal while self-identification is explicit and could be seen as an image an individual wishes to form about oneself within the society. This could mean such individual will not publicly announce and identify as a loser despite perhaps he/she sees himself/herself in exact such way. An explanation of this could be found in Goffman (2000, 26), who argues a society is organized so that each individual, possessing certain societal features has a moral right to expect the others to value and behave accordingly. Moreover, an individual tends to present an ideal impression about oneself, in an attempt to participate in officially accepted societal values (ibid, 48). Since in the majority of societies there is an idealization of higher status and aspiration of the lower status people to achieve the higher status, this in fact represents a desire for position close as much as possible to the grand centre of general societal values (ibid, 49).

One should also pay a close attention to diverse value systems and understanding systems closely connected with the problem of conceptualization of losers and winners of the transition. They are especially emphasized through societal typization (Klapp 1962) of various value implications, wherein the positive ones do not refer exclusively to winners nor negative ones to losers. A tycoon, controversial businessman and criminal are surely good indicators of the previous, as negative notions sometimes associated with the transition winners, originated from the social context itself and conditions surrounding it. In accordance with this, there are cases emphasizing an inadequate moral of the winners and cases wherein a loser does not have to carry a negative connotation. In fact, studies about losers and winners of the transition presented within popular culture, show that those who belong to the cate-

gories are not always measured by economic success or failure but also in accordance with their respective professional and private lives. This points out to a lot more complex representation about losers and winners than the one taking into account economic standing solely (Trifunović 2009). In cases like this, one's social status does not have to overlap with one's economic power. This further confirms the categories of transition are also imposed categories, that is, identification and typization, formed within different discourses, which the environment sometimes creates regardless of an individual's will.

Connected to heterogeneity of the categories of losers and winners, and the already mentioned value implications, are also separate social comparisons as mechanisms of constructing images of oneself, at the levels of inter-group, intra-group and intra-individual (Martino 2009, 59). This means that losers and winners of the transition are not being evaluated exclusively based on inter-group comparisons, when a member of either category compares with one or more persons classified into the opposing category. Even more so, intra-group comparison – when a member of a wider group is being compared with the rest of the group members – emerges as equally important due to the mentioned diversity found within these categories. So, for example, it is possible to find both negative and positive typizations within these categories. In addition, there is also intra-individual level, wherein an individual compares past events and issues or what may happen in the future. This level testifies about self-perception in time and allows a possibility of comparison between the two transitional periods at the level of individual, playing at the same time, an important role in the process of self-understanding. Value implications carried by the categories of losers and winners and their connection with measurements of societal success, strongly determine motives directing organization of self-images.

For example, such is a motif of self-assessment allowing an individual to establish and maintain a positive image of one self. Social psychologists consider that an average successful individual will compare himself/herself with others who are less successful (Martino 2009, 55). The next motif, self-verification, assumes an effort to maintain a relatively stable and coherent image of oneself, by choosing, reading and favoring information confirming the image. Individuals, namely, happily and selectively use information in accordance with the previously created opinions about themselves in time and situations. Hence, they could strive to undermine a credibility of a person who strikes them back with an opposite image to their images (ibid), which could be reflected in a negative typization of the transition winners, through, for example, a type representing a criminal. This is certainly connected with a social context of transition development and important criminalization of the society, especially in the period of the first transition. On the other hand, individuals are known to undermine themselves in their efforts to objectively assess their own values. This often, is incomplete and just confirms further already formed image about oneself. Another important motif is to improve oneself, one's potentials, abilities and well being. Often, individuals then compare themselves with persons who were in the same or similar situations, and later on, made an improvement (ibid). Taken together, these motives are marked as a doubtful system of informa-

tion processing since they to a large extent, also include manipulation and distorted information. All the above point out that these motives have an important influence on to processes of self-understanding and self-identification as well as on deviation that may appear between them.

Tensions and discordance among self-understanding, self-identification and identification made by environment confirm the complexity of the problem of an individual identification with losers and winners of the transition. These specific associations among the given analytical terms could be understood if we take into account the emphasized heterogeneity of these categories and accompanying bounded value implications. Identification with one or the other category is thus determined to a great deal by the mentioned levels of comparisons and motives of organization of oneself, performing in accordance with different value and understanding systems. Based on these, a conclusion could be drawn which points out that the personal aspect in perceiving losers and winners of the transition, that is, self-understanding, is very complex having to merge together the mentioned oppositions and tensions. Ways of accomplishing all these are an interesting subject for future research and represent a separate subject requiring a new paper.

For now, I argue that positioning into one or the other categories has an important influence on perception and self-perception of an individual. The categories of losers and winners are interesting because they make a specific form of identification in a certain period, such as transition. In this sense, they are ephemeral categories since they last as long as the process of social transformation. This does not make them less relevant, considering they represent awareness about oneself, and others in a time period characterized by important social, economic, political and cultural turbulences.

## References

- Allport, Gordon W. 1954. *The Nature of Prejudice*. Reading, MA: Addison-Wesley Pub. Co.
- Anderson, Benedikt. 1998. *Nacija: zamišljena zajednica*. Beograd: Plato.
- Antonijević, Dragana. 2009. „Povodom Levi-Strosovog koncepta Zaborava: Struktura poremećene komunikacije i stilovi mišljenja u tranzicijskoj Srbiji“. In: *Strukturalna antropologija danas: tematski zbornik u čast Kloda Levi-Strosa*, eds. Dragana Antonijević, Beograd: Etnološka biblioteka knj. 40, 246–295.
- Braubaker, Rogers, and Cooper, Frederick. 2000. “Beyond Identity”, *Theory and Society* Vol. 29, No. 1, 1–47.
- Dundes, Alan. 1993. *Folklore Matters*. University of Tennessee Press.
- Đurić, Jelena. 2010. „Paradoksi identiteta“. *Filozofija i društvo* Vol. 21, No. 2, 275–292.

- Foote, Nelson N. 1951. "Identification as the Basis for a Theory of Motivation". *American Sociological Review* Vol. 16, No. 1, 14–21.
- Gleason, Philip. 1983. "Identifying Identity: A Semantic History". *The Journal of American History* Vol. 69, No. 4, 910–931.
- Golubović, Zagorka. 1999. *Ja i Drugi. Antropološka istraživanja individualnog i kolektivnog identiteta*. Beograd: Republika, poglavlje: Identitet kao problem, <http://www.yuorpe.com/zines/republika/arhiva/99/jaidrugi/>
- Gofman, Erving. 2000. *Kako se predstavljamo u svakodnevnom životu*. Beograd: Geopoetika.
- Halpern, Ketrin i Ruano-Borbalan, Žan-Klod. 2009. *Identitet(i): pojedinac, grupa, društvo*. Beograd: Clio.
- Klapp, Orrin E. 1962. *Heroes, Villains and Fools: The Changing American Character*. Prentice-Hall: Englewood Cliffs.
- Koković, Dragan i Žolt, Lazar. 2004. „Društvena tranzicija i promene u sistemu vrednosti: primer Vojvodine“. *Sociološki pregled* Vol. XXXVIII, No. 1–2, 249–265.
- Kovačević, Ivan. 2006. „Tranziciona legenda o dobitnicima“. *Etnoantropološki problemi* god. 1, sv. 2, (n.s), 11–26.
- Lazić, Mladen. 1996. „Delatni potencijal društvenih grupa“. *Sociologija* Vol. XXXVIII, No. 2, 259–288.
- Lazić, Mladen i Cvejić, Slobodan. 2004. „Promene društvene strukture u Srbiji: slučaj blokirane post-socijalističke transformacije“. U: *Društvena transformacija i strategije društvenih grupa: svakodnevnica Srbije na početku trećeg milenijuma* prir. Anđelka Milić, Beograd: Institut za sociološka istraživanja Filozofskog fakulteta, 39–70.
- Lazić, Mladen i Cvejić, Slobodan. 2006. "Changes in the Recruitment Patterns of the Economic and Political Elites in Serbia". *Sociologija* Vol. XLVIII, No. 2, 97–112.
- Lazić, Mladen i Cvejić, Slobodan. 2008. „Postsocijalistička transformacija i fragmentacija radničke klase: slučaj Srbije i Hrvatske“. In: *Društvo rizika, promene, nejednakosti i socijalni problemi u današnjoj Srbiji*, eds. Sreten Vujić, Beograd: Institut za sociološka istraživanja Filozofskog fakulteta: 107-133.
- Mark, Edmond. 2009. „Identitetska izgradnja pojedinca“. In: *Identitet(i): pojedinac, grupa, društvo*, eds. Ketrin Halpern i Žan-Klod Ruano-Borbalan, Beograd: Clio, 41–50.
- Martino, Delfina. 2009. „JA u socijalnoj psihologiji“. In: *Identitet(i): pojedinac, grupa, društvo*, eds. Ketrin Halpern i Žan-Klod Ruano-Borbalan, Beograd: Clio, 51–60.

Mead, George Herbert. 2003. *Um, osoba i društvo: sa stajališta socijalnog bihevorista*. Zagreb: Hrvatsko sociološko društvo.

Prelić, Mladena. 2008. *(N)i ovde, (n)i tamo: etnički identitet Srba u Mađarskoj na kraju XX veka*. Beograd: Etnografski institut SANU, Akademska izdanja.

Trifunović, Vesna. 2009. „Konceptualizacija gubitnika i dobitnika tranzicije u popularnoj kulturi“. *Etnoantropološki problemi* Vol. 4, No. 1, 107–121.



## Милина Ивановић-Баришић

Етнографски институт САНУ, Београд  
milina.barisic@ei.sanu.ac.rs

### Сведочанство времена – афоризам

Кратка књижевна форма, препознатљива као афоризам ослањала се у почецима свога развоја на пословицу. У афоризму је сажето опште искуство, филозофија живота, место човека у свету, друштвенополитички и историјски парадокси, и сл. Афоризам се, осим као критика друштва, може посматрати и као сведочанство времена у коме настаје. У раду се указује на једно, у приличној мери запостављено, поље у истраживању – на афоризам као вид ауторског исказивања односа према друштву и друштвеној реалности.\*

*Кључне речи:*

афоризам, изрека,  
сагира, Србија

*Афоризам је дриблинг духа  
на малом простору.*

(Александар Баљак)

У Србији се у последњих неколико деценија значајно увећао број аутора који се баве писањем афоризама, па помало изненађује чињеница да се тек у новијем времену, у науци о књижевности посвећује више пажње овом књижевном жанру (Теofilović 1992, 73–83; Теофиловић 2000, 585–605; Милинчевић 2004, 885–899; Mihailovich 1988, 702–708), али и да неке друге научне дисциплине нису уочиле могућност да садржај афоризма одреде као тему истраживања.

Изузетна продукција овог рода књижевности током последњих неколико деценија 20. века несумњиво ће подстаћи занимање за његову

---

\* Рад је резултат истраживања на пројекту: *Интердисциплинарно истраживање културног и језичког наслеђа Србије. Израда мултимедијалног интернет портала: Појмовник српске културе*. Потпројекат 2: *Етнолошко и антрополошко тумачење традиције*. Пројекат у целини финансира Министарство просвете и науке Републике Србије.

свеобухватну анализу. Критичари<sup>1</sup> и досадашњи истраживачи (нпр. Теofilović 1992, 73–83; Mihailovich 1988, 702–708), који су се позабавили радом афористичара и тематиком афоризама, приметили су не само значајно повећање афористике у квантитативном смислу, већ и, што је посебно важно, повишен ниво квалитета ове продукције.

Према дефиницијама, афоризам је кратка, језгровита изрека, која изражава суштину неке мисли, појаве, ствари, и сл. (МПЕ 1986). Он може бити као кратка и у одређеном облику исказана изрека, која веома јасно изражава једну мисао (Вујаклија 1977), или пак мисао изражена у краткој сажетој реченици (сентенцији) (RSKJ 1967), односно – кратка, сажета изрека, у којој је „видљива“ општа мисао или морална истина која се може применити у различитим животним приликама (RKT 1985, 708).

Афоризам се као мали мисаони траг, посвећен свакодневном животу и његовим парадоксима, појавио још у време античке Грчке. Са употребом овог термина започето је у кратким упутствима која су коришћена као савети за лечење различитих болести. Дакле, историја афоризма започела је са Хипократом, који је сачинио збирку савета о болестима и лековима. Аутор их је назвао *афоризмима*, највероватније и не помишљајући на то да тиме промовише не само упутства за лечење, већ, како се временом испоставило, и нову књижевну врсту.

Занимљиво је да се уводна реченица Хипократових практичних упутстава и изрека<sup>2</sup> – *умеће је дуго, живот је кратак (ars longa, vita brevis)* – може сматрати правим књижевним умећем (Škreb 1986, 275–276). Сентенца: *у малом тексту велика снага*, иако осмишљена за другу намену (да се одреди Хипократово дело), истовремено дефинише и сâм афоризам, за који се као битна карактеристика везује краткоћа текста, а што опет значи да је поменута дефиниција још увек применљива.

Ширину и преображај афоризма кроз историју као да је наговештавала разуђеност његове изворне значењске основе. Термин се развио од глагола *aphorizein*, чије је значење било ‘разликовати; одвојити, изоловати; назначити, одредити, определити’ а

„посредством латинског превода и рецепције афоризма као одређења, установљења, дефинисања (definitio), све до XIX века

---

<sup>1</sup> У том смислу запажени су предговори, поговори, осврти Ратка Божовића који се односе на афористичко стваралаштво аутора током деведесетих година прошлог века и касније. У једном од тих текстова аутор истиче да су му афористичари „помогли“ да током деведесетих година прошлог века потпуно не потоне у мрак и незнање. Видети и сајт [www.aforizmi.org](http://www.aforizmi.org) (посета 16. 3. 2011).

<sup>2</sup> У питању су упутства о дијети и пробави, утицају врућине и хладноће, утицајима времена, годишњих доба, о чиревима, грчевима, унутрашњим болестима, плућним болестима, болестима мехура и воденој болести. Ова збирка изрека и упутстава сачувана је захваљујући Александријској библиотеци (Теofilовић 2000, 585).



афоризам се поимао као посебан облик научног исказа, понекад чак и као сазнајно привилегован“ (Теofilović 1992, 73).

Необичност термина и његова првобитна употреба вероватно су утицали на то да афоризам не буде прихваћен истом брзином и на исти начин у просвећеним европским круговима. Са ретким изузецима, помена овог термина вековима је асоцирала на садржаје са медицинским значењем. Исто је и у средњовековној латинској књижевности, у којој, као и у истовременим националним књижевностима, нема изузетака у значењу термина *афоризам*.

У књижевност је афоризам ушао на, чини се, помало неуобичајен начин. Развојни пут му се кретао од парадоксалних савета о лечењу отровима до – у садашњем времену – специфичног очишћења речима од речи. На нашем тлу, афоризам је, током друге половине XX века прерастао у кратку, критички настројену, језгровиту мисао, која се садржајно више приближава сатири. Иначе, афоризам представља кратку књижевну форму, која се ослања на пословицу, па се може посматрати и као њена својеврсна варијанта, односно – даља развојна линија облика и, можда много више, начина мишљења. Кратке форме помажу нам *да сигурније проговоримо о односима и зависности писане и усмене традиције, као и о односу никада до краја јасно одвојених стваралачких књижевних токова који се неминовно прожимају било да је реч о усменом стваралаштву као источници, било пак о понародњавању писаног* (Матицки 2008, 315–316).

Исказујући се кроз афоризам, афористичар сваки пут ствара минијатурно, али оригинално књижевно дело, сажето на малом простору, често на неочекиван и помало парадоксалан начин. Иако се писци углавном служе апстрактним начином исказивања својих промишљања, њихов критички став према друштвеним приликама углавном се односи на време живљења и проживљавања друштвене збиље, те читаоца ретко остављају равнодушним, било да је у питању садашњост или скорашња прошлост. Афоризми су дело индивидуалних стваралаца, а успех ове врсте стваралаштва састоји се у томе да је читаоци прихвате и посматрају само као једну од вредносних одредница, односно – да постану *за читаоца, онај идеални простор у којем се опита оскудица богатства сажима у задивљујуће, раскошно богатство оскудице* (Marković 1987, 179). Да би се то постигло, ретко се прекорачује граница од једне до две реченице, и у томе леже умеће и снага промишљања ствараоца. *У свом учесталијем облику састоји се од сажете неvezане прозне реченице, а може се јавити и у облику строфе од два или четири стиха* (RKT 1985, 4). У афоризму као краткој форми стваралаштва, најпре народног а касније и уметничког израза, *крије се велика снага, идеална синтеза књижевности и филозофије, крије (се) велико животно искуство* (Оташевић 2005, 35).

Афоризам је луцидно осмишљен књижевни облик, у којем се са врло мало добро укомпонованих речи, као својеврсно сведочанство времена, понајчешће одсликавају друштвене аномалије. Значајно је напоменути да тематика „покрива“ различита подручја људских активности (васпитање,

мушко-женске односе, поједине професије, и др). Није без значаја ни то да је у природним наукама изражавање кроз афористичку мисао непознато, док је веома актуелно на пољу друштвеног живота – кроз његову политичку призму, кроз уметност, филозофију и сл. Да би афоризам оставио утисак на читаоца (слушаоца), неопходно је да његова тематика задре у саму срж друштвеног живота једне заједнице. Због тога се афористичари најчешће и изражавају кроз кратке форме. А да би кратка форма постигла замишљени циљ, веома је важан и језик којим се афористичар користи у свом исказу. Стога се успешним може сматрати онај афоризам који је од стране читалаца прихваћен као спознаја друштвених појава од општег значаја.

\* \* \*

Развој афористичке мисли у Србији има историју дугу више од једног века. У XIX веку је афоризам имао другачије начине испољавања – поистовећивао се са епиграмима, сентенцама и пословицама, односно – са мудрим изрекама. У књижевним делима XIX и прве половине XX века проналазимо га као саставни део различитих прозних остварења, пре свега код оних писаца који су били наклоњени овом поприлично специфичном стилу писања.

Највероватније је да ствараоци који се данас могу сматрати зачетницима афористичке мисли у Србији – Јован Стерија Поповић, Јован Јовановић Змај, Љубомир Ненадовић, Илија Огњановић Абуказем, Божидар Кнежевић, Стеван П. Бешевић, Ђура Јакшић – нису током стварања својих дела размишљали као афористичари. Међутим, начин размишљања, као и начин на који су описивали појаве у друштву свога времена, веома подсећа на афоризам. Ова чињеница подстиче на размишљање о томе да су истовремено постојали и друштвени парадокси а и појединци који су те парадоксе могли да уоче и писаном речју оставе траг о њима. Каснији ствараоци афоризама, чини се, имали су добру полазну основу за свој, помало специфичан начин размишљања.<sup>3</sup>

Негде до Другог светског рата углавном се може говорити о афористичким мислима које су садржане у делима различитих аутора, са прилично широким тематским распоном – од социолошко–политичких запажања до коментара актуелних друштвених збивања. Такође, већ у овом времену је приметна доза сатиричности, што је значајна карактеристика афористике готово свих наших аутора који се могу сматрати прегоацима на пољу овог књижевног рода.

Избор из афористичких размишљања који следи својеврсно је сведочанство о специфичној друштвеној критици, али и о томе који су то друштвени проблеми били занимљиви промишљаоцима поменутог доба:

---

<sup>3</sup> Поред ауторских дела и списа постојали су и часописи посвећени шали, сатири, па и афоризму – *Шумадинка*, *Жижа*, *Враголан* и др.

- Цензори су бабице сваког писменог сочињенија. Али много пути дете сакато кроз њих оставе; / Старе аљине и нови домови свагда се крпу<sup>4</sup> (Теофиловић 2000а, 112–113).

- Онај који се обогатио зној је млогих људи у свој сандук исцедио; / Знате ли шта је буна? Олуја гди се свако ђубре у вис диже и каља најсветлије ствари; / Шта је лакше сачувати? Жену или котарицу бува?<sup>5</sup> (Милинчевић 2004, 889–892).

- Из велике љубави не може се родити мала мржња; / Бити или не бити, то је на почетку свеједно, – **само на почетку**; / Много штошта није свршено само зато што није ни почето<sup>6</sup> (Теофиловић 2000а, 113).

Иако наведени примери то само делимично илуструју, тематски дијапазон афористичке мисли овога периода прилично је широк, а односи се на морал друштва и грађана, на власт, на социјалне проблеме. Чини се да је тај период обележило афористичко размишљање Љубомира Ненадовића из 1852. године: *Печатња је слободна, само се списатељи апсе*, које ни у садашњем времену није изгубило много од своје актуелности и које свакако спада у бисере српске афористике.

У послератном периоду, заправо већ током шездесетих година XX века, у Србији сатирични афоризам добија замајац, који са мањим или већим осцилацијама још увек траје. Чини се да је друштвенополитички, друштвеноекономски и културни развој у протеклим деценијама представљао погодно тло и подстицај плејади врских афористичара да на себи специфичан начин („заостреним пером“) укажу на примећене „нелогичности“ у друштву и његовом развоју.

- Познато је да новинари не знају много. А и кад нешто знају то није оно што би требало да знају; / Ко жели да је стално у праву мора често да мења мишљење (Душан Радовић) (Baljak 1987, 56; 57).

- Прво си човек у сенци, затим си човек са сенком, најзад си сенка од човека; / Кад лажеш за своје потребе, ти си лажов. Кад лажеш за потребе државе, ти си статистичар (Влада Булатовић Виб) (Baljak 1987, 65; 66; 68).

---

<sup>4</sup> За проучавање афоризма битни су *Забавни календари* из 1830, 1832. и 1835. године, а пре њих – *Мали буквар за велику децу*.

<sup>5</sup> У историјским драмама, а нарочито у комедијама чији је аутор Јован Стрерија Поповић, садржана су и размишљања која можемо подвести под афористичку продукцију. Писац „слика“ свакодневни живот српског друштва, користећи се обилато сатиром у поступку „исцртавања“ ликова (њихових нарави) извучених из свакодневице.

<sup>6</sup> Јован Јовановић Змај је на свој начин допринео предметној проблематици, што илуструју примери наведени у тексту.

- Правда која само кажњава развија се у неправду; / Зашто само цркву? Требало је и ђавола одвојити од државе (Бранислав Црнчевић) (Теофиловић 2000, 46; 49).

- Цео свет луд, само ми нормални! То није нормално! / Нисмо ми криви што смо у тунелу без излаза. То је грешка у пројекту! (Витомир Теофиловић) (Теофиловић 2000, 183; 185).

Појављивање, како се испоставило, изузетно надарених писаца кратке, „убојите“ мисли указује на то да се друштвена ситуација споро мења, будући да је непрестана инспирација афористичарима. Читајући њихове афористичне мисли и изреке, читалац се не може отети утиску да је друштвена збиља најподстицајнија за стални „дриблинг духа на малом простору“. Свакако да има и других тема које су инспиративне за ову врсту стваралаштва, па самим тим завређују да им се аутори посвете. Породица и породични односи, васпитање деце, професије као што су полицијска или новинарска, и слично, нашли су се у фокусу интересовања, посебно оних афористичара који су стварали пре друштвене кризе деведесетих година прошлог века. У поређењу са друштвеном збиљом, друге теме су знатно мање заступљене у афористичком стваралаштву, а чини се да тема вође представља посебну инспирацију готово свима који се баве овом врстом стваралаштва:

- Кад вођа умре, чело колоне преузму шефови сахране; / Владар небеске државе не меша се са другим владарима. Он их гледа одозго; / Држаћемо оде док нас вође воде! (Теофиловић 2006, 13; 126).

- Ишао је испед свог времена. Није хтео да буде вођа; / Оријентишите се према бусоли, рече вођа (Dangubić 1986, 49; 56).

Афористичари који су своју стваралачку зрелост исказали током последње деценије 20. века имали су, на нашу колективну жалост, „обиље материјала“ свуда око себе. Распад државе и економска криза, из чега су произашле и све друге кризе (криза морала – пре свега), подстакли су значајну продукцију афоризама. С обзиром на то да је продукција афористике још увек на завидном нивоу, питање је где смо тренутно – економски, културно, морално... Или то нема везе са нама!

- Да је Достојејски живео у Србији, написао би само **Злочин**. Раскољников би био сведок сарадник; / Нисмо добро израчунали параболу. Из прошлости смо упали право у прошлост (Пуача 2007, 50–51).

- Глобализам је за нас преузак! Небески народ има космичку ширину; / Не тражи се више друштвена подобност. Довољна је страначка; / Пошто нам је историја тесна, хрлимо право у легенду! (Теофиловић 2006, 7; 11; 15).

- Најтеже је бити Србин ... Кад ти нико не брани; / Прошао сам цео свет, али нигде народ не живи лепше него на нашој телевизији! (Раде Јовановић) (Божовић 2007, 14; 19).
- Мало нам је наших проблема. Код нас се укрштају Исток и Запад; / Нико није савршен. Друга је ствар што ја о себи имам погрешно мишљење (Ратко Дангубић) (Божовић 2007, 54; 56).
- Шамар је информација из прве руке; / Целат је био уз жртву кад јој је било најтеже (Александар Баљак) (Божовић 2007, 66).
- У новијој историји ни један народ није изумро. То је велики изазов за нас; / Умирете? А имате ли заказано? (Слободан Симић) (Божовић 2007, 72; 76)
- Држава – то сам ја! У томе је њена величина; / Хтели смо главом кроз зид, али паметнији није попустио. (Дејан Милојевић) (Божовић 2007, 233–234)
- Отворили смо се према свету. Просимо; / У нашем циркусу нема места за публику (Весна Денчић) (Божовић 2007, 258; 264)
- Док бјежимо од традиције, за петама нам реже вијекови; / Многи могу губити дане, а само „изабрани“ деценије и стољећа (Вишња Косовић) (Божовић 2007, 330; 336).

Афористичари стасали у последњих неколико деценија не устручавају се да испоље директнији друштвени ангажман, што је нарочито видљиво у њиховој продукцији током осамдесетих година прошлог века, а и касније. Афористичари који су своју стваралачку зрелост достигли у последње две деценије, тј. у време када је криза у нашем друштву достигала свој врхунац, у бегу од свакодневице издашно су користили афоризам као детектор „непожељних“ друштвених и међуљудских појава. То не треба да чуди, пошто у основи афоризма увек стоји нека врста мудрости у виду јаоке усмерене ка људској непромишљености. Препознавање и указивање на друштвене аномалије кроз мудро афористичко промишљање, осим што зависи понајвише од инвентивности самог ствараоца, зависи и од општих друштвених околности, које представљају значајан подстицај за настајање афоризама.

А чини се да је афоризам постао, захваљујући „кући на путу“ – како то многи у последње време истичу, али и историјским околностима којима смо донекле и сами допринели својим (не)чињењем, моћно средство препознавања не само животних апсурда него, умногоме, и невоља нашег народа.

\* \* \*

Која је сврха афористичког стваралаштва, или – другим речима – има ли афоризам функцију? Ако пођемо од претпоставке да афоризам представља поруку коју њен аутор преноси широком аудиторијуму, додуше – на један

специфичнији начин, онда је његово постојање у друштву оправдано, корисно, па – може се – рећи и пожељно. Зашто пожељно? Разлог је једноставан: што аутори овог књижевног израза указују на друштвене аномалије, али и на („претерано“) сналажење или несналажење учесника у друштвеном животу. Кроз садржајно згуснут мисаони израз, подупрт дозом духовитости која често прелази у иронију и сатиру, аутор тежи да одслика неку појаву из друштвеног живота или свакодневице. Стога не треба да изненађује обилато коришћење ироније, сатире, апсурда, алегорије и сличног, јер се њиховим коришћењем значајно доприноси „јачини“ изговорене/написане мисли, а с обзиром на краткоћу форме они је чине још згуснутијом и убојитијом. Свакако да овакав начин изражавања захтева од читаоца мало више удубљивања и промишљања, пошто афористичка мисао не мора бити увек јасно исказана и на први поглед „ухватљива“, што опет чини посебну драж овог књижевног жанра.

Један од разлога популарности афоризма је свакако и тај што он представља одраз духа не само појединца (иако је он стваралац) него и колектива који је извор и подстицај за стварање. Афоризам се у том контексту може посматрати као спона између делова друштва који су на различите начине „уплетени“ у друштвене процесе (догађаје), а који се у крајњој инстанци дотичу свих чланова друштвене заједнице.

Из досад реченог произлази да афоризам представља *мали споменик свакодневном парадоску живота* (Damnjanović 2011, 117), а његова „једноставност“ је само добро осмишљена маска иза које се крију бројне асоцијације. Ауторове прикривене мисли понекад захтевају да се смисао тражи не само у исказаним речима и околностима из којих је произашао, већ и да се читалац потруди и сâм демаскира поруку, односно – неисказане мисли његовог творца. То би, опет, значило да се афоризми све мање могу читати, иако то тако на први поглед може изгледати, као „лака“ литература. *Језгровита игра појмова, преокрет смисла, кореспонденција апсурдности егзистенције* (Damnjanović 2011, 117), парадоксалности политичког и свакодневног живота чине суштину афористичког исказа. С обзиром на то да је прикладан за оцену различитих животних ситуација, обилато је у последње две деценије коришћен као начин испољавања незадовољства и немирења са друштвеном реалношћу, из које су избијали страх и безнађе.

## Библиографија

- Baljak, Aleksandar. 1987. *Istorija afokalipse*. Београд: Филип Вишњић.
- Božović, Ratko. Уг. 2007. *Od Stradije do Stradije*. Нови Сад: Stylos.
- Вујаклија, Милан. 1977. *Лексикон страних речи и израза*. Београд: Просвета.
- Dangubić, Radivoje. 1986. *Made in Glava*. Нови Сад.
- Damnjanović, Srđan. 2011. *Prolagomena za jednu srpsku paradokologiju*. <http://polja.eunet.rs/polja467/467-23.pdf>

- МПЕ 1986: *Мала енциклопедија* I. 1986. Београд: Просвета.
- Marković, Predrag. 1987. „Lek i otrov – od moralizma ka nihilizmu“. У: Aleksandar Baljak. *Istorija afokalipse*. Београд: Filip Višnjić. 175–183.
- Матицки, Миодраг. 2008. „Значај пословица за фолклористику“. У: *Словенски фолклор и фолклористика*. Посебна издања Балканолошког института 101. Београд: Балканолошки институт САНУ. 315–322.
- Милинчевић, Васо. 2004. „Прилог проучавању афоризма у српској књижевности деветнаестог века“. *Летопис Матице српске*, књ. 474, св. 6 (децембар). Нови Сад: Матица српска. 885–899.
- Mihailovich, Vasa D. 1988. “Aphorism in Contemporary Serbian Literature”. *Slavic Review*, Vol. 47, No. 4 (Winter, 1988). The American Association for the Advancement of Slavic Studies. 702–708. <http://www.jstor.org/stable/2498189> (фeбруар 2011)
- Оташевић, Ђорђе. 2005. *Енциклопедија афоризама* 3, Београд: Алма.
- Пуача, Душан. 1986. *Прометеј је побегао*. Београд: Виша електротехничка школа.
- RKT 1985: *Rečnik književnih termina*. 1985. Београд: Nolit.
- RSKJ 1967: *Rečnik srpskohrvatskog književnog jezika*. 1967. Knjiga prva. A–E. Novi Sad: Matica srpska – Zagreb: Matica hrvatska.
- Teofilović, Vitomir. 1992. „Афоризам као књижевна врста“. У: *Књижевни родови и врсте – теорија и историја* IV. Теоријска истраживања 8. Београд: Институт за књижевност и уметност. 73–83.
- Теофиловић, Теофиловић. 2000. „Афоризам као књижевна врста“. У: *Враг и шала*. Београд: Гутенбергова галаксија. 585–605.
- Теофиловић, Витомир. 2000а. „Афоризам у српској књижевности XIX и XX века“. У: *Развој прозних врста у српској књижевности*, Научни састанак слависта у Вукове дане, бр. 29/2. Београд – Нови Сад: МСЦ. 111–115.
- Теофиловић, Витомир. 2006. *Срби и остатак света*. Београд: ГЕА.
- Škreb, Zdenko. Mikrostrukture stila i književne forme. У: Zdenko Škreb / Ante Stamać. *Uvod u književnost: teorija, metodologija*. Zagreb : Globus. 253–282.

[www.aforizmi.org](http://www.aforizmi.org)

## Milina Ivanović-Barišić

Institute of Ethnography SASA, Belgrade  
milina.barisic@ei.sanu.ac.rs

# The Testimony of the Time – Aphorism

Short literary form known as aphorism in the beginning of its development relied on saying. Aphorism concisely expresses general experience, life philosophy, situation and position of a man in this world, socio-political and historical paradoxes etc. Although it is often taken as a criticism of society, it can also be understood as a testimony of time. This paper reveals one aspect of this phenomenon that was neglected by literary theory – aphorism as a form of expressing author's attitude towards society and its reality.\*

*Key words:*

aphorism, saying,  
satire, Serbia

*Aphorism is a drill of spirit in little space.*

(Aleksandar Baljak)

In the last couple of decades the number of aphorism writers has significantly increased in Serbia, therefore surprises the fact that this genre has been treated with more attention only in recent times by literary theory, and it is also very strange that other disciplines didn't recognize the potential of this topic upon which they can base their researches.

The extraordinary production of this form of literature during the last couple of decades will undoubtedly increase the interest in its complex analyses. Critics<sup>1</sup> and researchers, (such as Teofilovic 1992, 73–83; Michailovic 1988, 702–708) that have so far studied works of aphorists and their topics, noticed not only

---

\* This paper is the result of research on the Project: *Interdisciplinary Research of Serbian Cultural and Linguistic Heritage; Making Multimedia Internet Portal 'Glosary of Serbian Culture'*. Subproject 2: *Ethnologic and Anthropologic Interpretation of Tradition*. The Project is entirely financed by The Ministry of Education and Science of The Republic of Serbia.

<sup>1</sup> See forewords, afterwords, reviews of Ratko Bozovic which refer to aphoristic works of authors during the nineties of last century and later. In one of those papers Bozovic says that aphoristics "helped" him not to go down into the pessimistic darkness and hopelessness. Also see [www.aforizmi.org](http://www.aforizmi.org) (last visit 16. 03. 2011).



significant quantitative increase in the production of aphorism, but also a superior level of quality, which is of the utmost importance.

Definitions of aphorism describe it as a short, pithy statement which expresses the essence of a thought, phenomenon, matter etc. (MPE 1986); it can be a short, specifically formulated phrase, which clearly expresses one thought (Vujaklija 1977) or a thought summarized in a short sentence (RSKJ 1967); or a short, concise saying expressing the wisdom and moral truth that can be applied in different life circumstances (RKT 1985, 708).

Aphorism as a short evidence of reflection on everyday life and its paradoxes appeared in ancient Greece. Initially the term was used in short instructions for treatments of different kinds of illnesses. The history of aphorisms has its beginnings with Hippocrates who wrote a collection of instructions for illnesses and medications. When the author named them *aphorisms* he wasn't aware of the fact that by promoting medical advice he was also inventing and naming the new literary form.

It is remarkable how the introductory sentence in the Hippocrate's collection of medical practices and sayings<sup>2</sup> – “Life is short, [the] art long ” (*ars longa, vita brevis*) is itself a real literary revelation. The phrase *in a short form big strenght*, although constructed with a different purpose (to define Hippocrates' writing) at the same time defines aphorism itself characterized also by text pithiness, which means again that the aforementioned definition still stands.

The broadness of meaning and transformation of aphorism through history were indicated by the original diversity of the basic word meaning. The term derived from the Greek verb *aphorizein* meaning: to mark off, divide, isolate, indicate, determine, choose..., and “with the Latin translation and perception of aphorism as determination, establishment, definition (*definitio*), up until 19th century aphorism was perceived as a specific form of scientific expression, sometimes even as cognitively privileged” (Teofilovic 1992, 73).

Aphorism wasn't accepted in the intellectual circles in Europe at the same time and the ways of its adoption were different, probably due to the first specific use of that unusual term. With rare exceptions, the term was for centuries associated with the context of medical practice. In the Medieval Latin literature as well as in the contemporary national literatures rarely were other meanings attributed to that term.

Aphorism became a literary genre in a quite extraordinary way; from the paradoxical instructions for toxin-based treatments to the present-day specific verbal purification from other words. On our soil, during the second half of 20th century, aphorism grew into a terse and critical thought very similar in content to satire.

---

<sup>2</sup> The instructions are about diets, digestion, the influence of heat and cold, weather, seasons and life, also about ulcer, cramps, internal illnesses, lung illnesses, bladder illnesses and dropsy. This collection of sayings and instructions is preserved thanks to Alexandrian library (Teofilovic 2000, 585).

Aphorism is a short literary form that relies on saying, therefore it can be considered as its further developing form, but even more it differs from the saying by its specific way of thinking. Short forms help us to *determine the relationship and interdependence of the oral and written tradition, that have never been strictly separated but irrevocably intertwined whether we are dealing with oral tradition as the source of inspiration or written tradition leaning on oral* (Maticki 2008, 315–316).

Expressing himself through aphorism, an aphorist creates a miniature, but original literary piece, concise, in little space and very often in an unexpected and slightly paradoxical way. Even though the abstract expression is a way of creation, the critical attitude towards society is visible and it refers to everyday life or near future, leaving the impression on the reader of aphorism. Aphorisms are the work of individual artists, but success is accomplished if readers accept and perceive aphorisms just as one of the valuable factors, in other words, *for readers they should become that ideal space in which the general deficiency of profuseness is comprised into a remarkable and luxurious profuseness of deficiency* (Markovic 1987, 179). Author's achievement and creativity lie in his ability to create the perfect form of aphorism by using one up to two sentences. *Its ordinary form contains a concise unrhymed prose sentence, but it can also appear in the strophic form of two or four verses* (RKT 1985, 4). Aphorism as a short, firstly folk than artistic genre *contains great strength and rich life experience, it is an ideal synthesis of literature and philosophy* (Otasevic 2005, 35).

Aphorism as testimony of time reflects flaws of the society in very few words that compose this lapidary literary form. It is important to mention that the themes of aphorisms are various (education, relations between sexes, particular professions etc.). It is also noteworthy to add that aphoristic expression is not employed in natural sciences, but its use is very common in the field of social studies – politics, art, philosophy, etc. In order to produce an effect on audience it is essential that its themes hit the very core of social life of the community. Consequently aphorists mostly express themselves through short forms. Using them to achieve the wanted point aphorists concentrate all their power of expression on language. Aphorism is successful when it is accepted by readers as a social epiphany of wide interest for the community.

\* \* \*

The development of aphoristic thought in Serbia is longer than one century. In 19th century aphorism had different forms of expression, it was related to epigrams, sentences and sayings, i.e. wise proverbs. Literary pieces of 19th and the first half of 20th century often included this literary form, especially works of those writers who were inclined to this specific literary style.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Besides authors' written works there were also magazines about joke, satire, even aphorism – *Sumadinka, Ziza, Vragolan* etc.

The writers who can be regarded as aphorists in Serbia – Jovan Sterija Popovic, Jovan Jovanovic Zmaj, Ljubomir Nenadovic, Ilija Ognjanovic Abukazem, Bozidar Knezevic, Stevan P. Besevic, Djura Jaksic – during their creative work didn't think as nowadays aphorists do. However, their style of describing occurrences in their society is very similar to aphorism. This fact incites the notion that at the same time there were paradoxes and individuals capable to perceive them and leave a written trace about them. As a result, the future aphorists seemed to have a good starting point for their rather specific way of thinking.

Until World War II aphoristic statements were part of the works of different authors, with a wide range of topics, from the socio-political observations to the commentary on current social events. In that period, satirical nuances are also noticeable becoming an important characteristic of more or less all our aphorists that could be considered as originators of this genre.

The following choice of aphoristic statements is the testimony of a specific social critics, but also of the topics that served as inspiration to authors of that time:

- Censors are midwives of every literary work. But many times they leave the child lame; 2. Old clothes and new houses always need to be repaired.<sup>4</sup> (Teofilovic, 2000, 112–113)

- The one who became rich squeezed the sweat of many people into his fortune; 2. Do you know what an uprising is? A storm that lifts up every filth and corrupts the most sacred things; 3. What is easier to keep? A woman or a basket full of fleas?<sup>5</sup> (Milincevic 2004, 889–892)

- Great love can not breed by little hate; 2. To be or not to be, it is all the same in the beginning, – **but only in the beginning**. 3. Many things were not brought to an end just because they didn't have a beginning.<sup>6</sup> (Teofilovic 2000, 113)

These examples are only moderately indicating the range of the topics of aphorisms of that time, which is quite wide and it refers to the social problems, morals of the society and its citizens, government. It can be stated that this period was marked by Ljubomir Nenadovic's aphoristic deliberation summed up in one brief statement: *Press is free, it is just the writers who are being arrested*. That is why this aphorism is up to date even nowadays and it surely is a precious pearl of Serbian aphoristic thought.

In the postwar period, during the '60s of the 20th century, satirical aphorism in Serbia got its fervor, which is lasting, with its lesser or bigger oscillations, till this day. The socio-political, socio-economical and cultural situation in last dec-

---

<sup>4</sup> For research on the topic of aphorisms are relevant *Zabavni kalendari* from 1830, 1832. and 1835, and before them *Mali bukvar za veliku decu*.

<sup>5</sup> Historical dramas, especially comedies by Jovan Sterija Popovic contain aphoristic way of thinking. The writer is describing everyday life of the Serbian society profusely using satire to characterize the nature of his characters.

<sup>6</sup> Jovan Jovanovic Zmaj in its own way contributed to this subject, which those examples show.

ades was a suitable field and stimulus for aphorists to discern, in their own specific way („with a sharp quill“), the „illogical“ phenomena in the society and its development.

- It is well known that the journalists know a little. And when they do know something, it is not what is expected of them to know; Who always wants to be right, needs to change his mind a lot. (Dusan Radovic) (Baljak 1987, 56; 57)

- First you are a man in shadow, then the man with the shadow, finally a shadow of a man; When you're lying for yourself, you are a liar. When you're lying for the state, you're a statistician. (Vlada Bulatovic Vib) (Baljak 1987, 65; 66; 68);

- Justice that knows nothing but to punish becomes injustice; Why only the church? The devil should have been separated from the state, too. (Branislav Crncevic) (Teofilovic 2000, 46; 49);

- The whole world gone crazy, only we are normal! That's not normal! It is not our fault for being in the tunnel with no exit. The mistake is in the project! (Vitomir Teofilovic) (Teofilovic 2000, 183; 185)

The appearance of many highly gifted writers of this short pungent thoughts indicates that the society is changing very slowly and because of that it is the never-ending inspiration for aphorists. While reading their aphorisms, readers get the impression that everyday life is most stimulating for „a drill of spirit in little space“. Other topics are also inspirational for this kind of creative work, and therefore authors dedicate their attention to them. Family and family relationships, education of children, professions such as policeman and journalist etc. found themselves in the focus, especially of those aphorists who had been writing before the social crisis of '90s of the last century. In comparison with the social phenomena other themes are significantly less present in aphorisms, and it seems like the topic of the leader is an everlasting inspiration for all of the writers:

- When leader dies the front row is taken by bosses of the funeral; The ruler of the heavenly state doesn't mix with other leaders. He's looking down on them; We'll keep singing the odes as long as the leaders guide us! (Teofilovic 2006, 13; 126).

- He was ahead of his time. Never wanted to be a leader; Let yourself be guided by the compass, said the leader (Dangubic 1986, 49; 56).

To our collective misfortune, the aphorists expressing their creative maturity during the last decade of 20<sup>th</sup> century had “abundance of material” in their surroundings for their inspiration. Disintegration of the state and economic crisis provoking other crisis (moral crises, above all) have significantly increased the production of aphorisms. Considering the fact that aphorisms are still being lavishly produced, the question is on what level are we as a society – our economy, culture, moral... or it doesn't have anything to do with us!

- If Dostojevski had lived in Serbia, he would have written only „The crime“. Raskoljnikov would have been the assistant-witness; We didn't calculate correctly the parabola. We fell from the past straight into the past (Puaca 2007, 50–51).

- The globalization is too narrow for us! Heavenly people have cosmic wideness; It is no longer important to fit in the society; it is enough to fit in the party. Since our history has become too narrow, we are heading straight into the legend! (Teofilovic 2006, 7, 11, 15).

- The most difficult thing is to be Serbian... When there's no one to forbid it; I've travelled the world, but there is no people who live better than on our television! (Rade Jovanovic) (Bozovic 2007, 14, 19).

- It's not enough that we have our problems. We are at the junction of East and West; Nobody's perfect. The fact that I think wrong about myself, that's something else. (Ratko Dangubic) (Bozovic 2007, 54, 56).

- A slap in the face is the information from the first hand. Executioner was with his victim when it was most difficult (Aleksandar Baljak) (Bozovic 2007, 66).

- In recent history no nations have died out. It is a great challenge for us; You're dying? But do you have an appointment? (Slobodan Simic) (Bozovic 2007, 72, 76)

- The State – that's me! There lies its greatness; We wanted to go through the wall with our heads, but the smarter one didn't give in. (Dejan Milojevic) (Bozovic 2007, 233–234)

- We have opened ourselves to the world. We are begging; In our circus there is no room for the audience. (Vesna Dencic) (Bozovic 2007, 258, 264)

- While running away from our tradition, centuries are growling at our feet; Many can lose days, but only “the chosen ones” can afford to lose decades and centuries (Visnja Kosovic) (Bozovic 2007, 330, 336).

Aphorists from the last couple of decades never hesitated to express a more direct social engagement, which is especially noticeable in their production during the '80s of the last century and later. Aphorists who creatively matured during the last two decades when the crisis in our society reached its culmination, in their escape from everyday life used aphorisms abundantly to detect “disagreeable“ social and human relationships. That is absolutely to be expected since the aphorism in its essence always carries some kind of wisdom like a sting to human folly. Recognizing and pointing out social anomalies through witty aphoristic reflections depends, on the one hand, on the creativity of an artist, and, on the other hand, on the general social circumstances, which are significant impulse for their creation.

Aphorism has become a powerful means of recognizing not only the absurdities of life, but also the troubles of our nation, due to the specific position of our country (“the road house“) and historical circumstances, to which we have contributed with our active/passive behaviour.

\* \* \*

What is the purpose of aphoristic creativity or, in other words, does aphorism have a meaning? The assumption that aphorism is the message which is, in a specific way, presented to wide audience by its author, confirms that its existence in the society is justifiable, useful, and, even more, desirable. Why is it desirable? Because of the themes that are in the center of authors attention, such as social anomalies and also (“exaggerated”) good or bad social adjustment to the life of the community. Through pithy content of a thoughtful expression enriched with a touch of wittiness which often turns into irony and satire, the author strives to depict social and everyday life circumstances. For that reason, a profuse use of irony, satire, absurdity, allegory etc. shouldn’t come as a surprise because they significantly contribute to the strength of the spoken/written thought, and make it more concise and lethal, taking into account its short form. This kind of literary form occupies reader’s attention forcing him to reflect more about aphorism’s meaning, especially since the message isn’t always discernible and “catchy” at first reading, which is again a provocative side of this literary genre.

One of the reasons why aphorism is so popular is that it represents not only the spirit of one man (i.e. its author), but also the spirit of the community, that is the source and inspiration of creativity. Aphorism, therefore, can be beheld as a link between separate parts of the community involved in different ways in the social processes (events) that ultimately concern each and every member of the community.

From aforesaid it can be concluded that aphorism is a *little monument to everyday life paradox* (Damnjanovic 2011, 117), and its simplicity is just a well-formulated cover for numerous variations of meanings. Messages hidden in the aphorism request an effort from the reader not only to search for the meaning in the words and social circumstances, but also to decode what’s underneath, in the unspoken context of aphorism. And yet, this could mean that aphorisms are reading material for fewer and fewer readers. Therefore, aphorisms can not be treated as an „easy“ literature. *Pithy play of terms, upheaval of meaning, correspondance of absurdity of existence* (Damnjanovic 2011, 117), the paradox of political and everyday life are the base of aphoristic statement. Considering the fact that aphorism is the appropriate means of appraising different life situations, it has been generously used during the last two decades, as a suitable form to express dissatisfaction and unwillingness to come to terms with the social reality emanating fear and hopelessness.

## References:

- Baljak, Aleksandar. 1987. *Istorija afokalipse*. Beograd: Filip Višnjić.
- Božović, Ratko. Eds. 2007. *Od Stradije do Stradije*. Novi Sad: Stylos.
- Dangubić, Radivoje. 1986. *Made in Glava*. Novi Sad.
- Damnjanović, Srdjan. 2011. *Prolagomena za jednu srpsku paradokologiju*. <http://polja.eunet.rs/polja467/467-23.pdf>
- MPE 1986: *Mala enciklopedija I*. 1986. Beograd: Prosveta.
- Marković, Predrag. 1987. „Lek i otrov – od moralizma ka nihilizmu“. In: Aleksandar Baljak. *Istorija afokalipse*. Beograd: Filip Višnjić. 175–183.
- Maticki, Miodrag. 2008. „Znacaj poslovice za folkloristiku“. In: *Slovenski folklor i folkloristika*. Posebna izdanja Balkanološkog instituta 101. Beograd: Balkanološki institut SANU. 315–322.
- Milinčević, Vaso. 2004. „Prilog proučavanju aforizma u srpskoj književnosti devetnaestog veka“. *Letopis Matice srpske*, knj. 474, sv. 6 (decembar). Novi Sad: Matica srpska. 885–899.
- Mihailovich, Vasa D. 1988. “Aphorism in Contemporary Serbian Literature”. *Slavic Review*, Vol. 47, No. 4 (Winter, 1988). The American Association for the Advancement of Slavic Studies. 702–708. <http://www.jstor.org/stable/2498189>
- Otašević Djordje. 2005. *Enciklopedija aforizama 3*. Beograd: Alma.
- Puača Dušan. 1986. *Prometej je pobegao*. Beograd: Viša elektrotehnicka škola.
- RKT 1985: *Rečnik književnih termina*. 1985. Beograd: Nolit.
- RSKJ 1967: *Rečnik srpskohrvatskog književnog jezika*. 1967. Knjiga prva. A–E. Novi Sad: Matica srpska – Zagreb: Matica hrvatska.
- Škreb, Zdenko. Mikrostrukture stila i književne forme. In: Zdenko Škreb / Ante Stamać. *Uvod u književnost: teorija, metodologija*. Zagreb : Globus. 253–282.
- Teofilović, Vitomir. 1992. „Aforizam kao književna vrsta“. In: *Književni rodovi i vrste – teorija i istorija IV*. Teorijska istraživanja 8. Beograd: Institut za književnost i umetnost. 73–83.
- Teofilović Vitomir. 2000. „Aforizam kao književna vrsta“. In: *‘Vrag i šala’*. Beograd: Gutenbergova galaksija. 585–605.
- Teofilović Vitomir. 2000. „Aforizam u srpskoj književnosti XIX i XX veka“. In: *Razvoj proznih vrsta u srpskoj književnosti*, Naučni sastanak slavista u Vukove dane, br. 29/2 Beograd – Novi Sad: MSC, 111–115.
- Teofilović Vitomir. 2006. *Srbi i ostatak sveta*. Beograd: GEA.

↩ Гласник Етнографског института САНУ LIX (2) ⇨

[www.aforizmi.org](http://www.aforizmi.org)

Vujaklija Milan. 1977. *Leksikon stranih reci i izraza*. Beograd: Prosveta.



**Марија Копривица Лелићанин  
Александра Шуваковић**

Филолошки факултет, Београд  
mkoprivica@yahoo.com, aleksandra-s@eunet.rs

## **Језичке појаве у асиметричној институцијској интеракцији – случај Кол центра**

У институцијској комуникацији улоге учесника одређене су институцијским оквиром, а расподела интеракцијске моћи је асиметрична. У овом раду се путем студије случаја испитује да ли интеракција између оператера кол центра и потрошача може да поседује одлике асиметричности. Узимају се у обзир организација преузимања речи, општа структурална организација интеракције, организација следа, конструкција турнуса, избор лексике и епистемолошки и други облици асиметрије. У анализираној интеракцији за инструментално постизање доминације маркирани су: прекидање, инсистирање на експлицитности, контрола над темом и преформулација.

*Кључне речи:*

асиметричност,  
институцијска  
комуникација,  
анализа дискурса,  
анализа  
конверзације, кол  
центар, моћ,  
интеракција

### **1. Асиметричне институцијске комуникације и њихово место у савременом проучавању језика**

У институцијској комуникацији улоге учесника дефинисане су нормама те институције. Такав вид комуникације постоји између лекара и пацијента, судије и оптуженог, наставника и ученика, новинара и интервјуисаног, итд. За разлику од свакодневне конверзације, у институцијским интеракцијама не постоји структура у којој сви могу све. Смењивање турнуса је унапред одређено и детерминише допринос у интеракцији. Интеракцијска моћ је неравномерно/асиметрично распоређена. Моћнији саговорници доминирају расподелом турнуса, њиховим трајањем и темом разговора.

*Социolingвистика, прагмалингвистика, етнометодологија или (критичка) анализа дискурса?*

Однос између друштвене структуре и језичких и комуникативних избора говорника јесте централна тема социolingвистике од почетка

шездесетих година прошлог века. Проучавање језика у употреби–неодвојиво од друштвене заједнице која се њиме служи, узимајући у обзир и друге антрополошке и културолошке факторе, развија се пре свега у Хајмзовој етнографији говорења/комуникације (Hymes 1974) и Гумперцовој интерактивној социолингвистици (Gumperz 1982). Институцијске комуникације су предмет истраживања и на пољу прагматичке лингвистике, јер „лингвистичка прагматика испитује све врсте језичке употребе; њену примереност, као и узајамно разумевање говорника“ (Стевић 1997, 7). За анализу институцијских интеракција полазници су инструменти Сакса (Sacks) и Шеглофа (Schegloff), већ развијени у оквирима етнометодологије, будући да су структура конверзације, аспекти следа и смењивања турнуса–основни аспекти сваке комуникативне размене. Анализу конверзације не можемо у потпуности разлучити од анализе дискурса која проучава надреченичне целине, а језичке форме се испитују тако што се доводе у везу са сврхама или функцијама које обављају, где предност има функцијски (контекст, језичка акција, учесници, међусобни односи и сл.), а не структурни аспект (Стевић 1997, 7). Асиметричност у расподели моћи, неједнакост комуникативних права и обавеза, и однос између интеракцијске моћи и језичког избора саговорника у „неравноправним сусретима“ (Fairclough 2001, 36) испитују се и кроз призму критичке анализе дискурса.

Од институцијских интеракција, најинтензивније су се проучавале комуникације на суду (Atkinson and Drew 1979), новински интервјуи (Greatbatch 1988, 401–430; Heritage and Greatbatch 1991, 93–137), интеракције у учионици (McHoul 1978, 183–213) и контекст терапијског саветовања (Peräkylä 1995). За ова истраживања је заједничко то да су била усмерена првенствено на испитивање организације смењивања турнуса, тј. на ограничене начине преузимања речи.

## **2. Студија случаја:**

### **Интеракција оператера и потрошача у кол центру (call center)**

#### *2.1. Досадашња (инострана) истраживања*

У последњих неколико година, нарочито измештањем организационих јединица мултинационалних компанија у новоиндустријализоване земље, као што су Индија, Филипини, Јужна Африка, комуникација између оператера у кол центру и клијента постаје интересантно поље истраживања у социологији, економији, информационим технологијама (Forey and Hood 2008, 389–409), итд. У примењеној лингвистици проучавају се језичке компетенције и неутрализација страног акцента запослених (Cowie 2007, 331–345), и препознавање проблематичних фаза у интеракцији (Forey and Lockwood 2007, 308–326). У погледу примењених метода, постоје два приступа. Метода заснована на корпусној лингвистици испитује фреквенце и дистрибуцију специфичне лингвистичке појаве (Svenja et al. 2004, 9–28), док етнометодолози посматрају партикуларизовани исказ у дистинктивном локалном окружењу (Стевић 1997, 18).

## 2.2. Контекст, предмет и циљ испитивања

Београдско предуће „Беогаз“ бави се увођењем гасних прикључака и дистрибуцијом гаса домаћинствима, индустријским и административним потрошачима у неколико општина у Београду. У оквиру службе маркетинга и продаје постоји модеран кол центар за директан телефонски разговор између оператера предузећа и потрошача, на тему увођења гасног прикључка или рекламација.

Намера нам је да утврдимо да ли интеракција у кол центру може имати одлике асиметричне институцијске интеракције и којим се језичким појавама утиче на асиметричност (нпр. прекидање, навођење на експлицитност, контрола над темом, (пре)формулација).

Научни циљ истраживања је научна дескрипција и научна типологизација у смислу утврђивања типичне структуре овакве врсте комуникације. По типу, ради се о верификаторном истраживању, пошто се њиме проверава да ли се асиметрична структура институцијске интеракције може применити на интеракцију у кол центру.

Друштвени циљ истраживања је указивање на социјалне препреке које се у комуникацији постављају пред потрошача који у кол центру настоји да добије информације које му недостају. Оваква истраживања могу имати и кључну улогу у предузетништву, тј. – уже гледано – у маркетингу и организацији предузећа, јер упућују на понашање и задовољство како потрошача тако и запослених.

## 2.3. Методски поступак

Сви разговори у кол центру снимају се помоћу посебног програмског софтвера. Предузеће нам је за потребе нашег испитивања уступило све снимке у периоду од 10. до 19. априла 2010. У овом периоду забележено је укупно 438 разговора, укупне дужине 1 180 минута и 47 секунди, а просечна дужина износи 161,75 секунди. У свим преслушаним интеракцијама забележили смо макар једну од језичких појава које указују на асиметричност у комуникацији, што ћемо показати на примерима који следе. Овом приликом ћемо испитиване појаве илустровати на локалном нивоу, у духу етнометодологије, те смо и интеракције које ћемо представити одабрали насумично. Транскрипција је урађена према Џеферсоновом моделу (в. Прилог).

## 2.4. Хипотетички оквир

Генерална хипотеза је да комуникација између оператера кол центра и клијената предузећа „Беогаз“ може да поседује одлике асиметричности карактеристичне за институцијску интеракцију. Херитац наводи следећих шест основних ставки, које треба испитати да би се утврдило да ли нека интеракција има одлике институцијске интеракције:

а) **организација преузимања речи** – одлучујућа карактеристика институцијске интеракције јесте могућност санкционисања доприноса саговорника;

б) **општа структурална организација интеракције** (*overall structural organization of the interaction*) – мапа интеракције, у смислу типичних фаза или секција (Heritage 2004, 164–166). Могућа структура институцијске интеракције гласи: отварање, указивање на проблем, разрешење и затварање (Heritage 2004, 168);

в) **организација следа** (*sequence organization*) – да ли постоје акције које преусмеравају комуникацију, како се контролише след, тема и сл.;

г) **конструкција турнуса** (*turn design*) – која се акција изводи говорењем и која су одабрана средства за извођење ове акције (Drew and Heritage 1992, 3–65).

д) **избор лексике;**

ђ) **епистемолошки и други облици асиметрије** – асиметрија је *differentia specifica* институцијских интеракција у односу на друге облике комуникације (Heritage 2004, 175).

За инструментално постизање моћи у дискурсу Ферклоу (Fairclough 2001, 113–114) посебно наводи:

а) **прекидање** другог саговорника као израз моћи од стране моћнијег учесника;

б) **инстистирање на експлицитности** (*enforcing explicitness*) – од инфериорнијег учесника се захтева недвосмислено значење најчешће помоћу додатних питања;

в) **контрола над темом** – супериорнији учесници у интеракцији често су у ситуацији да одреде природу и сврху интеракције на почетку и/или да спрече доприносе који нису релевантни за тему;

г) **(пре)формулација** – преформулисање већ реченог или формулисање онога што се наслућује да ће рећи други учесник има за циљ проверу разумевања или постизање контроле над доприносом другог учесника.

## 2.5. Добијени подаци и дискусија

### Интеракција 1

1 Оператер: Хало ↑ (.)

2 Потрошач: Добар дан ↑ (.)

3 Оператер: Добар дан ↓ (.)

4 Потрошач: Овде један ваш потрошач па ми треба ваша помоћ (.)//

5 Оператер: // реците =

6 Потрошач: = рекламације, нешто око рачуна отприлике =

7 Оператер: = Кажите, господине

8 Потрошач: Јована Дучића 10 ://

9 Оператер: // О чему се ради ↑ па да знам шта да (.) / шта да гледамо↓

10 Потрошач: Па (.) рачун за утрошени (.) гас ↓=

11 Оператер: =Добро (.)

12 Потрошач: Разумете //

13 Оператер: // Не, не, разумем да је рачун, него ми само реците шта је са рачуном, па да знам (.) у ком правцу да оно што кажу /.../

Ова интеракција потврђује Херитацову структуру: отварање, указивање на проблем, разрешење и затварање (Heritage 2004, 168). Организацију преузимања речи започиње и диригује оператер, потрошач се жали на свој проблем, оператер само што му није пружио решење, а будући да је у питању одломак, недостаје само опраштање.

Интеракцију започиње оператер јављајући се на телефонски позив узлазном интонацијом (ред 1), која након потрошачевог одзива (ред 2), већ у следећем оператеровом турнусу, опада (ред 3). Пре него што је потрошач успео да изговори због чега је позвао, оператер га је неколико пута прекинуо директно (ред 5, 9, 13) или индиректно, тако што је одговорио веома блиско везаним турнусом (ред 7, 11). За прекидање и поклапање, на чак два места оператер употребљава императив (ред 5, 7), а на једном месту и тзв. *continuer* „Добро“ (ред 11). То су уједно и акције којима оператер ограничава допринос потрошача и/или преусмерава комуникацију (ред 9, 13). У овој интеракцији доминира оператерова потреба да дефинише тему (ред 9, 11, 13). То постиже навођењем потрошача на експлицитност (ред 9, 13). Оператерово прекидање (ред 5, 9, 13), одговарање блиско везаним турнусом (ред 7, 11), употреба императива (ред 5, 7, 13), те навођење на експлицитност (ред 9, 13) можемо тумачити као одраз његовог интеракцијског нестрпљења и потребе да доминира у интеракцији. И у овако кратком одломку има назнака епистемолошке асиметрије. Оператеров турнус „О чему се ради, па да знам шта да шта да гледамо“ (ред 9) интересантан је због лексичког избора и употребе глагола ЗНАТИ, а сама конструкција реченице наводи на помисао да оператер пред собом („шта да гледамо“) решава читав низ различитих проблема, и у складу са тим има на располагању низ различитих решења. Исто се потврђује и у редовима 13 и 14: „ Не, не, разумем да је рачун, него ми само реците шта је са рачуном, па да знам у ком правцу да оно што кажу“.

## Интеракција 2

1 Потрошач: /.../ Овде ми стоји нека ставка, камата за март две хиљаде десете (.) то ми

2 никако није јасно шта је, пошто сам ја рачун за март платио пре рока =

3 Оператер: = мислите за фебруар (.)

4 Потрошач: да, мислим тај. Ал овде пише камата за март, па претпостављам//

- 5 Оператер:  
// односи се на  
6 фебруарски рачун, јер не можемо у марту наплатити камату за март  
=  
7 Потрошач: = пише камата за март две хиљаде десете: под ставком  
пет //  
8 Оператер: // ГОСПОДИНЕ ↑, камату  
9 за МАРТ / за март ћемо вам наплатити ако не будете платили (.)  
значи//  
7 Потрошач: // је л ви мене ЧУЈЕТЕ шта  
8 ја вама кажем? Значи, добио сам рачун//  
9 Оператер: // добро  
10 Потрошач: и под вашом ставком пет пише камата за март две  
хиљаде десете: износ камате. 11 Ја вас зато и зовем //  
12 Оператер: //да, да, то је камата за претходни месец  
13 Потрошач: // добро//  
14 Оператер: // која се наплаћује уз  
15 мартовски рачун, што је да//  
16 Потрошач: // добро//  
17 Оператер: // и логично. Е сад, реците, још нешто? /.../

Приказан је одломак дуже интеракције, тако да не видимо почетак и 'отварање' гласом оператера. Тему је дефинисао потрошач, али је епистемолошка моћ, тј. знање, на страни оператера. Већ у другом приказаном турнусу (ред 3) оператер „исправља“ потрошача и не дозвољава му да образложи своју претпоставку (ред 5). Након што је потрошач наставио да износи податак о томе шта пише на његовом рачуну, оператер креће офанзивно са „Господине, ...“ (ред 8 и 9), али и потрошач се бори за свој став и пажњу у: „Ма је л ви мене чујете.“ (ред 7 и 8), па оператер реагује самоуверено, прекидајући га са „Добро“ (*continuer*), да би потрошачу дао до знања да разуме о чему говори и на крају објашњава, јер оператер има приступ знању. У коначном оператеровом објашњењу примећујемо да и потрошач користи исти механизам поклапања, користећи исти *continuer*. Такође је занимљив оператеров избор лексике којом аргументује своје знање: „То је да и логично“ (ред 15 и 16). На крају овог одломка стиче се утисак да је оператер поентирао својим знањем, и као да питањем „Е сад, реците, још нешто?“ хоће да пређе на следећу тему, будући да је претходна успешно исцрпљена.

### Интеракција 3

- 1 Оператер: Беога:с  
2 Потрошач: Добар дан ↑  
3 Оператер: Добар дан ↓ изволите  
4 Потрошач: Овде (.) Маја (.) Влајић. Интересује ме овако (.) пошто ми је дошао рачун //  
5 Оператер: // је л' можете б само тренутак један, Мајо?  
7 Потрошач: Ајде /.../

Овај веома кратак одломак показује колико у сваком тренутку оператер управља динамиком интеракције. Разговор готово да није ни почео. Оператер се јавио на телефонски позив, потрошач је стигао да се представи (ред 4) и почне да износи тему свог позива (ред 4), али га већ истог тренутка оператер прекида (ред 5) и ставља на чекање, да би му се касније поново јавио. Оператер се обраћа персирањем (ред 3), али већ у свом следећем турнусу, у тој учтивој форми показује и извесну недоследност, неочекивано ословаљавајући потрошача по имену уместо са нпр. госпођо/госпођице Влајић (ред 6).

### 3. Закључак

Улоге учесника у институцијским интеракцијама одређене су природом и сврхом саме институције. Моћ у интеракцији не значи нужно и квантитативну доминацију, али свакако значи имање контроле над интеракцијским следом, доминирање над темом и осваривање значајнијег доприноса на дуге стазе.

У студији случаја испитивали смо да ли телефонска комуникација оператера и потрошача у кол центру може да поседује одлике асиметричности институцијске интеракције. Потврђено је да сви разговори у нашем корпусу имају структуру коју, као могућу у асиметричним институцијским интеракцијама—наводи Херитац (Heritage 2004, 164–166). Свака комуникација се отвара гласом оператера, следи иницирање проблема – потрошач износи разлог свог позива (рекламација поводом рачуна, тражи информације о задужењу, или се распитује како да уведе гасни прикључак), затим решење/последница – оператер објашњава своје „знање“, затварање – опраштање.

На неколико случајно одабраних случајева забележили смо прекидање, контролу над темом, исправљање, (пре)формулацију и инсистирање на експлицитности. Исто тако, приметили смо да су знање и информисаност на страни оператера, дакле, интеракција у кол центру може поседовати елементе асиметричности, које би свакако требало детаљније испитати. У том циљу се може комбиновати приступ анализе дискурса са унапред одређеним шемама, анализе конверзације, која говорењу приступа на локалном нивоу, методе корпусне лингвистике, којима бисмо испитивали фреквенцију и дистрибуцију језичких појава које нас занимају, али и анкетно испитивање учесника о опажању дотичних језичких појава.

### Литература

Adolphs, Svenja, Brian Brown, Ronald Carter, Ronald, Paul Caword, and Opinder Sahota. 2004. "Applying Corpus Linguistics in a Health Care Context". *Journal of Applied Linguistics* 1 (1), 9–28.

- Atkinson, Maxwell J., and Paul Drew. 1979. *Order in Court: The Organization of Verbal Interaction in Judicial Settings*. London: Macmillan.
- Cowie, Claire. 2007. "The Accent of Outsourcing: The Meanings of 'Neutral' in the Indian Call Centers". *World Englishes* 26 (3), 316–330.
- Drew, Paul, and John Heritage. 1992. "Analyzing talk at work: An introduction", in eds. P. Drew and J. Heritage *Talk at Work: Interaction i Institutional Settings*, 3–65. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fairclough, Norman. 2001. *Language and Power* (second edition). Essex: Pearson Education Limited.
- Forey, Gail, and Susan Hood. 2008. "The interpersonal dynamics of call-centre interactions: co-constructing the rise and fall of emotion". In *Discourse and Communication* 2 (4), 389–409.
- Forey, Gail, and Jane Lockwood. 2007. "I'd Love to Put Someone in Jail for This: An Initial Investigation of English in the Business Processing Outsourcing (BPO) Industry". *English for Specific Purposes Journal* 26 (3), 308–326.
- Greatbatch, David. 1988. "A Turn-Taking System for British News Interviews". *Language in Society*, 17 , 401–430.
- Gumperz, John T. 1982. *Discourse strategies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Heritage, John. 2004. "Conversation Analysis and Institutional Talk. Analysing Data". In *Qualitative Research. Theory, Method and Practice*, edited by D. Silverman, 163–182. London: Sage publications.
- Heritage, John, and David Greatbatch. 1991. "On the institutional character of institutional talk: The case of news interviews". In *Talk and Social Structure: Studies in Ethnomethodology and Conversation Analysis*, edited by D. Boden i D.H.Zimmerman, 93–137. Berkley: University of California Press.
- Hymes, Dell. 1974. *Foundations in sociolinguistics: an ethnographic approach*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Jefferson, Gail. "Transcript Notation". 1984. In *Structures of Social Interaction*, edited by J. Heritage. New York: Cambridge University Press.
- McHoul, Alexander. 1978. The organization of turns at Formal Talk in the Classroom. *Language in Society*, 7 (2), 183–213.
- Peräkylä, Anssi. 1995. *AIDS Counselling: Institutional Interaction and Clinical Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sacks, Harvey. 1992. *Lectures on Conversation*. vols I and II, edited by G. Jefferson. Oxford: Blackwell.



Sacks, Harvey, Emanuel Schegloff, and Gail Jefferson. 1974 "A simplest Systematics for the Organization of Turntaking for Conversation". *Language*, 50 (4), 696–735.

Stević, Slobodan. 1997. *Analiza konverzације*. Beograd: Filološki fakultet.

## Извори:

БЕОГАС. 2011. Последњи пут приступљено 20.05.2011, <http://www.beo-gas.rs>.

## Прилог : Систем енкодирања записа говореног материјала

У транскрипцији примера применили смо упрошћен и прилагођен Џеферсонов систем (Jefferson 1984)

→	упућује на феномен у конверзацији који се испитује
=	повезивање два консективна турнуса, тесно везани елементи, без икакве паузе
:	продужен слог или глас
//	почетак поклапања говорника
/	самоисправка
CAP	великим словима означен је гласнији изговор, енфаза на том елементу турнуса
((опис))	невербално понашање
((XXX))	неразумљиве речи
((? реч))	могуће тумачење неразумљиве речи
(.)	кратка пауза
(..)	пауза од једне до три секунде
(...)	пауза дужа од три секунде
?	упитна интонација
↓	силазна интонација
↑	узлазна интонација
/.../	фрагмент дискурса који није приказан у целости

**Marija Koprivica Lelićanin,  
Aleksandra Šuvaković**

Faculty of Philology, Belgrade  
mkoprivica@strategicpoint.rs, aleksandra-s@eunet.rs

## **Linguistic Aspects in Asymmetrical Institutional Interaction – Call Center Case**

In institutional communications, the roles of participants were determined by institutional frame, and distribution of interactional power was asymmetrical. This work investigates by a case study if interaction between the call center operators and clients can have asymmetrical features. Turn taking organization, overall structural organization of the interaction, sequence organization, turn design, lexical choice, epistemological and other forms of asymmetry were considered. Interruption, enforcing explicitness, controlling topic and formulation were marked in analyzed interactions for instrumental achieving of domination.

*Key words:*

asymmetry,  
institutional talk,  
discourse analysis,  
conversation  
analysis, call center,  
power, interaction

### **1. Asymmetrical Institutional Communications and their Place in Contemporary Research of Language**

Roles of participants in institutional communications are defined by the norms of that institution. Such are communications between patient and doctor, judge and defendant, teacher and pupil, journalist and interviewee, etc. Unlike everyday conversation in institutional communications there is no structure in which everyone can do everything. Turn taking is predefined and determines contribution in interaction. Power of interaction is distributed unequally/asymmetrically. Collocutors that are more powerful dominate over shift alterations, their duration and theme of conversation.

*Sociolinguistics, pragmalinguistics, ethnomethodology or (critical) analysis of discourse?*

Central theme of sociolinguistics has been the relationship of social structure and linguistics and communicational selections of speaker since the early sixties of the last century. The study of language in its use inseparably of the social community and taking into account other anthropological and cultural factors were

developed in ethnography of communication of Dell Hymes (Hymes 1974) and interactive sociolinguistics of John Gumperz (Gumperz 1982). Institutional communications are interlaced also with researches of pragmalinguistics since the “linguistic pragmatics researches all kinds of linguistics use; its adequacy, as well as mutual understanding of speakers” (Stević 1997, 7). Instruments of Sacks and Schegloff are starting points for analysis of institutional interactions, already developed within ethnomethodology, since the structure of conversation, aspects of sequence and turn taking are the basic aspects of every communicational exchange. We cannot differentiate completely the analysis of conversation from the discourse analysis researching complexes greater than sentence, and linguistic forms are researched by relating them with goals or functions they perform, where the functional aspect (context, linguistic action, participants, mutual relations and similar) precedes the structural aspect (Stević 1997, 7). Asymmetry in distribution of power, inequality of communicational rights and obligations and relation between interaction power and linguistic selection of collocutors in “unequal encounter” (Fairclough 2001, 36) are researched also through the prism of critical discourse analysis.

Regarding the institutional interactions, communications at court (Atkinson and Drew 1979), newspaper interviews (Greatbatch 1988, 401–430; Heritage and Greatbatch 1991, 93–137), classroom interactions (McHoul 1978, 183–213) and context of therapy counseling (Peräkylä, 1995) were researched the most intensely. A common thing in these researches is that they were limited firstly to researching the organization of turn taking, i.e. limited ways for words takeover.

## **2. Case Study: Interaction Between Operators and Clients in Call Center**

### *2.1. Previous researches*

During the last several years, especially with moving organizational units of multinational companies to newly industrialized countries like India, Philippines and South Africa, the communication between an operator in the call center and a client has become an interesting research field in sociology, economics, information technologies (Forey and Hood 2008, 389–409), etc. Verbal competence of employees and neutralization of foreign accent of employees (Cowie 2007, 331–345) are being researched within the applied linguistics, as well as the recognition of problematic phases in the interaction (Forey and Lockwood 2007, 308–326). Regarding the applied methods, there are two approaches. A method based on corpus linguistics researches frequencies and distribution of a specific linguistic phenomenon (Svenja et al. 2004, 9–28), while the ethno methodologists examine particulate utterances in distinctive local context (Stević 1997, 18).

### *2.2. Context, subject and goal of research*

Belgrade company “Beogas” deals with gas installations and gas distribution to households, industrial and administrative clients in several municipalities in Belgrade. There is a modern call center within the marketing and sales department

for direct telephone conversation between operators of the company and clients regarding gas installations or claims.

Our intention is to establish if the interaction in the call center can have attributes of asymmetrical institutional interaction and which linguistic phenomena influence the asymmetry (e.g. interruption, enforcing explicitness, topic control, formulation).

The scientific goal of the research is scientific description and scientific typology in the sense of establishing typical structures of such type of communication. Regarding the type, it is a verificatory research, since the goal is to check if asymmetrical structure of institutional interaction can be applied to interaction at call center.

The social goal of research is denoting social obstacles that are put in communication in front of a client who is trying to obtain missing information at the call center. Such researches may have the key role in entrepreneurship, i.e. in marketing and organization of a company, since they describe behavior and satisfaction of both clients and employees.

### *2.3. Methodological procedure*

Communication at the call center is being recorder by special software. The company has renounced to us for the needs of our research all recordings in the period from 10 to 19 April 2010. In this period, 438 communications were recorded in total duration of 1.180 minutes and 47 seconds, average duration is 162.15 seconds. In all reproduced interactions, we recorded at least one of the linguistic phenomena that indicate asymmetry in communication, which we shall show in the examples that follow. On this occasion, we shall illustrate researched phenomena at the local level in terms of ethnomethodology. Therefore, the presented interactions are chosen randomly.

Transcription is made according to the model of Jefferson (see Enclosure) and the data are analyzed according to the method of conversation analysis.

### *2.4. Hypothetical frame*

General hypothesis is that the communication between the operator of the call center and clients of the company “Beogas” may have features of asymmetrical institutional interaction. Heritage quotes the following six items that should be investigated in order to establish if an interaction has the features of the institutional interaction:

a) **Turn taking organization** – a determinant feature of institutional interaction is the possibility of sanctioning collocutor’s contribution.

b) **Overall structural organization of interaction** – the map of interaction in the sense of typical phases or sections (Heritage 2004, 164–166). Possible structure of institutional interaction is: opening, denoting the problem, solving and closing (Heritage 2004, 168).

c) **Sequence organization** – if there are actions that redirect communication, how sequence, themes are controlled and similar.

d) **Turn design** – what action is performed by speech and what aids are chosen to perform this action (Drew and Heritage 1992, 3–65).

e) **Lexical choice**

f) **Epistemological and other forms of asymmetry** – Asymmetry is *differentia specifica* of institutional interactions regarding the other forms of communication<sup>1</sup>.

For instrumental achieving the power in discourse, Fairclough (Fairclough 2001, 113–114) especially quotes:

a) **Interruption** of the collocutor as the reflex of power of the more powerful participant

b) **Enforcing explicitness** – unambiguous meaning is requested from the inferior participant, most frequently by an additional question.

c) **Controlling topic** – more superior participants in interaction are often in situation to determine the nature and purpose of interaction at the beginning and/or to prevent contributions<sup>2</sup> that are not relevant for the theme.

d) **Formulation** – reformulation of already said or formulation of the one that is anticipated that the other participant will say, aiming to check understanding or to obtain control over the contribution of another participant.

## 2.5. Obtained data and discussion

### Interaction 1

1 Operator: Hallo ↑ (.)

2 Client: Good afternoon ↑ (.)

3 Operator: Good afternoon ↓ (.)

4 Client: Here is one of your clients and I need your help (.)//

5 Operator: // speak =

6 Client: = some claims regarding the invoice approximately =

7 Operator: Speak out, Sir

8 Client: Jovana Ducica 10 ://

9 Operator: // What it is about so that we know what to see ↓

10 Client: Well (.) the invoice for consumed (.) gas ↓=

---

<sup>1</sup> Heritage (2004:175) mentions the following types of asymmetry: asymmetry of participation in interaction, asymmetry corresponding to interactive and institutional knowhow (what is routine for more powerful participant, it is a unique experience for less powerful participant), epistemological caution and asymmetry in knowledge (more powerful participants avoid to take a firm position in the form of personal opinion, but they rather talk on behalf of the profession i.e. institution) and the right for accessing the knowledge.

<sup>2</sup> Contribution: usually corresponds to statement or turn; it may be interpreted also as “more emphasized”, “noticed” or “accepted” (the referred) statement (Stevic 1997, 217).

- 11 Operator: Very well (.)  
 12 Client: You understand //  
 13 Operator: // No, no, I understand the invoice, just tell me what is wrong with the invoice so  
 14 that I know (.) in which direction to as it is said /.../

This interaction confirms the structure of Heritage: opening, problem initiation, disposal and closing (Heritage, 2004: 168). Turn-taking organization starts and conducts the operator. The operator organizes and conducts turn-taking, client complains about his problem, operator is just to give a solution to the client, and since it is an extract, only words of farewell are missing.

Operator has started the interaction by answering the telephone call with introductory intonation (line 1) that after client's response (line 2) has collapsed even in the following operator's turn (line 3). Before the client has managed to speak out why he called, the operator interrupted him directly several times (line 5, 9, 13) or indirectly, by answering with close turns (line 7, 11). For interruption and overlapping the operator uses imperative even twice (line 5, 7) and in one place so-called *continuer* "Well" (line 11). These are at the same time the actions by which the operator limits the contribution of the client and/or redirects communication (line 9, 13). Operator's need to define the theme dominates in this interaction (line 9, 11, 13). He achieves that by guiding the client to explicitness (line 9, 13). Operator's interruption (line 5, 9, 13), answering in close turns (line 7, 11), use of imperative (line 5, 7, 13), guiding to explicitness (line 9, 13) we can explain as the reflection of operator's interactive impatience and the need to dominate in the interaction. Even in such a short extract, there are indications of epistemological asymmetry. Operator's turn "What it is all about so that **I know** what to look for" (line 9), is interesting for lexical selection and use of the verb TO KNOW, and the structure of the sentence itself leads to an impression that the operator ("what to look for") solves a series of different problems and according to that a series of solutions are available for him. The same is confirmed also in the lines 13 and 14: "No, no, I understand that it is invoice, just tell me what is with the invoice so that **I know** in which direction what is said".

## Interaction 2

- 1 Client: /.../ There is an item here interest for March twothousandten (.) it is not  
 2 clear to me what it : is since I paid invoice for March before due date =  
 3 Operator: = you mean for February (.)  
 4 Client: yes, I mean that one. But it is written here interest for March so I assume//  
 5 Operator: // it refers to  
 6 invoice for February since we cannot collect interest for March in March =  
 7 Client: = it is written here interest for March two thousand and ten: under item five //  
 8 Operator: // SIR ↑, interest

- 9 for MARCH / for March we shall collect if you do not pay (.) meaning//  
 10 Client: // do you HEAR what  
 11 I am saying to you? Meaning I received the invoice//  
 12 Operator: // OK  
 13 Client: and under your item five, it is written interest for March twothousandten: interest rate.  
 14 That is the reason for my calling //  
 15 Operator: //yes, yes, that is interest for the previous month  
 16 Client: // OK//  
 17 Operator: // that is collected with  
 18 invoice for March which is yes//  
 19 Client: // OK//  
 20 Operator: // also logical And now tell me something else? /.../

An extract of a longer interaction has been presented, so that we cannot see the beginning and opening with the voice of operator. The topic was defined by the client, but epistemological power i.e. knowledge is on the side of the operator. Already in the second presented turn (line 3), operator was “correcting” the client, not allowing him to explain his presumption (line 5). After the client continued to explain the fact what was written in his invoice, the operator started offensively with “Sir,...” (line 8 and 9), but the client also struggled for his attitude and attention “Do you hear me...” (line 7 and 8), and operator reacted self-confidently interrupting him with “OK” (*continuer*) in order to inform the client that he understood what he was talking about and finally explained since the operator had access to the knowledge. In the final operator’s explanation, we notice that the client used the same mechanism of overlapping by repeating the same *continuer*. Operator’s selection of lexicality is also interesting, reasoning his knowledge “That is yes and logical” (line 18 and 19). At the end of this extract one can get an impression that the operator has made point with his knowledge and that with his question “And now, tell me, something else?” as if he wanted to skip to the following subject since the previous was successfully depleted.

### Interaction 3

- 1 Operator: Beoga:s  
 2 Client: Good afternoon ↑  
 3 Operator: Good afternoon ↓ may I help you  
 4 Client: Here is (.) Maja (.) Vljajic. The following interests me (.) since my invoice has arrived //  
 5 Operator: // can you hold  
 6 just for a second, Maja?  
 7 Client: OK /.../

This very short extract shows how the operator manages the dynamics of interaction at every moment. Communication almost has not started at all. The operator has answered the call, the client managed to introduce herself (line 4) and start the explanation for her call (line 4), but at the same moment the operator interrupted her (line 5) and put on hold in order to answer back later again. The operator

addressed the client formally (line 3), but already in the next turn he showed inconsistency in that polite form and unexpectedly addressed the client by her first name instead of e.g. Missis/Miss Vlajic (line 6).

### 3. Conclusion

Roles of participants in institutional interactions are determined by nature and purpose of the institution. To have power in interaction does not mean necessary quantitative domination, but surely means control over the interaction sequence, domination over the subject and accomplishment of more significant contribution in the long-term.

In case study, we researched if the telephone communication between an operator and a client in call center can have features of asymmetrical institutional interaction. It is confirmed that all the conversations from our corpus have the structure that Heritage (Heritage, 2004, 164–166) indicates as the possible structure in asymmetrical institutional interactions. Each communication is opened with the voice of operator, initiation of problem follows – a client explains the reason for his call (claim regarding invoice, asking information on his debit or inquires how to install gas connection), then follows a solution/consequence/disposal – the operator explains his “knowledge” and closing – words of farewell.

In several randomly selected cases, we recorded interruption, controlling topic, correction, formulation and enforcement of explicitness. We also noticed that the knowledge and information are on the side of operator. Interaction in a call center may have elements of asymmetry, which should be further investigated.

With this goal, it is possible to combine the approach of discourse analysis with predefined schemes, conversation analysis that approaches the communication at local level, methods of corpus linguistics that would research frequency and distribution of linguistic features that are interesting for us, but also inquiry of participants regarding the perception of the referred linguistic phenomena.

### References

- Adolphs, Svenja, Brian Brown, Ronald Carter Ronald, Paul Caword, and Opinder Sahota. 2004. “Applying Corpus Linguistics in a Health Care Context”. *Journal of Applied Linguistics* 1 (1), 9–28.
- Atkinson, Maxwell J., and Paul Drew. 1979. *Order in Court: The Organization of Verbal Interaction in Judicial Settings*. London: Macmillan.
- Bowles, Hugo. 2006. “Bridging the Gap between Conversation Analysis and ESP: An Applied Study of the Opening Sequences of NS and NNS Service Telephone Calls”. *English for Specific Purposes* 25 (3), 332–57.
- Cowie, Claire. 2007. “The Accent of Outsourcing: The Meanings of ‘Neutral’ in the Indian Call Centers”. *World Englishes* 26 (3), 316–330.



- Drew, Paul, and John Heritage. 1992. "Analyzing talk at work: An introduction", in eds. P. Drew and J. Heritage *Talk at Work: Interaction in Institutional Settings*, 3–65. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fairclough, Norman. 2001. *Language and Power* (second edition). Essex: Pearson Education Limited.
- Forey, Gail, and Susan Hood. 2008. "The interpersonal dynamics of call-centre interactions: co-constructing the rise and fall of emotion". In *Discourse and Communication* 2 (4), 389–409.
- Forey, Gail, and Jane Lockwood. 2007. "I'd Love to Put Someone in Jail for This: An Initial Investigation of English in the Business Processing Outsourcing (BPO) Industry". *English for Specific Purposes Journal* 26 (3), 308–326.
- Goffman, Erving. 1971. *Relations in Public*. New York: Harper & Row.
- Goffman, Erving. 1981. *Forms of Talk*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Greatbatch, David. 1988. „A Turn-Taking System for British News Interviews“. *Language in Society*, 17, 401–430.
- Gumperz, John T. 1982. *Discourse strategies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Heritage, John. 2004. "Conversation Analysis and Institutional Talk. Analysing Data". In *Qualitative Research. Theory, Method and Practice*, edited by D. Silverman, 163–182. London: Sage publications.
- Heritage, John, and David Greatbatch. 1991. "On the institutional character of institutional talk: The case of news interviews". In *Talk and Social Structure: Studies in Ethnomethodology and Conversation Analysis*, edited by D. Boden i D.H. Zimmerman, 93–137. Berkeley: University of California Press.
- Hymes, Dell. 1974. *Foundations in sociolinguistics: an ethnographic approach*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Ivić, Milka. 2001. *Pravci u lingvistici*, 1–2 (deveto izdanje), Beograd: XX vek.
- Jefferson, Gail. "Transcript Notation". 1984. In *Structures of Social Interaction*, edited by J. Heritage. New York: Cambridge University Press.
- Linell, Per, and Thomas Luckmann. 1991. "Asymmetries in Dialogue: Some Conceptual Preliminaries". In (eds), *Asymmetries in Dialogue*, edited by I. Marova, K. Foppa, 1–20. Hemel Hemstead, Harvester Wheatsheaf.
- Manke, Mary. 1997. Classroom power relations. Understanding student-teacher interaction. Mahwah (N.J.): Lawrence Erlbaum.
- McHoul, Alexander. 1978. The organization of turns at Formal Talk in the Classroom. *Language in Society*, 7 (2), 183–213.
- Orletti, Franca. 2009. *La conversazione disuguale. Potere e interazione* (6<sup>o</sup> edizione). Roma: Carocci.

Peräkylä, Anssi. 1995. *AIDS Counselling: Institutional Interaction and Clinical Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.

Sacks, Harvey. 1992. *Lectures on Conversation*. vols I and II, edited by G. Jefferson. Oxford: Blackwell.

Sacks, Harvey, Emanuel Schegloff, and Gail Jefferson. 1974 "A simplest Systematics for the Organization of Turntaking for Conversation". *Language*, 50 (4), 696–735.

Stević, Slobodan. 1997. *Analiza konverzациje*. Beograd: Filološki fakultet.

### Sources:

BEOGAS. 2011. Accessed May 20. <http://www.beo-gas.rs>.

### Enclosure: Encoding system for recordings of spoken material

We have applied a simplified and adopted system of Jefferson in the transcription of the examples (Jefferson, 1984).

→	indicates the phenomenon in conversation that is researched
=	connecting two consecutive turns, tightly joined elements, without any pause
:	prolonged syllable or sound
//	beginning of overlapping speaker
/	self-correction
CAP	capital letters stand for louder speech, emphasis on that element of turn
((description))	non-verbal behavior
((XXX))	incomprehensible words
((? word))	possible interpretation of incomprehensible word
(.)	short pause
(..)	pause from one to three seconds
(...)	pause longer than three seconds
?	interrogative intonation
↓	descending intonation
↑	ascending intonation
/.../	discourse fragment not shown completely

## Ивица Тодоровић

Етнографски институт САНУ, Београд

ivica.todorovic@ei.sanu.ac.rs

# Жељинска ала. Резултати нових истраживања народних митолошких представа Жупе\*

У раду се износе резултати нових етнолошких истраживања спроведених у Александровачкој жупи и околним областима. Нагласак је, на овом месту, стављен на представе о митским бићима, односно о алама и змајевима, које у контексту прикупљене грађе заузимају једно од најистакнутијих места, представљајући специфичност разматране микро-регионалне целине, али и симбол локалног идентитета. Наиме, забележене су изузетно бројне и занимљиве варијанте предања и представа о жељинској али, која – као убедљиво најекспониранији митски ентитет – свакако представља оригиналну особеност Жупе.

### *Кључне речи:*

народна митологија, нова етнолошка истраживања, Александровачка жупа и околне области, представе о митским бићима, але и змајеви, жељинска ала, особени садржаји, идентитет

## Општи оквир

Основни циљ рада је илустративно изношење прелиминарних резултата нових етнолошких истраживања нематеријалне културне баштине Александровачке жупе и околних области – у контексту проучавања посебно наглашених, српских митолошко-религијских и идентитетских образаца.<sup>1</sup> Истраживања су се фокусирали на испитивање нарочито занимљивих семантичких целина, у распону од народних митолошких и религијских веровања до специфичних представа о пореклу, прошлости, историјским личностима (уп. Марковић 2002) итд. На овом месту су изнесене неке од најсликовитијих представа о митским бићима, односно алама и змајевима.<sup>2</sup> У

---

\* Текст је резултат рада на пројекту Етнографског института САНУ бр. 177028: *Стратегије идентитета: савремена култура и религиозност*, који финансира Министарство просвете и науке Републике Србије.

<sup>1</sup> О Александровачкој жупи у општем смислу в. рецимо: Лутовац 1980; Лутовац 1976; Милинчић и Сандић 2006; Милинчић и други 2007.

<sup>2</sup> У истраживањима спроведеним током 2011. године сакупљено је мноштво информација од великог броја казивача из различитих села Александровачке жупе. Осим тога, у раду је

наредним радовима биће предочени и знатно комплекснији резултати нових истраживања наведене области, која је услед бројних разлога (и са различитих страна) посебно интересантна за савремену српску етнологију, почев од чињенице да је Жупа до сада недоспустиво мало истраживана.<sup>3</sup>

Између осталог, Александровачка жупа представља зону која у многим аспектима заузима централни положај са становишта српског етничког простора – пре свега уколико се он посматра у дијахронијском контексту – означавајући културно-географску целину у којој су се укрестили динарски утицаји са српског запада, с једне, и (не-динарски) утицаји са српског југа (уп. Лутовац 1980, 20), са друге стране. Осим тога, област Жупе, посматрана у ширем смислу, уједно је била и епицентар српске културе и државе у време владавине Лазара Хребељановића,<sup>4</sup> непосредно пре Косовског боја 1389. године, који је директно предодредио историју, тј. будућност српске државе и српског народа у наредним вековима. У сваком случају, више је показатеља који нас упућују на потенцијал Александровачке жупе када је реч о сагледавању извесних карактеристичних, „централних“ особина српског етноса и одговарајућег етничког простора,<sup>5</sup> а такав је случај и са митским обрасцима, односно митским ентитетима.

## Представе о митолошким бићима

### Разноликост митских ентитета и садржаја

Током истраживања, у области Александровачке жупе констатоване су бројне представе о митским бићима, почев од представа о али, змају, аждаји, змији чуваркући („баји“), вилама, вампирима, санђамама / „ђамама“, караконцулама, „ждрекавцима“, чумама, вештицама итд. Такође, забележене су и разноврсне народне представе о Богу и ђаволу, свецима, светом Сави,

---

изнесена и разматрана грађа коју је аутору уступио Завичајни музеј Жупе из Александровца; поменута грађа прикупљана је током низа претходних година под покровитељством поменутог Музеја.

<sup>3</sup> У контексту наведене чињенице, за нас су од посебне важности сви доступни текстови који су се бавили народним митолошким представама овог краја (в. Костић 1994).

<sup>4</sup> Примера ради, у Александровачкој жупи су – осим бројних садржаја који говоре о Милошу Обилићу и Цару Лазару (в. Лутовац 1980, 17, 23; Милетић 2004, 9–22; Марковић 2002) – забележене савремене представе о средишњем културном, духовном и образовном значају манастира Дренча у Србији цара/кнеза Лазара и Стефана Лазаревића (уп. Марковић 2002, 236). Уосталом, „после дугог историјског и археолошког истраживања (И. Т.: в. напомену 60 у раду М. Марић) овог локалитета доказано је да је Дренча била дворска црква кнеза Лазара у време изградње Лазарице у Крушевцу“ (Марић 2006, 40). Такође уп. Тошић и Булић 2006.

<sup>5</sup> Наиме, „у Жупи, као предеоној целини, посебно су се очували у народном обичајном животу и топонимима бројни архаични елементи, као трагови српског средњовековног живота“ (Стојанчевић 1972, 144). В. и непосредне примере у: Марковић 2002, 231–232 и даље.

Цару Лазару и Милошу Обилићу. Као што је већ наговештено, посебно бројне и садржајне су представе о али и змају, а пре свега о жељинској али, тако да ћемо се у овом раду – у складу са одговарајућим просторним ограничењима – превасходно позабавити изношењем различитих варијанти садржаја наведеног типа. Такође, разлог више за проучавање митолошког комплекса формираног око *жељинске але* представља чињеница да је овај ентитет истовремено – кроз различите манифестне изразе – прерастао у један од симбола локалног идентитета.

## Жељинска ала

За веома распрострањене приче народа жупског краја заједнички је мотив о постојању неке але у жељинском језеру, на планини Жељин. Забележене су бројне и значењски разгранате представе о жељинској али, при чему на овом месту износимо само неке од њих (које су посебно илустративне са становишта овог рада), разврстане у неколико основних семантичких категорија.<sup>6</sup>

### *Жељинска ала и тутинска ала (представе о две але)*

Са становишта посматрања жељинске але као локалног жупског симбола (и обележја локалног идентитета) посебно су занимљиве представе у којима се она – као заштитник Жупе – супротставља другим, непријатељски настројеним митским бићима. С тим у вези, посебно су заступљени садржаји у којима се жељинска ала помиње заједно са тутинском алом (уп. Костић 1994, 12). (1а) Примера ради, по једној причи, жељинска ала је била у Лукаревини да би узела вино. Када је полетела из Лукаревине, са пуним мешинама црвеног вина, напала ју је тутинска ала и потукле су се. Тутинска ала јој је пробушила једну мешину из које је исцурело црвено вино и просуло се на један брег, а он се и данас зове Црвени брег – по вину које је изашло из мешине жељинске але. А све то се десило због тога што је тутинска ала наручила од жељинске але да јој пошаље грожђе, шљиве и јабуке. Жељинска ала махне крилима и пошаље јој „глогиње, шипкиње и трњине“, а Жупи остави грожђе, јабуке и шљиве. Због тога је, по казивању, „настала свађа између две жене, односно але“. Ово је једна од типичних прича о жељинској али, у којима се она представља као доносилац берићета и добри заштитник Жупе (уп. Раденковић 2001в, 446–447). (1б) С друге стране, постоје варијанте у којима се и једној и другој али приписује тражење људских и животињских жртава. (1б1) Тако је жељинској али периодично на жртву приношена девојка, а (1б2) тутинској али су људи морали да приносе на жртву овна, чиме су је смиривали и она би почела да маше крилима и прави кишу, како би пашњаци били зелени. (1а) Такође, забележене су и бројне, другачије представе о томе

<sup>6</sup> Као што је већ речено, осим верзија изнесених у овом раду, забележене су и многе друге варијанте, са низом разноврсних мотива. У складу са одговарајућим просторним ограничењем, друге верзије и додатна анализа дотичне проблематике биће изнесени у наредним студијама.

како су некада постојале две але. По једној верзији, прва ала је била на Жељину, а друга на Љу(к)тену. Прва је *желела* да се побију, а друга се *љутила*. И онда су се *поломиле* (она што је желела да се побију је дошла да деле мегдан) на месту које се сада зове Полом (ту се налазе ливаде, испод брда у атару Рогавчине). Тако су та три места добила имена. (1б) По другом казивању, на Копаонику код Трештенице било је неко језеро и у њему ала, која је била другарица але жељинске. Оне су се често дозивале. Рикне ала на Трештеници, рикне ала на Жељину, и са свих страна су доносиле берићет у Рокце и Криву Реку. Након што је погинула ала на Жељину, откопљала се стена и убила алу у Трештеници. Док су оне биле живе, било је и берићета – „један клас мерио је литру“.

Иако се често доводи у непосредну везу са жупским вином, треба нагласити да је, по бројним народним представама, жељинска ала заштитница целе Жупе, а не само винограда (Костић 1994, 12). По једном казивању, у жупским предањима се „жељинска и тутинска ала стално трве“, при чему се у причама наведеног типа жељинска ала представља као локални заштитник, док је тутинска ала увек зла. Примера ради, по већ забележеним представама, када би жељинска ала одлазила негде на дужи време („негде на Копаоник“), онда би се зле силе светиле Жупи и долазило би до непогода са градом (Костић 1994, 14). У општем смислу, може се рећи да бројне представе о жељинској али описују стање благостања и идеалних временских услова, односно извесну врсту рајског стања и златног доба.<sup>7</sup> Међутим, у народним представама ово „рајско стање“ најчешће ремете или слични непријатељски ентитети (друге але и сродна бића) или, пак, претерана халапљивост але (често се помиње да је захтевала жртве) која на крају доводи до њеног уништења.

*Представе о жељинској али и њеном уништавању (представе о али са амбивалентним особинама)*

Међу забележеним садржајима, посебно су бројни управо они који говоре о уништавању але у језеру, услед амбивалентних особина које су довеле до одлуке о њеном убијању. (2а) Илустрације ради, по једном казивачу, планина Жељин је у облику седла, а на врху тог седла је било језеро у којем је живела ала и правила штету. Због тога су људи отишли код неке бабе-врачаре да је питају како да се реше але. Она им је рекла да направе коље и да га, зашиљено, окрену на доле, у воду, а одозго да закују даске. И када је ала хтела да изађе ноћу, набила се на то коље. Кажу да је Расина текла недељу дана крвава и тако је – по овој верзији – завршено са жељинском алом. (2б) По другом казивању, постојала је нека ала у Жељинском језеру која је доносила берићет овде, па су је неки људи заковали ексерима у језеру и она више није

---

<sup>7</sup> По једном казивању, у време када је жељинска ала била заштитник Жупе – зрно грозда било је као волујско око; тикве су биле огромне, тако да се једна тиква видела с брда на брдо. Такође, у више верзија наглашава се да је ала „превлачила берићет у Жупу са других страна и из других држава“.

могла да изађе и погинула је. А од њене крви је настала Коњска река. Овде је некада могла да роди најбоља пшеница, јер је та ала доносила берићет из далека. (2в) По трећој верзији, ала је некада давно живела на планини Жељину, у језеру које је некада тамо постојало. Она је прождирала народ, стоку и све што се нађе у њеној близини. А у околини тог језера је јако добро рађала пшеница. Људи су желели да искористе ово место па су смислили начин да се језеро затвори тако да ала не може да изађе. У Јелакцима је, на брду званом Борје, растао „борјак“ и они реше да га исеку па да те греде одвуку како би затворили језеро. Тако су и урадили. Дванаест пари волова вукло је једну греду, а два пара су вукла један ексер, па су на крају успели да затворе језеро. Када је схватила да је затворена, ала је скакала и тако разбила главу, после чега су седам дана текле две крваве реке. После тога се ала није појављивала, али ни род више није рађао на том месту као што је било раније.

*Атипичне представе о жељинској али.*

Такође, забележене су и нестандартне представе о жељинској али, односно о сродним митским ентитетима. Ради илустративног предочавања различитих слојева разматраног митског комплекса, неопходно је навести и неке од верзија овог типа. (3а) По једном казивачу, његов прадеда – док је био на путу са коњем – чуо је неку вику и буку; када је погледао, видео је на путу змију дугачку тридесет метара, са звездом на глави. Куда је она пролазила, остајао је чист пут као да је брисан. Он је видео и како се дигла и одлетела. Прадеда је „од страха прецркао“ и боловао месец дана. По наведеном казивању, „он није знао да је то ала, а то је била жељинска ала“. (3б) Забележена је и прича о томе како је у једној великој пећини, „горе у Врбници“, некада, у давна времена, живела једна ала. Била је она и опасна и велика „као пола трафо-станице“. Због ње ноћу људи нису смели да мрдну даље од куће, јер би их ала одмах сачекала негде у мраку и појела. Људи из села су се једног дана договорили да оду да је сачекају и убију. Они су пошли према њој, поневши виле, мотике, косе. А када су стигли горе затекли су је како спава пред пећином. Умало се нису онесвестили када су је видели, али нису хтели да одустану од своје намере. Један човек ју је ударио мотиком, „кобајаги да се онесвести“, али „где да онесвестиш онолику главу као буре, они су је само пробудили“. Тада кренуше сви да је буше и ударају, а она је почела да бежи право према Себићима. Како је трчала, од оне силе земља се за њом рушила и тако је настала клисура. А „када је стигла доле, где је црква, ала је онде и липсала“. (3в) По једној причи, изнад села Ржанице „био је неки вулкан“, а после је на том месту настало језеро. У том језеру је боравила ала, односно „змија са ногама“. Та ала је прождирала животиње које су долазиле на језеро да пију воду, као и народ који се није чувао. У селу Дренча (испод тог језера) неки човек је имао јаког јунца, који се – када је одлазио на језеро – сукобљавао („тукао“) са алом која је излазила пред њега. Ала није могла ништа јунцу, јер је то био неки аловит јунац. Да би јунац победио алу, ковач из села Дренче досетио се и приковао два ножа на рокове јунцу. Са тако учвршћеним роговима јунац је отишао на воду, а ала је изашла из воде и ступила с њим у борбу. У тој борби јунац је пробоо алу, она је страшно

рикнула и онако прободена се вратила у језеро. Након тога, дуго време је из језера ишла крвава вода. И од тада, ова ала се више није појављивала. (Зг) Жељинска ала је из Жупе отишла у језеро код Блаца. Дуго се о њој ништа није чуло, али после неког времена у тој области је почела пшеница боље да класа, а сељаци су сакупљали више летине. Сматра се да им је то донела ала, као некада када је у Жупи клас пшенице био тежак сто грама. Међутим, мештани нису знали где се она налази, све док се на сред језера није појавио велики цвет. Тај цвет није могао нико да откине. Чим почне невреме, први гром је ударао у ово језеро. Рибе је било више него икада и људи су са чамцима почели да је лове. Али, чим би заплвили из воде би почеле да излазе варнице, и нешто их је давило и потапало у воду, тако да су једва извличили живу главу. После тога су почеле да круже приче о али. Такође, сматрало се да је ту, на дну језера, закопано Немањино благо, и многи су истраживали ово језеро. Међутим, нико није успео да стигне до дна и ала је све посетиоце језера кажњавала потапањем. Прича се да су се због тога „небеске силе на њу наљутиле“, па су околна брда почела да се померају и истискују језерску воду, тако да се језеро смањило. По казивању, можда је тако и ала нестала, јер се више није појављивала на површини, „а и риба се више није патила као некад“.

## Змајеви

У области Жупе такође су забележене и бројне представе о змајевима, које се често преплићу са представама о алама – али и аждајама и чудотворним змијама – због чега је њихово изношење и разматрање такође неопходно.<sup>8</sup>

### *Представе о летећем змају, без других елемената*

(А1) По причању из Лесковице, казивачев деда је био поткивач, али је извесно време трговао бакром. Једне ноћи је у атару села Брезовице (општина Трстеник) ишао са кравама после поноћи. У једном тренутку краве су се зауставиле, а неко светло је кренуло у њиховом правцу и дошло два до три метра испред њих. Након тога, светло се подигло и отишло преко планине према Врњачкој Бањи. Казивач је нагласио да његова баба (која је, заједно са дедом, присуствовала овом догађају) „то и дан данас зове змај“.

### *Представе о змајевитом детету и повезани мотиви*

(Б1) Постоји веровање да змајевито дете нико (осим мајке) не сме да види седам година. Ако се деси да има два таква детета, мајка не сме да их састави – да виде једно друго. Другим речима, ако један син дође, другог мора

---

<sup>8</sup> О алама и змајевима у општем српском и словенском митолошком контексту в. у: Раденковић 2001а, 559–561 (*хала*) и Раденковић 2001б, 206–211 (*змај*). Такође в. и: Зечевић 2008, 256–260, 260–265; Чајкановић 1994, 256–262, 266–272; Бандић 2004, 162–164, 164–168; Петровић 1998, 6–7; Пантелић 1998б, 200–203.



негде да пошаље. У супротном, они би се поубијали. По казивању – „то су змајеви и они не смеју да знају један за другога“. (Б2) По једном казивању из Латковца, казивачицина ујна је родила змаја. Дечак је имао крила испод мишке, а старе жене су јој говориле да га не износи, како га нико не би видео седамнаест дана. Међутим, неке жене су биле радознале, а једна од њих и посебно упорна, захтевајући од мајке да јој покаже дете. И кад га је она видела, дете је скапало. А да је живело, у седмој години би одлетело. И град не би могао да бије, јер би то дете штитило цело село. (Б3) Иста казивачица је испричала и да је „скоро чула да се родило неко дете – прсти му као код жабе“, али „седамнаест дана живело и није преживело“.

### *Опште представе о змају*

(Y1) У Жупи је забележено веровање да постоје „аловити људи“, као и „аловите змије“, које су називане змајевима. Куда та змија наведе облаке, они ту иду, а где не да – не могу да прођу. Она води и воду из поља када је поплава. Присутна је и представа о змају као змији која има крст на челу и која сузбија облаке. Веровало се да змај брани поља од града и велике поплаве, као и да живи по облацима. По појединим представама, змај има главу, тело и јако дугачак реп, а „изгледа као дебела змија са четвртастом главом“. (Y2) С друге стране, у Жупи је забележено и веровање да змајеви настају од људи, али змајевите могу бити и животиње. (Забележене су и занимљиве приче о змајевитим воловима и коњима. Опште присутно је и веровање да се орлови, као персонификације змајева, бију са алом.) Змајевилуди такође бране свој крај од природних непогода, пре свега од града. Са живим бићима углавном не контактирају и живе сами, а могу се уништити сечењем њихових крила. Такође је забележена и представа да жена не може да буде змај, док змај може бити новорођено, још незадојено дете. Верује се и да су змајеви велики љубавници, који – међутим – могу бити веома опасни за своје „жене“. По народним представама, змајеви се често појављују код извора и воденица.

### **Завршни осврт**

Представе о алама (аждајама) и змајевима<sup>9</sup> – као што је већ наглашено – свакако чине један од најприсутнијих аспеката жупских митолошких веровања, а у том смислу се истичу и у синтезама (уп. Бандић 2004, 163; Зечевих 2008, 260). С тим у вези, на овом месту су изнесени посебно илустративни и инспиративни садржаји, почев од особених (пре свега за

---

<sup>9</sup> У Жупи се у појединим представама жељинска ала назива *аждајом*, којој се приписују идентичне особине (уп. Чајкановић 1994, 261). Аналогно томе, и „народ у источној Србији је веровао да аждаја предводи облаке са градом (замењује алу)“ (Пантелић 1998а, 5). Исто тако, у митолошким представама балканских Словена чести су мотиви аждаје која чува језеро или извор и не да никоме да пије из њих (Krstić 1984, 24).

Жупу и околне области карактеристичних) представа о жељинској али,<sup>10</sup> које се, квалитативно посматрано, наслањају на представе о змајевима (уп. рецимо Петровић 2000, 70). У контексту прикупљених и доступних података, жељинска ала се пре свега представља као владар атмосферских појава, са примарном функцијом заштитника своје области.<sup>11</sup> Она доноси берићет (в. 1а, 1б, 2б, 2в, 3г) и брани Жупу од непријатељски настројених митских бића (1а),<sup>12</sup> па отуда представља и важно обележје локалног идентитета.<sup>13</sup> Штавише, представе о њој се шире и до једне врсте националног представника и заштитника,<sup>14</sup> аналогно добро познатим релацијама митског језика који Турке идентификује као але, а Србе као змајеве (в. Чајкановић 1994, 261, 272). То се путем одговарајуће семантичке анализе, као и непосредних исказа самих казивача, лако преноси на квалитативну суштину односа жељинске и тутинске але. У наведеном смислу, представе о жељинској али се у многим аспектима могу повезати и са стандардним српским представама о змајевима као национално свесним бићима (уп. Петровић 2000, 354; Чајкановић 1994, 272). С друге стране, оне се могу повезати и са општим словенским представама, које су такође базирани на непосредној повезаности змајева са водом (уп. Гура 2005, 216–219). Истовремено, змајеви су, као и жељинска ала, бранитељи свог простора и борци против недобронамерних (комплементарних) митских бића, владара суседних / других области, који доносе непогоду и уништавају берићет (уп. рецимо Петровић 2000, 361).<sup>15</sup>

Осим тога, жупска предања и представе о жељинској али (као и о змајевима) у себе укључују читав низ разноликих мотива и митема, са извесним елементима космогонијског типа (уп. представе 1а, 1а, 3б, 3г, када је реч о настанку појединих места – брегова / брда, ливада, река, клисура – у жупском крају). Примера ради, мотив истицања (из воде / језера на врху Жељина / космичке планине) неколико река<sup>16</sup> које су настале од крви жељинске але (в. 2а, 2б, 2в, 3б, 3г) је у овом смислу посебно илустративан. На

---

<sup>10</sup> Када је реч о сродним митолошким представама, в. пре свега: Раденковић 2001а, 559–560; Павловић 1941, 295.

<sup>11</sup> По једној народној представи, сви облаци који су лоши оду низ Ибар и низ Мораву, јер ала не дозвољава да облаци пређу у Жупу.

<sup>12</sup> Осим овде изнесених примера, забележене су и бројне представе у којима се *жељинска ала* сукобљава са другим, непријатељски настројеним бићима, на пример са *алом станишинском*.

<sup>13</sup> Примера ради, бројна казивања помињу жељинску алу у смислу симбола жупског вина (уп. представу 1а), као најпрепознатљивијег производа/обележја Жупе.

<sup>14</sup> По једној верзији, ала је из свих држава доносила берићет у Србију (што је засметало Латинима који су дошли да је убију).

<sup>15</sup> С друге стране, и када је реч о негативним аспектима, својства змајева и ала често се преплићу. Између осталог, „змај који прождире људе најчешће је вазан за дубоке стајаће воде (уп. аждаја, водени бик, ламја, хала)“ (Раденковић 2001б, 208).

<sup>16</sup> Различите варијанте говоре о различитом броју река, од једне до више њих. По једном казивању, „све три реке које истичу из језера на Жељину – Расина, Коњска река и Предолска – текле су три месеца крваве“, након смрти але.

ове мотиве се надовезују и садржаји који планину Жељин (истовремено и извориште митски бременисте реке Расине; уп. Милинчић и други 2010, 19) представљају као једну врсту космичке планине и средишта света (уп. Елијаде 2003, 87–103; Елијаде 1999, 28–63), боравишта натприродног бића од изузетног значаја (уп. и Чајкановић 1994, 268). У наведеном смислу такође можемо тумачити и друге митске конотације жељинске але; рецимо – по једној од забележених верзија – наводи се да је живела у језеру на Жељину, „које је било мало али веома дубоко“, а по другој варијанти, „жељинска ала је живела у језеру без дна“.

Поред тога што непосредно влада олујним ветром, жељинска ала је представљена и као господар воде, тј. одговарајућег богатства (Зг)<sup>17</sup> и – слично змају – водене стихије у најширем смислу речи (уп. У1).<sup>18</sup> Представе о њој садрже – осим новијих елемената – и веома архаичне садржаје универзалног типа<sup>19</sup> (који, свакако, превазилазе оквире локалне географије и потенцирају опште митске релације, на пример *култура – природа и своје – туђе*; уп. Bandić 1997, 193–201), а у Жупи је забележен и значајан број очигледно архаичних представа о змајевима.<sup>20</sup> С друге стране, поједини елементи жељинску алу повезују и са древним представама о владару атмосферских појава (чије карактеристике уочавамо већ у старобалканским протоцивилизацијама; уп. Тодоровић 2005, поглавље VII: 289–291, 310 итд; Чајкановић 1994, 262; Тодоровић 1997; Тодоровић 2004б, 212–215; Тодоровић 2004а, 172–174).

У сваком случају, разматрани комплекс, чије смо фрагменте и варијанте представили у овом кратком тексту, поседује више семантичких слојева. Посебно инспиративно је питање расветљавања *порекла* различитих садржаја и митета који сачињавају наведени митски комплекс. И у овом смислу, обимна прикупљена грађа<sup>21</sup> је веома захвална за анализу, исто као и у контексту анализирања базичне митске *структуре* предоченог комплекса,

<sup>17</sup> Исто тако, по једном казивању, из језера су (у време док је ала била жива) излазили овнови, коњи, волови.

<sup>18</sup> По једном казивању, жупска ала је код села Будиловине изашла („превалила“) и изазвала да вода из језера поплави и опустоши ово село, чији су становници морали да оду. У другој причи, пак, жупска ала прориче да ће наредне године бити много града и да ће доста људи настрадати од грома. Осим тога, у већем броју представа је забележено веровање да ала предводи олују, град, провалу облака. О води у архетипском митском контексту в. Тодоровић 2004а, 181–193.

<sup>19</sup> Између осталог, „кроз наше епско стваралаштво као митолошки лајтмотив преноси се идеја о симболичком убиству змије“, и „реч је о представи која је добро позната у готово свим древним митологијама“ (Петровић 2000, 341). А у вези с митологијом и симболичком гутања/прождирања (в. 1б1, 2в, 3б, 3в) уп. и Чајкановић 1994, 258; Прор 1990, 345–346.

<sup>20</sup> Примера ради, представа о змајевима који су истовремено и блиски рођаци и најљући противници (Б1) веома је архаична (Прор 1990, 336; в. и Тодоровић 2009, 75–77). Исто тако, и употреба броја седамнаест (Б2, Б3) такође указује на веома архаична веровања (уп. Будимир 1969, 216) итд.

<sup>21</sup> На овом месту је изнесено само неколико илустративних примера. В. напомену 7.

чије је географско тежиште западни део Жупе. С друге стране, наведени митолошки оквир се у извесним сегментима укршта са комплексом предања о јастребачком змају<sup>22</sup>, Милошу Обилићу, Царици Милицы, Цару Лазару и другим косовским јунацима (уп. Марковић 2002, 46), карактеристичном више за источни део Жупе; за овај део се везују и разгранате представе о непосредном пореклу Милоша Обилића из те области (првенствено Мрмош и Лаћислед).<sup>23</sup> Управо сагледавање семантичких релација два наведена, кључна жупска митолошка комплекса – као два основна симбола и упоришта локалног идентитета – представља и један од најзначајнијих задатака будућих истраживања.<sup>24</sup>

## Литература и извори:

- Vandić, Dušan. 1997. *Carstvo zemaljsko i carstvo nebesko*. Београд: XX век.
- Бандић, Душан. 2004. *Народна религија Срба у 100 појмова*. Београд: Нолит.
- Будимир, Милан. 1969. *Са балканских источника*. Београд: Српска књижевна задруга.
- Гура, Александар. 2005. *Симболика животиња у словенској народној традицији*. Београд: Бримо, Логос, Александрија.
- Елијаде, Мирча. 1999. *Слике и симболи*. Сремски Карловци, Нови Сад: Издавачка књижевница Зорана Стојановића.
- Елијаде, Мирча. 2003. *Свето и профано*. Сремски Карловци, Нови Сад: Издавачка књижевница Зорана Стојановића.
- Зечевић, Слободан. 2008. *Српска етномитологија*. Београд: Службени гласник.
- Костић, Здравко. 1994. *Легенде винородне Жупе*. Александровац: Металограф.
- Krstić, Branislav. 1984. *Indeks motiva narodnih pesama balkanskih Slovena*. Београд: SANU – posebna izdanja knj. DLV, Odeljenje jezika i književnosti knj. 36.
- Кулишић Ш., Петровић П. Ж., и Н. Пантелић. 1998. *Српски митолошки речник*. Београд: Етнографски институт САНУ, Интерпринт.

---

<sup>22</sup> Конкретни примери (када је реч о јастребачком змају) биће представљени у опширнијој студији. По С. Петровићу, „Јастребац је епицентар новије српске митологије“ (Петровић 2000, 351). Уп. и: Чајкановић 1994, 271–272.

<sup>23</sup> О митолошким садржајима који говоре о Милошу Обилићу као о змајевитом јунаку (у српским народним представама) в. рецимо у: Петровић 2000, 354–356, 361–362, 352–353 итд.

<sup>24</sup> У сваком случају, прикупљена грађа већ сада у потпуности реafirмише значај истраживања Жупе (у конкретном, локалном смислу), али и значај непосредних етнолошких теренских истраживања (у најопштијем смислу ове синтагме).

- Лутовац, Милисав В. 1980. *Жупа Александровачка – Антропологеографска испитивања*. Београд: Српски етнографски зборник 93, Одељење друштвених наука САНУ.
- Лутовац, Милисав В. 1976. „Жупски Александровац“. *Гласник Српског географског друштва*, свеска 56, бр. 2, 3–12.
- Марић, Марија. 2006. „Археолошки локалитети на територији Жупе александровачке“. *Жупски зборник* 1, 27–44.
- Марковић, Милош. 2002. „Топоними у Жупи везани за Лазара, Милицу и Милоша“. *Митолошки зборник* 5, 229–249.
- Милетић, Томислав. 2004. „Мрмош село Милоша Обилића“. Крушевац: Историјски архив – Крушевац.
- Милинчић, Мирољуб и други. 2007. „Општина Александровац – доминантне насеобинско-популационе карактеристике“. *Жупски зборник* 2, 45–64.
- Милинчић, Мирољуб и Дејан Сандић. 2006. „Општина Александровац – положај, основна обележја и однос према окружењу“. *Жупски зборник* 1: 9–26.
- Милинчић, Мирољуб и други. 2010. „Речна мрежа општине Александровац“. *Жупски зборник* 5, 17–27.
- Павловић, Радослав Љ. 1941. *Подибар и Гокчаница*. Београд: Српска краљевска академија, Српски етнографски зборник књ. LVI, Насеља и порекло становништва књ. 30.
- Пантелић, Никола. 1998а. „Аждаја“. У *Српски митолошки речник*, уредници Шпиро Кулишић, Петар Ж. Петровић, Никола Пантелић, 5–6. Београд: Етнографски институт САНУ, Интерпринт.
- Пантелић, Никола. 1998б. „Змај“. У *Српски митолошки речник*, уредници Шпиро Кулишић, Петар Ж. Петровић, Никола Пантелић, 200–203. Београд: Етнографски институт САНУ, Интерпринт.
- Петровић, Петар Ж. 1998. „Ала“. У *Српски митолошки речник*, уредници Шпиро Кулишић, Петар Ж. Петровић, Никола Пантелић, 6–7. Београд: Етнографски институт САНУ, Интерпринт.
- Петровић, Сретен. 2000. *Систем српске митологије*. Ниш: Просвета.
- Проп, Vladimir. 1990. *Historijski korijeni bajke*. Svjetlost: Sarajevo.
- Раденковић, Љубинко. 2001а. „Хала“. У: *Словенска митологија. Енциклопедијски речник*, уредници Светлана М. Толстој и Љубинко Раденковић, 559–561. Beograd: Zepeter Book World.
- Раденковић, Љубинко. 2001б. „Змај“. У: *Словенска митологија. Енциклопедијски речник*, уредници Светлана М. Толстој и Љубинко Раденковић, 206–211. Beograd: Zepeter Book World.

- Раденковић, Љубинко. 2001в. „Митолошки господари градоносних облака. Словенске паралеле“. *Зборник Етнографског музеја у Београду 1901–2001*, 445–453.
- Стојанчевић, Видосава. 1972. „Становништво и обичаји крушевачког краја у 19. веку“. У *Крушевац кроз векове*, уредник Адам Стошић, 143–166. Крушевац: Народни музеј.
- Тодоровић, Ивица. 1997. „Риба у обичајима и веровањима становништва источне Србије“. *Етно-културолошки зборник III*, 233–238.
- Тодоровић, Ивица. 2004а. „Феноменологија воде – општи митско-обредни контекст“. *Бдење* 7, 165–195.
- Тодоровић, Ивица. 2004б. „Прилог реконструкцији базичног митолошког кода српске народне религије – Митска бића Тамнаве“. *Гласник Етнографског института САНУ LII*, 205–225.
- Тодоровић, Ивица. 2005. *Ритуал ума – значење и структура литијског опхода*. Београд: Етнографски институт САНУ – посебна издања књ. 53.
- Тодоровић, Ивица. 2009. *Света структура – Трагање за јединственом основном културних феномена*. Београд: Етнографски институт САНУ – посебна издања књ. 71.
- Тошић, Гордана и Дејан Булић. 2006. „Нови прилози проучавању манастира Дренча“. *Жупски зборник* 1, 45–64.
- Чајкановић, Веселин. 1994. *Стара српска религија и митологија*. Београд: Група издавача.

## Ivica Todorovic

Institute of Ethnography SASA, Belgrade  
ivica.todorovic@ei.sanu.ac.rs

# Ala from Zeljin. Results of the Recent Research of Folk Mythology in Zupa\*

The paper presents the results of the recent ethnological research, conducted in Aleksandrovacka Zupa and other areas. In this paper, the emphasis has been placed on notions on mythical beings, i.e. *alas* and dragons, which in the context of the materials collected take up one of most prominent positions, indicating the specific nature of the micro-regional unit, but also a symbol of the local identity. Namely, there are recordings of numerous and extremely interesting variations of the myth and ideas on the ala from Zeljin which, as the definitely most exposed mythical entity, is certainly a Zupa-specific property.

### Key words:

folk mythology, recent ethnological research, Aleksandrovacka Zupa (district) and nearby areas, conceptions on mythical beings, *alas* and dragons, the *ala* of Zeljin, specific content, identity

## General framework

The goal of the paper is to provide an illustrative presentation of preliminary results of the recent ethnological research of spiritual cultural heritage of Aleksandrovacka Zupa and nearby areas – in the context of studying separately emphasized Serb mythological-religious and identity-related patterns.<sup>1</sup> The research was focused on some exceptionally interesting semantic units, ranging from mythical and religious folk beliefs to specific ideas on the origin, past, historical figures, etc. (compare Markovic 2002), etc. Here we can find some very picturesque ideas about mythical beings, i.e. *alas* and dragons.<sup>2</sup> In the papers to follow we shall present

---

\* The text is the result of the work on the project of the SASA Ethnographic Institute No. 177028: *Identity strategies: contemporary culture and religiousness*, financed by Serbian Ministry of education and science.

<sup>1</sup> About Aleksandrovacka Zupa in generals, see, for instance: Lutovac, 1980; Lutovac 1976; Milincic and Sandic 2006; Milincic and others 2007.

<sup>2</sup> In the research conducted in 2011, plentitude of information was compiled from a large number of story-tellers from various villages from Aleksandrovacka Zupa district. Apart from this, the paper also presents and discusses materials kindly extended to the author by the County Museum.

even more complex results of the recent research of the said area, which is, for various reasons (and from various sides) especially interesting for Serb ethnology, starting from the fact that Zupa has so far been subject to impermissibly little research.<sup>3</sup>

Among other things, Aleksandrovačka Zupa is a zone which, in many aspects, occupies the central position from the standpoint of Serb ethnic space – primarily if it is regarded in diachronic context – marking a cultural and geographic unit in which Dinaric influence from the Serb West was hybridized with (non-Dinaric) influence from the Serb South (compare with Lutovac, 1980, 20). Apart from this, the Zupa district, regarded in broader sense, was at the same time the epicenter of Serb culture and state in the period of reign of Lazar Hrebeljanovic<sup>4</sup>, immediately prior to the Battle of Kosovo in 1389, which determined the history, i.e. future of the Serb state and Serb people in the following centuries. In any case, there are numerous indicators which direct us to the potential of Aleksandrovačka Zupa, which is also the case with mythical patterns, i.e. mythical entities.<sup>5</sup>

## Conceptions about mythical beings

### Diversity of mythical entities and content

During the research, numerous notions on mythical beings have been observed in Aleksandrovačka Zupa District, starting from the conceptions about the *ala*, dragon, *azdaja* (basilisk, water dragon), home-protecting snake (*baja*), fairies, vampires, *sandjamas/djamas*, *karakondzulas*, *zdrekavcis*, *cumas*, witches, etc. Various folk conceptions on God and the devil, saints, St. Sava, Prince Lazar and Milos Obilic were also recorded. As it has already been hinted, conceptions about the *ala* and dragon, primarily on the *ala of Zeljin*, are especially numerous and revealing; thus, this paper – in accordance with the relevant limitations of space – will primarily treat records of different content of the given type. Also, the fact that this entity simultaneously – through various expressions of manifestation – became one of the

---

The said materials have been collected over the period of several previous years, under the auspices of the said Museum.

<sup>3</sup> In the context of the stated fact, we deem all available texts treating the issue of folk mythological conceptions of the area extremely important (see Kostic 1994).

<sup>4</sup> For example, in Aleksandrovačka Zupa, apart from considerable content on Milos Obilic and Car Lazar (see Lutovac 1980, 17, 23; Miletic, 2004, 9–22; Markovic 2002) contemporary notions were collected about the importance of Drenca Monastery in the Serbia of the Emperor/Prince Lazar and Stefan Lazarevic as the cultural, spiritual and educational centre (compare: Markovic, 2002, 236). In any case, “after a long period of historical and archeological research (I. T.: see footnote 60 in the paper of M. Maric) on this site, it was proved that Drenca was the court church of Prince Lazar at the time of construction of Lazarus’ church in Krusevac” (Maric 2006, 40). Also compare Totic and Bulic 2006.

<sup>5</sup> Namely, “in Zupa as a geographical unit, numerous archaic elements were separately preserved in folk customs, traditions and toponyms, as traces of life in medieval Serbia”. (Stojancevic, 1972, 144). Also see direct examples in: Markovic 2002, 231–232 etc.



symbols of the local identity was yet another reason to study the mythological complex developed around the *ala of Zeljin*.

## The ala of Zeljin

The common motif in the very widespread folk stories of the Zupa district is the existence of an *ala* in Lake Zeljin, located at the mountain of Zeljin. Numerous conceptions about the *ala of Zeljin* were recorded, quite versatile in meaning; here we state but a few (which are especially illustrative from the stand point of this paper), classified in several basic semantic categories.<sup>6</sup>

### *The ala of Zeljin and the ala of Tutin (conceptions on the two alas)*

From the standpoint of observing the *ala of Zeljin* as a local symbol of Zupa (and a mark of the local identity), conceptions in which the *ala* – as the protector of Zupa – confronts other hostile mythical beings are especially interesting. In these terms, content in which the *ala of Zeljin* is mentioned together with the *ala of Tutin* are most frequent (compare Kostic 1994, 12). (1a) For example, according a story, the *ala of Zeljin* was in Lukarevina to take some wine. When it took off from Lukarevina with bellows full of wine, it was attacked by the *ala of Tutin*, and the two *alas* fought. The *ala of Tutin* ruptured a bellows and the red wine leaked out of it onto a hill, which is nowadays called *Crveni Breg* (Red Hill), after the wine which was spilled from the bellows of the *ala of Zeljin*. And all this happened because the *ala of Tutin* had ordered the *ala of Zeljin* to send it grapes, plums, and apples. The *ala of Zeljin* flapped its wings and sent it hawthorn berries, dog-rose hips, and sloe berries, leaving grapes, apples, and plums in Zupa. This is why, according to the legend, “how this argument between the two women, i.e. *alas*, started”. This is one of the typical stories about the *ala of Zeljin* in which it is depicted as the one who brings plentiful yields and the good protector of Zupa (comp. Radenkovic 2001v, 446-447). (1b) On the other hand, there are variants in which both *alas* are said to have requested animal and human sacrifice (1b1). Thus, the *ala of Zeljin* was periodically offered a sacrifice of a young girl, while (1b2) the *ala of Tutin* was offered rams as sacrifice to pacify it, so it would start flapping its wings and making rain, so as to keep pastures green (1a). However, there are numerous different conceptions on the existence of the two *alas*. According to one version, there was one *ala* in Zeljin and another one in Lju(k)ten. The first one wanted to have a fight, while the second did not. So they “crashed” (the one that wanted to have a fight went to the other one to fight) at a place which is nowadays called Polom (covered in meadows below a hill in Rogavcine district). This is how the three places got their names (1b). According to another story, there was a lake in Kopaonik near Treštenica, populated by an *ala*, a friend of *the ala of Zeljin*’s. The two of them frequently called one another. The *ala of Treštenica* would roar, the *ala of Zeljin* would roar back. Thus, they brought success to Rogci and Kriva reka from all sides. After the

---

<sup>6</sup> As it has already been said, apart from the versions given in this paper, there are numerous other variants recorded, with a range of most versatile motifs. In accordance with the relevant limitation of space, other versions and additional analysis of the issue will be presented in future studies.

*ala of Zeljin* was killed, a rock slid downhill and killed the *ala of Trestenica*. While they were alive, yield was plentiful – “an ear of wheat would weigh one liter”.

Even though it is frequently directly associated with the wine produced in Zupa, it should be emphasized that, according to numerous folk conceptions, the *ala of Zeljin* is the protector of the whole district, not only the vineyard (Kostic 1994, 12). According to a story, “the *ala of Zeljin* and the *ala of Tutin* are always fighting”; in the stories of this type, the *ala of Zeljin* is presented as the local protector, while the *ala of Tutin* is always wicked. For example, according to already recorded conceptions, when the *ala of Zeljin* would have to go there for a longer time (“to a place somewhere in Kopanik”), evil forces would have their vengeance against Zupa and there would be storms with hail (Kostic, 1994, 14). Generally, we can say that numerous conceptions of the *ala of Zeljin* describe a state of general welfare and ideal weather conditions, that is, a certain paradise-like state from the Golden age.<sup>7</sup> However, this “paradise-like state” in folk conceptions is most frequently disturbed by either similar hostile entities (other *alas* and related entities) or excessive gluttony of the *ala* (it is frequently said that it requested sacrifice) which, in the end, causes its destruction.

*Conceptions about the ala of Zeljin and its destruction (conceptions about the ala with dual traits)*

In the content recorded, that speaking of the death of the *ala* in the lake due to its dual traits which led to the decision that it should be killed is especially frequent (2a). To illustrate this, according to a source, the mountain of Zeljin is shaped as a saddle, on top of which there was a lake, populated by the *ala* which was inflicting damage. This is why the people went to an old witch to ask her how to get rid of the *ala*. The witch told them to sharpen a stake and put it in water with the point turned downwards, and to nail some boards on top of it. Thus, when the *ala* wanted to come out at night, it impaled itself onto the stake. They say that blood, not water, was flowing in the river Rasina for a week, and this is how this version explain the end of the *ala of Zeljin*. (2b) According to another story, there was an *ala* in Zeljin lake, which bought success and good yield here, so that some people nailed it down in the lake, and it could not come out any more; this is how it died; and the Konjska river was made from its blood. Here is where once wheat was best, because the *ala* brought good yield from far away (2v). According to the third version, the *ala* once lived in the mountain of Zeljin, in the lake which was once there. It devoured people, cattle, and everything it could reach, but wheat was plentiful in the vicinity of the lake. People wanted to make a good use of the place, so they found a way close the lake so that the *ala* can no longer go out. In Jelakci, on a hill named Borje, there was a pine forest, so they decided to cut it down, make boards and bring them down to the lake and cover it. They did as planned. They needed 12

---

<sup>7</sup> According to a story, at the time when the *ala of Zeljin* was the protector of Zupa – a grape was as big as an ox’s eye, pumpkins were so big that standing on one hill you could see a pumpkin on the other; also, in several versions it is emphasized that the *ala* “pulled good yield to Zupa from other places and from other states”.

pairs of oxen to pull a board, two pairs to pull a nail; finally they managed to cover the lake. When it realized it was closed in the lake, the *ala* started jumping and that is how it fractured its head; two rivers of blood were running out after that for a week. The *ala* was not seen after this; however, the yield in the place was also not as good as it used to be.

### *Non-typical conceptions about the ala of Zeljin*

There are also non-standards conceptions about the *ala of Zeljin*, i.e. on related mythical entities. To illustrate various strata of the discussed mythical complex, it is necessary to state some of those versions (3a). According to a source, his great-grandfather, while traveling on a horse, heard some bellowing noise. When he looked closer, on the road was a 30-meter long snake with a star on the forehead. Where it passed the road was clean, as if wiped. He also saw it take off and fly away. The great-grandfather was scared to death and wan in bed sick for the following month. According to this source, “he did not know this was an *ala*, and this one was the *ala of Zeljin*. (3B) A story was also recorded of how long time ago an *ala* used to live in a big cave, ‘up there in Vrbnica’. It was dangerous and “as big as half the transformer station”. It was the reason why the people could not leave their homes at night, because it would wait for the victim somewhere in the dark and eat them up. One day, the people from the village agreed that they should get it and kill it. They started towards it, taking their scythes, pitchforks, and hoes with them. When they got there, they found the *ala* sleeping in front of the cave. They almost fainted when they saw it, but they did not want to give up their plans. A man hit it with a how, “just like that, to knock it out”, but “how can you knock out a head like that? It was as big as a barrel! They just woke it up”. Then everyone started hitting it and stabbing it, and it started running away towards Sebici. As it was running, the earth was crumbling from its strength, which is how the canyon was made. And “when it reached the bottom, where the church is, this is where the *ala* died”. (3v) According to a story, up the hill from the village of Rznice “there was a volcano”, which is where later on a lake emerged. In this lake there was an *ala*, that is, “a snake with legs”. This *ala* was devouring animals which came to the lake for water, as well as insufficiently precautious people. In the village of Drenca (below the lake), there was a man who had a strong bull-calf which – when going to the lake – had fights with the *ala* which would confront him. The *ala* could not harm the bull-calf, because it was itself of *ala* origin. To help the bull-calf win over the *ala*, the blacksmith from the village of Drenca had an idea and attached two knives to the bull-calf’s horns. With his horns thus reinforced, the bull-calf went to the lake, and the *ala* came out of water and started fighting with it. In the battle, the bull-calf stabbed the *ala* which roared frighteningly and went back into the lake, stabbed. After that, water mixed with blood was flowing out of the lake for a long time. And the *ala* was never seen from that moment on. (3g) The *ala of Zeljin* left the Zupa and went to the lake in the vicinity of Blace. For a long time there was no news about it; however, after a while wheat became more plentiful in that region, and the farmers harvested more yields. It is believed that this was thanks to the *ala*, as once used to be in Zupa, when an ear of wheat weighed as much as 100 grams. The villagers did not know where the *ala* was located until one day a giant flower surfaced

in the lake. No one could pick this flower. When the first storm started, the first lightning struck in the lake. Fish was more plentiful than ever, and the people started fishing using boats. But, as soon they would set off, the water would start sending sparks, and there was something which pulled them in the water and tried to drown them, so they barely came back alive. This gave rise to stories about the *ala*. There was also a conception that Nemanja's fortune was dug in at the bottom of the lake; many tried to find it. However, nobody got to the bottom, and the *ala* would drown all visitors to the lake, to punish them. There is a story that the "heavenly forces" became angry with the *ala* because of this, so that the nearby hills started moving and squeezing the lake water out, so that the lake shrunk. According to this source, it is possible that this is how the *ala* perished, as it never emerged on the surface again, "and fish stopped breeding like it used to".

## Dragons

In Zupa district there are also numerous conceptions about dragons, which semantically frequently coincide with the conceptions of *alas* – but also *azdajas* and *miraculous snakes* – which is why it is necessary present and discuss them as well.<sup>8</sup>

### *Conceptions about the flying dragon, without other elements*

(A1) According to a source from Leskovica, his grandfather was a farrier, but used to trade in copper for a while. One night, in the vilage area of Brezovica (municipality of Trstenik), he was walking after midnight with his cows. In a moment the cows stopped, and there was some light going in their direction. It stopped some 2-3 meters away from them. After that, the light went up and over the mountain towards Vrnjacka Banja. The source said that his grandmother (who had witnessed the event with his grandfather) "still calls it the dragon".

### *Conceptions about the dragon-child and related motifs*

(B1) There is a belief that nobody (except for his mother) may see a dragon child for seven years. If there are two children of the kind, the mother must not put them together so that they can see each other. In other words, if one son comes back, the other one has to go away. If this is not so, they would kill each other. According to a source – "these are dragons and they must not know about each other", (B2) According to a source from Latkovci, the woman's aunt had had a dragon-child. The boy had wings under his armpits, and old women told his mother not to bring him out, so that nobody could see him for 17 days. However, some women were curious, and one of them was especially persistent, requesting to see the child. And when she set her eyes on him, the boy died. And had it lived, it would have flown away at the age of 7. And there would be no hail, because the child would be

---

<sup>8</sup> *About alas and dragons* in the general Serb and Slav mythological context see in: Radenkovic, 2001a, 559–561 (*hala*) and Radenkovic 2001b, 206–211 (*dragon*). Also see in: Zecevic 2008, 256–260, 260–265; Cajkanovic 1994, 256–262, 266–272; Bandic 2004, 162–164, 164–168; Petrovic 1998, 6–7; Pantelic 1998b, 200–203.

protecting the village. (B3) The same source said that she “recently heard that a child was born – his toes are like a frog’s”, but, “he lived for 17 days only and then perished”.

### *General conceptions about dragons*

(Y1) In Zupa there is a belief that there are “*ala*-people”, as well as “*ala*-snakes” that were called dragons. Clouds will follow the snake where it leads them, and cannot pass where it does not allow them. It also leads outside waters in floods. There is also a notion of the dragon as a snake with a cross on its forehead, which drives clouds away. It was believed that the dragon protects the fields from hail and major floods, and that it resides in the sky. According to some conceptions, the dragon has a head, a body, and a very long tail, and “looks like a fat snake with a square head”. (Y2) On the other hand, in Zupa there is also a belief that dragons are created from human beings, but that there are animals which may also have this dragon quality (there are interesting stories about dragon-oxen or dragon-horses. There is also a general belief that eagles as personification of dragons fight against the *ala*). Dragon-men also protect their whereabouts from natural disasters, primarily from hail. They mostly do not get in touch with human beings and live alone; they can be destroyed by cutting off their wings. There is also a conception that a woman might not be a dragon, while a newborn may be a dragon. It is also believed that dragons are great lovers who – however – may be very dangerous for their wives. According to the folk conception, dragons frequently appear by water springs and water-mills.

### **Final considerations**

The conceptions about *alas* (*azdajas*) and dragons<sup>9</sup> – as it has already been emphasized – are certainly one of the most frequently occurring aspects of mythological beliefs in Zupa; in this sense, they are also fraught with synthesis (comp. Bandic 2004, 163; Zecevic 2008, 260). In these terms, here we have stated especially illustrative and inspiring content, starting from specific conceptions (first of all characteristic of Zupa and nearby districts) about the *ala of Zeljin*<sup>10</sup>, which – in qualitative terms – rely on the conceptions about dragons (comp. e.g. Petrovic 2000, 70). In the context of data available and collected, the *ala of Zeljin* is primarily perceived as the force behind atmospheric phenomena, with protection of the popula-

---

<sup>9</sup> In some conceptions in Zupa, the *ala of Zeljin* is called the *azdaja* which is ascribed identical properties (comp. Cajkanovic 1994, 261). In analogy to this, “people in East Serbia believed that the *azdaja* leads clouds with hail (replaced the *ala*)” (Pantelic 1998a, 5). Also, in mythological conceptions of the Balkan Slavs, there are frequent motives of the *azdaja* guarding a water spring or a lake, not allowing anyone to drink from it (Krstic 1984, 24).

<sup>10</sup> When it comes to related mythological conceptions, see firstly: Radenkovic 2001a, 559–560; Pavlovic 1941, 295.

tion of the area as its primary function.<sup>11</sup> It brings fruitful yield, (see 1a, 1b, 2b, 2v, 3g) and protects Zupa from hostile mythical beings (1a),<sup>12</sup> which is why it is a significant feature of the local identity.<sup>13</sup> Furthermore, conceptions about it grow to a sort of a representative and protector of the nation,<sup>14</sup> in analogy to the well-known relations of mythical language which identify Turks as *alas* and Serbs as dragons (see Cajkanovic 1994, 261, 272), which is transferred easily – both in the stories of story-tellers themselves and through an appropriate semantic analysis – to the qualitative essence of the relationship between the *ala of Zeljin* and *ala of Tutin*. In these terms, the conceptions about the *ala of Zeljin* may in many aspects be related to the standard Serb conceptions about dragons as nationally aware beings (compare Petrovic 2000, 354; Cajkanovic 1994, 272). On the other hand, they may be linked to general Slav conceptions which are also based on direct links between dragons and water (compare Gura 2005, 216–219). At the same time, dragons, as well as the *ala of Zeljin*, defend their territories and fight against ill-meaning (complementary) mythical beings, rulers of neighbouring/other regions, who bring bad weather and kill crops (compare, for instance, Petrovic 2000, 361).<sup>15</sup>

Apart from that, Zupa traditions and conceptions about the *ala of Zeljin* (as well as about dragons) include a whole range of versatile motifs and mythical stories with certain cosmogonic elements (compare conceptions 1a, 1a, 3b, 3g, about how certain places were conceived – hills, meadows, rivers, canyons – in Zupa district). For example, the motif of several rivers flowing out (of the water/lake on top of Zeljin/cosmic mountain)<sup>16</sup> which were made from the blood of the *ala of Zeljin* (see 2a, 2b, 2v, 3b, 3g) is in these terms especially illustrative. These motifs are continued with the content presenting mountain Zeljin (at the same time the source of mythically significant river of Rasina; compare Milincic and others) as a sort of a cosmic mountain as the centre of the world (compare Eliade 2003, 87–103; Eliade 1999, 28–63), habitat of a supernatural being of exceptional importance (also compare Cajkanovic 1994, 268). In these terms, we can also interpret other mythical connotations of the *ala of Zeljin*; for instance, according to one of the recorded versions, it is said to have lived in the lake on Mount Zeljin, which was small, albeit very deep”; according to another, “the *ala of Zeljin* lived in a bottomless lake”.

---

<sup>11</sup> According to one folk conception, all bad clouds go down the Ibar and the Morava, because the *ala* does not allow them to pass over Zupa.

<sup>12</sup> Apart from the examples stated in this paper, there are recordings of numerous conceptions in which the *ala of Zeljin* confronts other, hostile beings, such as *ala of Stanisin*.

<sup>13</sup> For example, numerous stories include the *ala of Zeljin* as the symbol of Zupa wine (compare conception 1a), as the most recognizable product/landmark of Zupa.

<sup>14</sup> According to a version, the *ala* brought plentiful crops to Serbia from all other states (which the Romans did not like; which is why they came to kill it).

<sup>15</sup> On the other hand, even when speaking about negative aspects, characteristics of *alas* and dragons frequently overlap. Among others, “a human-devouring dragon is most frequently located in deep still waters (compare: the *azdaja*, *water ox*, *lamia*, *hala*)” (Radenkovic 2001b, 208).

<sup>16</sup> Different variants speak about a different number of rivers, from one to more of them. According to one story, “all three rivers flowing out of the lake in Zeljin – Rasin, Konjska Reka and Predolska – contained blood for three months after the *ala* had died.

Apart from directly commanding the stormy wind, the *ala of Zeljin* is also perceived as the ruler of water, i.e. corresponding wealth (3g)<sup>17</sup> and – similarly to the dragon – overall water asset in the broadest sense (compare Y1).<sup>18</sup> Apart from more recent elements, conceptions on it also contain very archaic content of universal kind<sup>19</sup> (which, certainly, surpass the borders of local geography and emphasize general mythical relations, for instance, *culture/nature* and *own/others*’ (compare Bandić 1997, 193–201), while in Zupa there is a significant number of obviously archaic conceptions about dragons were recorded.<sup>20</sup> On the other hand, certain elements connect the *ala of Zeljin* with the ancient conceptions about the ruler of the atmospheric phenomena (the characteristics of which we may already observe in old proto-civilizations from the Balkans (compare Todorovic 2005, chapter VII: 289–291, 310 etc; Cajkanovic 1994, 262; Todorovic 1997; Todorovic 2004b, 212–215; Todorovic 2004a, 172–174).

In any case, the discussed complex, the fragments and variants of which are presented in this short paper, consists of several semantic strata. The issue of discovery of the *origin* of different content and mythical stories comprising the given mythical complex is especially inspiring. In this sense too, the plentitude of materials collected<sup>21</sup> are quite corresponding for analysis, same as in the context of analyzing the basic mythical *structure* of the given complex, the geographical centre of which is the western part of Zupa. On the other hand, the given mythological framework in some segments overlaps with the complex of traditions on the dragon of Jastrebac,<sup>22</sup> Milos Obilic, Princess Milica, Prince Lazar, and other heroes from the Kosovo battle (compare Markovic 2002, 46), which is rather characteristic of the eastern part of Zupa. This area is also connected to the versatile conceptions on direct origin of Milos Obilic from the area (primarily in Mrmos and Laclesled).<sup>23</sup> It is

---

<sup>17</sup> Similarly to this, according to one story, rams, horses, and oxen were coming out of the lake (while the *ala* was alive).

<sup>18</sup> According to one story, near the village of Budilovina, the *ala* of Zupa came out and caused the water from the lake to flood and destroy the village the inhabitants of which were forced to leave. In another one, the *ala* of Zupa forecasts that there would be much hail the following year, and that many people would be killed by lightning. Apart from this, in a large number of conceptions, there is belief that the *ala* leads storms, hail, pouring rain. About water in archetypal mythical context see Todorovic 2004a, 181–193.

<sup>19</sup> Among others, “our epical poetry has the psychological leitmotif of symbolic killing of the snake” and “this is about the conception well-known in almost all ancient mythologies” (Petrovic 2000, 341). And for mythology and the symbolic swallowing/devouring (see 1b1, 2v, 3b, 3v) also compare Cajkanovic 1994, 258; Prop 1990, 345–346.

<sup>20</sup> For example, the conceptions about the dragons that are at the same time both siblings and sworn enemies (B1) are very archaic (Prop 1990, 336; also see Todorovic 2009, 75–77). Also, the use of number 17 (B2, B3) also points to very archaic beliefs (compare Budimir 1969, 216) etc.

<sup>21</sup> Here we stated but a few illustrative examples. See note 7.

<sup>22</sup> Concrete examples (when it comes to the dragon of Jastrebac) will be treated in a more extensive study. According to S. Petrovic, “Jastrebac is the centre of new Serb mythology” (Petrovic 2000, 351). Also compare Cajkanovic 1994, 271–272.

<sup>23</sup> About mythological content talking about Milos Obilic as a dragon-hero (in Serb folk conceptions), see, for instance in: Petrovic 2000, 354–356, 361–362, 352–353 etc.

the analysis of semantic relations of the two given key mythological complexes of Zupa – as two main symbols and pillars of local identity – which is one of the most important tasks of future research.<sup>24</sup>

## References and sources

- Bandić, Dušan. 1997. *Carstvo zemaljsko i carstvo nebesko*. Beograd: XX vek.
- Bandić, Dušan. 2004. *Narodna religija Srba u 100 pojmova*. Beograd: Nolit.
- Budimir, Milan. 1969. *Sa balkanskih istočnika*. Beograd: Srpska književna zadruga.
- Čajkanović, Veselin. 1994. *Stara srpska religija i mitologija*. Beograd: Grupa izdavača.
- Elijade, Mirča. 1999. *Slike i simboli*. Sremski Karlovci, Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Elijade, Mirča. 2003. *Sveto i profano*. Sremski Karlovci, Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Gura, Aleksandar. 2005. *Simbolika životinja u slovenskoj narodnoj tradiciji*. Beograd: Brimo, Logos, Aleksandrija.
- Kostić, Zdravko. 1994. *Legende vinorodne Župe*. Aleksandrovac: Metalograf.
- Krstić, Branislav. 1984. *Indeks motiva narodnih pesama balkanskih Slovena*. Beograd: SANU – posebna izdanja knj. DLV, Odeljenje jezika i književnosti knj. 36.
- Kulišić Š., Petrović P. Ž., i N. Pantelić. 1998. *Srpski mitološki rečnik*. Beograd: Etnografski institut SANU, Interprint.
- Lutovac, Milisav V. 1980. *Župa Aleksandrovačka – Antropogeografska ispitivanja*. Beograd: Srpski etnografski zbornik 93, Odeljenje društvenih nauka SANU.
- Lutovac, Milisav V. 1976. „Župski Aleksandrovac“. *Glasnik Srpskog geografskog društva*, sveska 56, br. 2, 3–12.
- Marić, Marija. 2006. „Arheološki lokaliteti na teritoriji Župe aleksandrovačke“. *Župski zbornik* 1, 27–44.
- Marković, Miloš. 2002. „Toponimi u Župi vezani za Lazara, Milicu i Miloša“. *Mitološki zbornik* 5, 229–249.
- Miletić, Tomislav. 2004. „Mrmoš selo Miloša Obilića“. Kruševac: Istorijski arhiv – Kruševac.

---

<sup>24</sup> In any case, the collected materials already reaffirm the importance of research conducted in Zupa (in concrete, local sense), as well as the importance of direct ethnological field research (in the broadest sense of the syntagm).



- Milinčić, Miroljub i drugi. 2007. „Opština Aleksandrovac – dominantne naseobinsko-populacione karakteristike“. *Župski zbornik 2*, 45–64.
- Milinčić, Miroljub i Dejan Sandić. 2006. „Opština Aleksandrovac – položaj, osnovna obeležja i odnos prema okruženju“. *Župski zbornik 1*, 9–26.
- Milinčić, Miroljub i drugi. 2010. „Rečna mreža opštine Aleksandrovac“. *Župski zbornik 5*, 17–27.
- Pavlović, Radoslav Lj. 1941. *Podibar i Gokčanica*. Beograd: Srpska kraljevska akademija, Srpski etnografski zbornik knj. LVI, Naselja i poreklo stanovništva knj. 30.
- Pantelić, Nikola. 1998a. „Aždaja“. U *Srpski mitološki rečnik*, urednici Špiro Kulišić, Petar Ž. Petrović, Nikola Pantelić, 5–6. Beograd: Etnografski institut SANU, Interprint.
- Pantelić, Nikola. 1998b. „Zmaj“. U *Srpski mitološki rečnik*, urednici Špiro Kulišić, Petar Ž. Petrović, Nikola Pantelić, 200–203. Beograd: Etnografski institut SANU, Interprint.
- Petrović, Petar Ž. 1998. „Ala“. U *Srpski mitološki rečnik*, urednici Špiro Kulišić, Petar Ž. Petrović, Nikola Pantelić, 6–7. Beograd: Etnografski institut SANU, Interprint.
- Petrović, Sreten. 2000. *Sistem srpske mitologije*. Niš: Prosveta.
- Prop, Vladimir. 1990. *Historijski korijeni bajke*. Svjetlost: Sarajevo.
- Radenković, Ljubinko. 2001a. „Hala“. U *Slovenska mitologija. Enciklopedijski rečnik*, urednici Svetlana M. Tolstoj i Ljubinko Radenković, 559–561. Beograd: Zepter Book World.
- Radenković, Ljubinko. 2001b. „Zmaj“. U *Slovenska mitologija. Enciklopedijski rečnik*, urednici Svetlana M. Tolstoj i Ljubinko Radenković, 206–211. Beograd: Zepter Book World.
- Radenković, Ljubinko. 2001v. „Mitološki gospodari gradonosnih oblaka. Slovenske paralele“. *Zbornik Etnografskog muzeja u Beogradu 1901–2001*, 445–453.
- Stojančević, Vidosava. 1972. „Stanovništvo i običaji kruševačkog kraja u 19. veku“. U *Kruševac kroz vekove*, urednik Adam Stošić, 143–166. Kruševac: Narodni muzej.
- Todorović, Ivica. 1997. „Riba u običajima i verovanjima stanovništva istočne Srbije“. *Etno-kulturološki zbornik III*, 233–238.
- Todorović, Ivica. 2004a. „Fenomenologija vode – opšti mitsko-obredni kontekst“. *Bdenje 7*, 165–195.
- Todorović, Ivica. 2004b. „Prilog rekonstrukciji bazičnog mitološkog koda srpske narodne religije – Mitska bića Tamnave“. *Glasnik Etnografskog instituta SANU LII*, 205–225.

- Todorović, Ivica. 2005. *Ritual uma – značenje i struktura litijskog ophoda*. Beograd: Etnografski institut SANU – posebna izdanja knj. 53.
- Todorović, Ivica. 2009. *Sveta struktura – Traganje za jedinstvenom osnovom kulturnih fenomena*. Beograd: Etnografski institut SANU – posebna izdanja knj. 71.
- Tošić, Gordana i Dejan Bulić. 2006. „Novi prilozi proučavanju manastira Drenča“. *Župski zbornik* 1, 45–64.
- Zečević, Slobodan. 2008. *Srpska etnomitologija*. Beograd: Službeni glasnik.

**Goran Štrkalj**

Department of Chiropractic Macquarie University, Sydney, Australia  
goran.strkalj@mq.edu.au

## **Darwinian Medicine and “Race”: a Note on Education\***

The relevance of the modern evolutionary theory for medical practice and research has been generally acknowledged. It is, however, still debated whether there is enough benefit to be gained from the evolutionary theory to justify its inclusion in the ever expanding medical curriculum. It is argued in this paper that in addition to the numerous benefits already explicated in other works, the inclusion of the evolutionary theory into the medical education offers yet another potential gain for medicine – it provides the key for the understanding of human biological variation and its relevance within the medical discourse.

*Key words:*

evolutionary theory,  
medicine, human  
variation, “race”

### **Introduction**

Following the family tradition a sixteen year old Charles Darwin enrolled as a medical student at the University of Edinburgh in 1825 (Browne, 1995). Darwin’s career in medicine, however, was short lived. Disturbed by some scenes which he witnessed in the operating theaters, he left both Edinburgh and medicine, and was studying in Cambridge to become a pastor already in 1827. Darwin was later, of course, to make a revolution (Ruse, 2009) in biology with his theory of evolution by means of natural selection. This theory made a significant impact not only on biology but also on various other disciplines and even cultural values and society in general (Bowler, 2003).

The early attempts to use Darwinian theory in other sciences usually involved simplifications, often because Darwinism itself was simplified or not com-

---

\* This paper is the result of project *Interdisciplinary Research of Serbian Cultural and Linguistic Heritage; Creation of Multimedial Internet Portal “The Lexicon of Serbian Culture”* (No 47016), granted by the Ministry of Education and Science of the Republic Serbia.

pletely understood. More recent applications, however, are more sophisticated, in line with the modern evolutionary theory. These have already produced many valuable and novel results. The influence of Darwinism is now felt even in social sciences and humanities (Barkow, 2006).

Curiously, one of the last disciplines to endure significant Darwinian input is medicine (Stearns *et al.*, 2010). Although attempts at integrating the two fields has a long history and although some remarkable and valuable research was published as early as the nineteenth century (Zampieri, 2009), it was only in 1991 that psychiatrist Randolph Nesse and evolutionary biologist George Williams explicated the principles of what is now known as Darwinian (evolutionary) medicine (Williams and Nesse, 1991; Nesse and Williams, 1994). Darwinian medicine is not devised as a new branch of medicine but rather “consists of the intersections where evolutionary insights bring something new and useful to the medical profession” (Stearns *et al.*, 2010, 1691).

Following Williams’s and Nesse’s seminal work, the integration of evolutionary biology and medicine has taken long strides forwards, especially in the last two decades. In 2009 two events gave a significant impetus to this process: the publication of recommendations commissioned by the American Association of Medical Colleges and the Howard Hughes, Medical Institute which suggested the inclusion of competency in evolutionary biology in the premedical education; the Arthur M. Sackler Colloquium of the National Academy of Science, USA entitled “Evolution in Health and Medicine” where the latest research in evolutionary medicine was presented, including further recommendations on the incorporation of evolutionary theory in medical curricula. As argued in a paper from the Sackler Colloquium, there is still a need to show the relevance of evolution to medicine and justify its inclusion in the overcrowded and ever expanding medical curriculum (Nesse *et al.* 2010). Consequently, a detailed proposal of pre-medical and medical competencies and learning outcomes was proposed, together with topics on evolutionary theory to be covered in the medical curriculum.

## **Darwinian Medicine and “Race”**

One of the above mentioned topics on evolutionary medicine relates to “genetic differences among human populations and rates of evolutionary change” (Nesse *et al.*, 2010, 1805). This topic provides yet another, somewhat neglected potential benefit of the application of evolutionary theory in medicine – it can help students understand the nature of human biological variation and its relevance to medicine. This seems to be of great importance as one of the most contentious issues in modern medical practice and research is the role of biological variation due to difference in ancestry, which has also, especially in the past, been referred to as “racial”. Indeed, most of the controversies concerning this subject revolve around the concept of race – can humans, based on biologically sound criteria, be classified into races and if they can what, if anything, do these groupings tell us about their susceptibility to certain diseases and response to therapy. This is encapsulated by Bamshad and Olson (2003, 79) in the following three questions: “Can genetic in-

formation be used to distinguish human groups having a common heritage and to assign individuals to particular ones? Do such groups correspond well to predefined descriptions now widely used to specify race? And, more practically, does dividing people by familiar racial definitions or by genetic similarities say anything useful about how members of those groups experience disease or respond to drug treatment?"

The answers to the above questions vary dramatically between medical researchers and the issue of human variation seems to be surrounded by numerous disagreements and misunderstandings. Thus, one of the leading medical journals recently published two papers, back to back in the same issue, which expressed diametrically opposing positions on the topic. While in the first article authors state that "race, at the continental level, has not been shown to provide a useful categorization of genetic information about the response to drugs, diagnosis, or causes of disease" (Cooper *et al.*, 2003, 1168), the authors of the second paper conclude that "there are racial and ethnic differences in the causes, expression, and prevalence of various diseases" (Burchard *et al.*, 2003, 1174).

It could be argued that many of the abovementioned misunderstandings are at least partly attributed to the lack of education on the subject (e.g., Anderson, 2008; Štrkalj and Wilkinson, 2006; Wilkinson *et al.*, 2010). Current medical curricula and textbooks seem to provide little help. Indeed, some recent research suggests that human variation is often not accounted for or is discussed in an outdated manner. This was clearly revealed in a survey of eighteen frequently used anatomy textbooks, written in English (Štrkalj and Solyali, 2010). Only four of these textbooks discuss human variation and do that in a cursory and obsolete manner, while relying on the concept of race. One of textbooks, for example, provides the following simplistic descriptions and explanations: "Racial differences may be seen in the colour of the skin, hair, and eyes, and in the shape and size of the eyes, nose, and lips. Africans and Scandinavians tend to be tall, as a result of long legs, whereas Asians tend to be short, with short legs. The heads of central Europeans and Asians also tend to be round and broad" (Snell 2008, 36).

It has been argued (Braun *et al.* 2007, 1426) that "improved medical training" on human variation and race "can sharpen diagnostic skills". Accordingly, some Medical Schools have already introduced teaching on the topic in their curricula (Anderson, 2008). It could be argued that the main focus in this training should be on the understanding of microevolutionary processes which have produced modern human biodiversity.

The species *Homo sapiens* has resulted from a long and complex process of evolution. According to a model of the evolution of modern humans (Tattersall, 2009), now strongly supported by archaeological, anatomical and genetic data species, our species evolved from a rather small African population which started to disperse to other parts of the world in the relatively recent period between 70.000 and 125,00 years ago. Subsequent to this dispersal, the descendants of this population were to adapt, through the process of natural selection, to life in different environments, diversifying genetically and morphologically as a result. The process of

diversification was further mediated (heightened or lessened) through other evolutionary forces, such as genetic drift, where allele frequencies are changed due to chance alone. As a result, modern humans show considerable biological heterogeneity as a result of their geographic ancestry. This diversity is exceptionally complex, the complexity being further exacerbated by constant migrations of different groups of people which resulted in increased gene flow between different populations.

Dividing into races, however, though perhaps intuitively appealing (Yoon, 2009), does not seem to be applicable to the species *Homo sapiens*. “Human races” into which anthropologists traditionally used to classify humans (Brace, 2005), are not natural biological groups but artificial divisions made according to certain (usually arbitrarily) chosen character or set of characters (Štrkalj, 2006). It also has to be born in mind that if one analyses any two or more of these morphological traits, they often have different patterns of distributions between different human groups (discordant distribution). Furthermore, the incidence of many traits often change gradually across different geographical regions (clinal distribution) making the boundaries between different population fuzzy, rather than well defined.

It is important, however, that some of the traits in which humans vary might be of clinical importance (see Wilkinson *et al.*, 2010). For example, differences in skin pigmentation: people of lighter complexion having stronger predilection for developing skin cancer in the areas of high ultraviolet radiation than people of darker complexion. Understanding the pattern of distribution of skin pigmentation, its nature and origin is crucial in understanding possible clinical implications.

## Conclusions

Insights into the relevant elements of the evolutionary theory, therefore, would make students understand that they need to focus on mechanisms behind the complex patterns of biological variation rather than fruitless attempts at classifying humans into races. Students will, therefore, be able to recognise that while humans do vary biologically due to their ancestry, the race concept is, as recently noted, “both too broad and too narrow” (Feldman *et al.*, 2003, 374) to explain this variation and its medical implications.

The evolutionary theory provides many benefits to medical education – understanding human biological variation is undoubtedly one of them. It would, of course, be too optimistic to expect that teaching evolution to medical students could resolve all the issues relating to human variation in medicine. However, the inclusion of the evolutionary biology into the medical curriculum might be a decisive step in the right direction.

Theodosius Dobzhansky (1973, 125) once noted that “Nothing in biology makes sense except in the light of evolution”. One might add that quite a few things in medicine make sense in the light of evolution. Charles Darwin’s greatest contribution to medicine is, indeed, his theory of evolution.

## References

- Anderson, W. 2008. Teaching 'race' at medical school: social scientists on the margin. *Social Studies of Science*, 38, 785–800.
- Bamshad, M. J. and Olson, S. E. 2003. Does race exist? *Scientific American*, 289, 78–85.
- Barkow, J. (ed.) 2006. *Missing the Revolution: Darwinism for Social Scientists*. New York: Oxford University Press.
- Bowler, J. P. 2003. *Evolution: The History of an Idea*. 3<sup>rd</sup> edition. Berkeley: University of California Press.
- Brace, C. L. 2005. *'Race' is a Four-Letter Word: The Genesis of the Concept*. New York and Oxford: Oxford University Press.
- Braun, L., Fausto-Sterling, A., Fullwiley, D., Hammonds, E. M., Nelson, A., Quivers, W., Reverby, S.M. and Shields, A.E. 2007. Racial categories in medical practice: how useful are they? *PLOS Medicine*, 4, 1423–1428; e271.
- Browne, J. 1995. *Charles Darwin: Voyaging*. New York: Knopf.
- Cooper, R. S., Kaufman, J. S. and Ward, R. 2003. Race and genomics. *New England Journal of Medicine*, 348, 1166–1170.
- Dobzhansky, T. 1973. Nothing in biology makes sense except in the light of evolution. *American Biology Teacher*, 35, 125–129.
- Feldman, M. W., Lewontin, R. C. and King, M. 2003. A genetic melting-pot. *Nature*, 424, 374.
- Nesse, R., Bergstrom, C. T., Ellison P. T., Flier, J. S., Gluckman, P., Govindaraju, D.R., Niethammer D., Omenn, G. S, Perlman R. L., Schwartz, M. D., Thomas, M. G., Stearns, S. C. and Valle, D. 2010. Making evolutionary biology a basic science for medicine. *Proceedings of the National Academy of Sciences USA*, 107(suppl), 1800–1807.
- Nesse, R.M. and Williams, G. C. 1994. *Why We Get Sick: The New Science of Darwinian Medicine*. New York: Vintage.
- Ruse, D. 2009. The Darwinian revolution: rethinking its meaning and significance *Proceedings of the National Academy of Sciences USA*, 106 (suppl.), 10040–10047.
- Snell, R. S. 2008. *Clinical Anatomy by Regions*. 8<sup>th</sup> edition. Philadelphia: Lippincott Williams & Wilkins.
- Stearns, S. C., Nesse, R. M., Govindaraju, D. R. and Ellison, P. T. 2010. Evolutionary perspectives on health and medicine. *Proceedings of the National Academy of Sciences USA*, 107(suppl), 1691–1695.
- Štrkalj, G. 2006. The study of human variation. *Anthropologie*, 44, 123–126.

- Štrkalj, G. and Solyali, V. 2010. Human biological variation in anatomy textbooks: the role of ancestry. *Studies on Ethno-Medicine*, 4, 157–161.
- Štrkalj, G. and Wilkinson, A.T. 2006. “Race” and biomedical research: an educational perspective. *Education for Health*, 19(1), 111–114.
- Tattersall, I. 2009. Human origins: out of Africa. *Proceedings of the National Academy of Sciences USA*, 106, 16018–16021.
- Wilkinson, A. T., Štrkalj, G. and Spoceter, M. 2010. Should human variation be thought to medical students. In: Štrkalj, G. (ed.) *Teaching Human Variation: Issues, Trends and Challenges*. New York: Nova Science Publishers, pp. 115–126.
- Williams, G. C. and Nesse, R.M. 1991. The dawn of Darwinian medicine. *Quarterly Review of Biology*, 66, 1–22.
- Yoon, C. K. 2009. *Naming Nature: The Clash Between Instinct and Science*. New York and London: W.W. Norton.
- Zampieri, F. 2009. Medicine, evolution and natural selection: a historical overview. *Quarterly Review of Biology*, 83, 333–356.



Горан Штркаљ

## Дарвинистичка медицина и “раса”: напомена о образовању

Важност модерне еволуционе теорије за медицинску праксу и истраживања је данас готово опште прихваћена. Још увек се, међутим, расправља да ли еволуциона теорија доноси довољно добитка да би оправдала евентуално укључење у стално растући медицински програм. У неколико недавно објављених радова представља се детаљна структура образовног програма у којем би се релевантни делови еволуционе теорије предавали студентима медицине и сродних дисциплина, као и објашњење како еволуциона теорија доприноси развијању клиничких компетенција. У овом раду се представља још једна, до сада углавном занемарена, потенцијална добит од увођења еволуционе биологије у медицински образовни програм – знање о еволуционим процесима обезбеђује кључ за разумевање људске биолошке варијабилности и њеног значаја у оквиру медицинског дискурса. Биолошка варијабилност се испољава на више нивоа – индивидуалном, полном, старосном и популационом. Сви ови нивои варијабилности су од значаја за људско тело и његово функционисање, у здрављу и болести. Различити ставови према проблемима везаним за варијабилност према популационој припадности и њеном значају за медицину су у последње време изазвали доста котроверзи. Управо ова, популациона варијабилност, се може потпуно разјаснити само у светлу модерне еволуционе теорије. Познавање принципа еволуције наше врсте је први корак у одбацивању застарелих приступа, базираних на појму расе, и корак ка разумевању популационе варијабилности у медицини у свој њеној комплексности.

### *Кључне речи:*

еволуциона теорија, медицине, људска варијабилност, “раса”



## Бранко Ћупурдија

Филозофски факултет, Београд  
branko\_cupurdija@vektor.net

# Миле Недељковић као истраживач друштвених, културних и етничких питања\*

Миле Недељковић је, према досадашњим сазнањима, објавио сто два рада. Они се односе на етнологију, књижевност, фолклористику и новинарство. Посебну пажњу је посветио истраживању Шумадије, традиционалне културе Срба уопште и културе других јужнословенских народа, као и народа и њихових култура широм света. У овом раду је учињен покушај да се сагледају Недељковићеви најважнији етнолошки радови, који се баве друштвеним, културним и етничким питањима. Показало се да се он бави неким од најсложенијих, најосетљивијих и најзначајнијих тема из националне историје и културе – Косовом и Метохијом као колевком српске духовности, исламизацијом на јужнословенским просторима, Шумадијом као пијемонтом обнове српске државности, и немилом судбином Срба Граничара и њиховим изгоном из Хрватске у последњој деценији 20. века. Показало се да аутор има темељно и разуђено дело, смисао за велике синтезе, значајно научно откриће, културу вођења хронике, и једноставност и лепоту казивања, те да као такав припада самом врху савремене српске етнологије.

### *Кључне речи:*

традиционална култура Срба, исламизација, народи света, хроника, велике синтезе, значајно научно откриће

Миле Недељковић је у више од 50 стваралачких година, од 1958. године, када је као гимназијалац у „Гласу Шумадије“ објавио први новинарски прилог, до 2009. године, када се његов живот прерарно угасио, објавио, према до сада познатим подацима, сто два (102) рада. Међу њима има 19 посебних студија, односно књига и публикација. Поред тога, коаутор је у 9

---

\* Овај рад је резултат рада на пројекту *Стратегије идентитета: савремена култура и религиозност*, број 177028, у целости финансираном од Министарства просвете и науке Републике Србије.

зборника и књига. За штампу је приредио две књиге. Објавио је више од 64 научне студије, саопштења, чланака и приказа. Написао је 5 драма и 3 сценарија за документарне филмове и документарно–игране телевизијске серије. Главне области његовог интересовања су следеће: новинарство историографија, етнологија, књижевност и фолклористика. Његову стручну и научну пажњу посебно привлаче његова родна Шумадија, традиционална култура Срба уопште и културе других јужнословенских народа, али и народи и њихове културе широм света.

Већ и из овако сведеног приказа његовог рада види се да је реч о радозналост и страстеном истраживачу. Имајући у виду сву разнородност и сложеност његовог дела, треба очекивати да ће се њиме бавити стручњаци различите научне, књижевне и културне провинијенције, и да ће временом слово о њему постајати све потпуније. У сагласју са тим, у овом раду ће, у мери у којој то прилике дозвољавају, бити учињен покушај да се прикажу Недељковићеви најважнији етнолошки радови, који се баве друштвеним, културним и етничким питањима у историјској перспективи. Кад је о наведеном реч, треба имати у виду више радова.

## 1.

Књига *Срби Граничари* (Недељковић 1994) је, како и сам аутор на њеном почетку истиче, „сведочанство о Србима граничарима, како се иначе називају Срби чији најстарији слој више од миленијума живи у западном делу Југославије, на подручјима која су се 1945. године нашла у оквиру административних граница данашње Републике Хрватске“. У распону од 822. године, од када из Далмације датира први помен српског имена (три деценије пре првог помена хрватског имена, 852. године), па до 1991. године, а тим се временским распонем иначе бави књига, приказани су најважнији документи, догађаји и теме из живота српског народа ове области. Обрађена су следећа поглавља: „Најранији помен Срба“, „Топономастичке потврде“, „Браниоци хришћанства и Европе“, „Очување језика, вере и културе“, „Унијаћење“, „Геноцид“, „Колонизација“ (1945–1948), „Колонизовање Срба из Хрватске у Војводину“, и „Попис 1948. године“. Посебан део књиге чини „Преглед насеља у Републици Хрватској у којима српски народ чини већину на основу пописа становништва од 15. марта 1948. године“, попис „Насеља националних мањина“, Чеха, Словака, Русина, Мађара, Италијана и Немаца. Списак литературе садржи осамнаест добро одабраних јединица, углавном из историографије и демографије.

## 2.

Књигом *Крст и полумесец* (Недељковић 1993) Миле Недељковић „хладне главе“ покушава да изнесе „оне чињенице које ће допринети разумевању данашњег православно-муслиманског сукоба, који се на тлу Босне разбуктао у рат до истребљења“. Другим речима, као што је у уводном делу књиге и рекао, аутор хоће да нас обавести о томе „шта треба знати о муслиманима југословенског порекла и шта они треба да знају о себи“ (Исто

1–2). Да би одговорио на ово питање, он је предузео низ дубинских, историјских и компаративних истраживања. Тако у првом поглављу говори о судару светских религија, у другом – о турским народима, у трећем – о исламу у српским земљама, у четвртном – о сеобама и променама у саставу становништва, посебно од краја 17. до почетка 20. века, у петом – о етничкој посебности муслимана, и у шестом и завршном поглављу – о оновременом судбинском исходишту, односно, о „Могућности разрешења муслиманског питања“. У додатку под називом „Одабрана сведочанства“ дати су инсерти из дела класичних српских етнолога, антропогеографа и историчара о муслиманима: Петра Мркоњића, Јована Цвијића, Владимира Ћоровића, Петра Рађеновића, Јована Ердељановића, Миленка С. Филиповића, Митра С. Влаховића и Милисаву В. Лутовца. И сасвим на крају, књига је обogaћена подсетником о пореклу муслиманских родова, сачињеним на основу појединих монографија из Српског етнографског зборника, пописом мање познатих речи, списком одабране литаратуре и белешком о писцу. Критички сагледавајући утицај политике и религије на живот народа уопште, а посебно на јужнословенском етничком и културном простору, и проучавајући показатеље народности, М. Недељковић је закључио: „Од седам народносних показатеља, пет не дају никакав основ за етничку посебност муслимана југословенског порекла (недељива територија, незасебност привреде, јединствен језик, прожетост културе, исте расне одлике), један је двообличан (свест о припадности се ломи између словенског порекла на једној страни и наводног исламског потирања сваког етничког субјективитета на другој), а само један прави разлику за коју се носиоци раздеобе хватају – разлика на верској основи./По овим признакама највише имају права они етнологи који муслимане југословенског порекла означавају као *етничку групу*, али се, данас и овде, не поставља то питање, већ питање издвајања муслимана као Муслимана, што само на овом поднебљу има привидни етнички карактер, а ван њега се измеће у своју супротност, или у своје право, погубно, лице, тј. наличје. У отуђење, асимилацију и нестанак./Другачије и не може бити кад се *верско* надређује *етничком*.“ (Исто 106, 107). Завршавајући своја истраживања, аутор стаје на становиште да ће на муслиманско питање најбољи одговор дати сами муслимани, јер ће то за њих и за њихове сународнике друге вере „бити судбинско исходиште“ и тренутак искушења пред деобом „која значи чупање у корену“. (Исто 108). Овим редовима, имајући у виду да су писани пре око две деценије (а можда и раније), треба додати да новија схватања идентитета, посебно уобличавана током седмдесетих и осамдесетих година 20. века, за разлику од дотадашњих погледа који су етничке заједнице објашњавали као објективне културне категорије, истичу да етничке заједнице обликују њихови чланови, уз помоћ субјективних осећања о припадности и способности да се путем симбола одреде према другима, што значи да етничке заједнице или нације могу настајати и мимо етничких корена, о чему уосталом сведоче и искуства неких европских и других држава и нација.

### 3.

Књига *Записи о Шумадији* (Недељковић 1996), за коју је предговор написао етнолог, академик Драгослав Антонијевић („Шумадија данас“), има десет основних поглавља. У првом поглављу, у којем се писац држи синтагме Ј. Цвијића о Шумадији, под насловом „Згуснута снага свих српских земаља“, реч је о Шумадинцима, о Србима који су у прошлости „са свих страна“ насељавани у Шумадију, и о „свести о шумадинству“. У другом поглављу, под називом „Трагови далеке прошлости“, писац креће од најстаријих трагова живота на овом подручју, из преисторије, затим тумачи називе старих српских средњовековних гробаља (старо, бело, батаљено, бошњанско, циновско, чивутско, цидовско, латинско, римско, грчко, калуђерско, турско, цинцарско, сватовско, маџарско, душанско гробље итд.), па приказује живот села у средњем веку, и посебно села у турском попису из 1476. године. Посебан део овог, другог поглавља, под насловом „Рудник – Света Гора“, посвећен је манастирима у Рудничкој планини, који су били важна духовна средишта још у време Немањића, а који су свој процват доживели у време деспотовине. О овом „манастирском сазвежђу“ аутор пише: „У најкраћем, по врлети, у гудурама и на обронцима Рудничке планине подигнуто је више од педесет српских манастира, што је више него игде у Српству, на нашим етничким и духовним просторима, а да се налазе на једном месту. Неколико манастирских скупина посеже за атрибутом да су они српске Свете горе (Фрушка гора, Овчар – Каблар и сл.). У том погледу планина Рудник нема премца“. О њиховом значају за духовни идентитет српског народа најречитије говори чињеница да су дванаест пута рушени и паљени – „1409, 1413, 1425, 1427, 1438, 1439, 1459, 1594, 1683, 1788, 1791.“ и 1813. године (Исто 34). Како у предговору књизи истиче Драгослав Антонијевић, у Рудничкој планини данас има пет живих манастира. Миле Недељковић је, идући за архивским изворима и предањима сачуваним у народу, открио и лоцирао више од четрдесет некадашњих манастира, док се три засада не могу идентификовати. Имајући у виду значај овог истраживачког подухвата, у потпуности морамо дати за право Драгославу Антонијевићу када истиче да се у овом истраживању „дошло и до значајног открића, без кога се одиста не би могла ни разумети ни објаснити историјска судбина и улога Шумадије...“ (Исто 10). У трећем поглављу, „Сведочанства географских назвања“, аутор уз помоћ топонимије, других извора и литературе открива прединдоевропски слој, палеомедитерански, грчки, мађарски, оријентални (татарски и турски) и стари словенски слој. У четвртном поглављу, „Оснивачи и обнављачи насеља“, аутор пише о насељавању прилично опустеле Шумадије током тридесетих година 18. века, када почиње пристизати становништво из Старе Рашке, Старог Влаха, Херцеговине, Црне Горе, Метохије, Скадра и Старе Србије, које са собом доноси и јаку слободарску и државотворну идеју, што ће омогућити Шумадији да 1804. године буде спремна за устанак. У петом поглављу, „У чети Коче Капетана“, обрађени су учесници буне из 1788. године, а у шестом поглављу, „Пресудно Карађорђево време“ – досељавање уочи Првог српског устанка и за време Карађорђа, када пристиже највећи број дошљака. У седмом поглављу, „Развејана братства и племена“, аутор казује како су многи

досељеници – Штављани, Кошани, Биорци, Лутовци, Кораћи, Барјактаровићи, Осаћани, Грачани, Бораштице, Козодери, Чампари, Бољарци, Буђевици, Пачаризи, Лекићи и Гуцевићи, и други – у старом крају остављали део својих породица, братстава и племена. У вези са тим, аутор је приметио да су појединачна насељавања и нови физичко-географски услови утицали на промену социјалне организације: „Жупна раздробљеност шумадијског предела и појединачно насељавање нису погодвали очувању и образовању племенског друштва, већ се у Шумадији живот одвијао у оквирима села и кнежина као самоуправних заједница. Међутим, неки знаци племенске припадности су остали до сада“ (Исто 104). У осмом поглављу, „Родословно памћење“, обрађени су родослови Вукићевића – оснивача села Светлића, потомци обор кнеза Мирка из села Шуме, потомци Баја Пивљанина, десет нараштаја Исаковића, Бошковићи из Бошковог збега, Алемпијевићи из Мале Пчелице, и род Жујовића из Јешевца у Грузи. У деветом поглављу, „Значење некојих презимена“, показано је како су настала презимена по занимању, по разним врстама заната, посебно по оним везаним за војну службу и ратовање, по различитим облицима сточарства, по рукотворинама, по женском претку итд. У последњем, десетом поглављу – „Из обичајног права“, приказани су неки обичајно–правни поступци, као што су *свод*, *мртва шиба* и расељавање села, што само потврђује основну мисао писца да је Србија у доба Карађорђа, израстајући у уређену државу, имала упориште у обичајном народном праву (Исто 158).

#### 4.

У књизи *Записи о Шумадији II* (Недељковић 2000), аутор наставља раније започета истраживања ове области, накратко прекинута припремањем за штампу књиге о Косову, о којој ће касније бити речи. Она садржи следећа поглавља: „Шумадија – предео и људи“, „Из прошлих векова“, „Сведочанства географских назвања“, „О постанку неких насеља“, „Порекло становништва“, „Из народне привреде“, „Народно градитељство“, „Јела и пића“, „Ношња“, „Породични живот“, „Религија и митологија“, и „Народно стваралаштво“. Посебно су детаљно истражени топонимија географских назива, порекло становништва и народно стваралаштво. Тако су, на пример, географским називима посвећене 23 расправе. У процесу насељавања становништва из Сјенице у Лепеницу, аутор је уочио шест већих таласа: између две велике сеобе (1690–1736), између друге сеобе и Кочине крајине (1737–1787), између Кочине крајине и Првог устанка (1788–1803), за време Карађорђа (1804–1813), од Другог устанка до Јаворског рата (1815–1874), и од Јаворског рата до краја 19. века (1875–1900), као и то да су се, осим Сјеничана, у Шумадију насељавали Васојевићи, Дробњаци, Бјелопавлићи, Пипери, Осаћани, Црноотравци, Лесковчани и други. У оквиру народног стваралаштва, аутор је обрадио песме, игре, псовке, клетве, пошалице, народне мудрости, и друге сличне теме. У целини посматрана, ова истраживања, у којима се аутор ослања на историјске чињенице, предања, топонимастику и сазнања са терена, наставак су оних која су дата у првој књизи о Шумадији, и са њима чине јединствену и драгоцену целину.

## 5.

Књига *Косово и светски рат* (Недељковић 1999) има седам основних поглавља. Прво поглавље, „Сатница смрти“, садржи детаљну хронику ваздушних напада НАТО алијансе на Југославију, у периоду од 24. марта до 12. маја 1999. године. Хронику прати статистика о ваздушним нападима („сатница смрти“) и регистар места која су бомбардована, са тачним датумима када се бомбардовање догодило („географија страдања“). У даљем тексту дата је хроника митинга подршке српском народу у свету поводом ових немилых догађаја, преглед назива који су се у јавном животу користили за агресора, паролe поводом појединих догађаја, и појава ратних профитера у нас. У следећим поглављима – „На маргини рата“, „Смех и песма против ужаса“, „Новинари – уносан циљ“, „Човечанство са два лица“ и „Чудно и тужно Лето Господње“, дати су коментари многих догађаја из овог периода. Ови коментари, писани једноставним и живим језиком, понекад добијају призивок својеврсног књижевног штива, као на пример у есејима „Два света“ (Исто 149–150) и „Вече и јутро“ (Исто 159–160). У последњем поглављу књиге, „Косово и Метохија као разлог рата“, дат је преглед многих важних тема из историје и културе ове области, почев од династије Немањића до данашњих дана. У том контексту су, поред осталог, обрађени темељи српске духовности, пописи становништва, исељавања српског становништва, исламизација, колонизација између два светска рата, промене које су се догодиле после Другог светског рата, изгон српског становништва, и историјски и геополитички оквири најновијег рата. У овом поглављу, пуном значајних запажања, два момента су можда значајнија од осталих. Једно је тумачење косовског мита. О томе аутор пише: „Косово је српски мит. Ову чињеницу многи упрошћено доводе у везу са Косовским бојем, сматрајући да је косовска погубија 1389. године нарасла у митоманију смрти или како, не разумевајући суштину тога, кажу да су Срби једини народ који слави своје поразе...“/...„Наиме, они који оспоравају косовски мит и његово значење, превиђају да је пре Косовске битке у српској националној свести већ постојало Косово као темељ српске културе и духовности“ (Исто 165). Други важан моменат је уочавање стварних узрока рата, који су „искључиво геополитички“, јер су Косово и Метохија главна раскрсница Балканског полуострва. „Преко косовско-метохијског подручја се секу важни правци завојевачких тежњи, империјалних планова и стратешких опредељења. Правцем запад – исток се једино може провући вековна германска тежња продирања на Исток (*Drang nach Osten*), што се поклапа са тзв. зеленом трансверзалом исламског повезивања Босне и Турске, чиме би се пресекао правац север – југ као природна нит националног и државног јединства Срба у Србији и Црнј Гори...“/...„Све остало је димна завеса ратне пропаганде и провидних изговора за беспримерно насиље, бесомучно убијање недужних и безочну отимачину“ (Исто 233). Књига је писана на основу непосредних опажања на терену, штампе, демографских пописа становништва и литературе, а илустрована је бројним фотографијама ратних страдања становништва и материјалног блага наше земље. Уз то, посебно треба истакнути да је то је једна од првих, иначе малобројних хроника у нашој



етнологији. Само тројица српских етнолога имају данас културу вођења хронике. Зато се, у извесном смислу, може рећи да време вођења хронике и испитивање њених разноликих могућности, па и оних методолошке природе, у нашој етнологији тек долази. Миле Недељковић је један од првих весника тога процеса.

## 6.

У књизи *Лексикон народа света* (Недељковић 2001), коју је аутор писао у распону од двадесет година, написаној на 376 страна великог формата, дат је својеврстан преглед народа света. Писац је, посматрајући људе и земаљски шар као свеколику целину, на прелазу из другог у трећи миленијум, желео да пружи одговор на неколико темељних питања: колико људи има, којим народима и етничким заједницама припадају, која су њихова обележја, на којим просторима живе, којим језицима се служе, и у шта верују. Лексикон има око четири и по хиљаде одредница. Сам аутор је о њему, упоређујући га са сличним делима у свету, написао: „Досад ни у једном лексикону овакве врсте у свету није представљено оволико народа и етничких заједница. У етничке карте овог лексикона је унето око хиљаду и по народа, што такође знатно премашује број народа унетих у карте сличних издања у свету. Уз то, статистички подаци о народима су у лексиконима по правилу застарели (десет, двадесет, а у неким случајевима и више година), док овде, међутим, ти подаци одговарају години у којој се овај лексикон појављује. Зато се може рећи да он, као до сада најпотпунији етнодемографски преглед народа и етничких заједница света, оправдано носи у свом поднаслову дознаку: *човечанство 2000*. Идући трагом тог изазова, опасности су се чиниле мање обесхрабрујуће“ (Исто ХХИХ). Овај „речнички именик народа света“ прате веома богати детаљни прилози, у којима су дати прегледи: „Породице језика“, „Породице, групе и подгрупе језика“, „Становништво света према језичким породицама, групама и подгрупама“, „Важни светски језици“, „Народи по бројности“, и „Становништво света – преглед по државама“. Обогаћен је, као и већина књига овог аутора, народословаром, индексом, одабраном литературом, фотографијама и белешком о писцу. Ово прегледно, корисно и значајно дело, за каквим се у нашој култури одавно осећала потреба, написано је уз употребу библиографских јединица, писаних на српском, руском, чешком, француском, немачком и енглеском језику.

\* \* \*

Као што видимо, Миле Недељковић се у својим научним истраживањима бави неким од најсложенијих, најосетљивијих и најзначајнијих тема из националне историје и културе – Косовом и Метохијом као колевком српске духовности, исламизацијом на нашим просторима, Шумадијом као пијемонтом обнове српске државности, и немилем судбином Срба Граничара и њиховим изгоном из Хрватске у последњој деценији 20. века. Сви ови процеси, ма колико били просторно и временски удаљени, јесу међусобно повезани и чине делове јединствене историје и културе српског народа. Да би се успешно бавио овим темама, аутор је морао да овлада

архивским, лингвистичким, демографским и етнологским изворима, и одговарајућом литературом. Тако су његова истраживања, у основи етнологска, добила потпунији карактер, а уз подршку историје, лингвистике и демографије прерасла су у мултидисциплинарна истраживања. Он својим истраживањима, без обзира на то што је често реч о – у националном и друштвеном погледу – осетљивим темама, увек приступа са намером да установи истину, знајући да она има лековита својства, без обзира на то што понекад може да има опор укус. Али он, осим националних, истражује и опште, светске теме, о чему најбоље сведочи *Лексикон народа света*. Као да је, својим људским и научним снагама, хтео да пригрли читаво човечанство. Једну од особина његовог рада, било да је реч о јужнословенским, југословенским или општим темама, представља критички однос према последицама које дневна политика зна имати на живот народа, које вера може имати у вођењу ратова, и које освајања туђих територија, поробљавање народа и пљачкање њиховог блага остављају у њиховом животу. Осудом оваквих ставова и понашања, његова истраживања добијају крајње људску и хуману димензију. Ако се томе дода да има темељно и разуђено дело, смисао за велике синтезе, значајно научно откриће, културу вођења хронике, и једноставност и лепоту казивања, онда се сразмерно лако може доћи до закључка да он припада самом врху савремене српске етнологије.

## Литература

- Недељковић, Миле. 1993. *Крст и полумесец: најстрашнија српска раздеоба*. Београд: НИП Политика – Бијело Поље: НИП Либертас.
- Недељковић, Миле. 1994. *Срби Граничари*: преглед насеља у Републици Хрватској у којима српски народ чини већину на основу пописа становништва од 15. марта 1948. године. XXII листа (предговор: Радован Самарцић). Друго допуњено издање. Београд.
- Недељковић, Миле. 1996. *Затписи о Шумадији*. Крагујевац: Центар за научна истраживања САНУ и Универзитета у Крагујевцу и Јавно предузеће за радио-телевизијску и новинско-издавачку делатност „Крагујевац“.
- Недељковић, Миле. 1999. *Косово и светски рат: Хроника необјављеног рата*. Београд: Verzalpress.
- Недељковић, Миле. 2000. *Затписи о Шумадији*. Књига 2. Београд: Центар за научна истраживања САНУ и Универзитета у Крагујевцу.
- Недељковић, Миле. 2001. *Лексикон народа света: Човечанство 2000*. Београд: Српска књижевна задруга и Јавно предузеће Службени лист СРЈ.

## Branko Ćupurdija

Faculty of Philosophy, Belgrade, Serbia  
branko\_cupurdija@vektor.net

## Mile Nedeljković as a Social, Cultural and Ethnic Issues Researcher\*

Mile Nedeljković published about a hundred titles in ethnology, literature, folklore studies and journalism, focusing especially on Šumadija, the traditional culture of the Serbian and other South-Slavic peoples, as well as peoples and their cultures worldwide. This contribution makes an attempt to look at his major ethnological works, which address social, cultural and ethnic issues. As it turns out, they deal with some of the most intricate, most sensitive and most important issues of national history and culture, such as Kosovo and Metohija as the cradle of Serbian spirituality, Islamization in the South-Slavic areas, Šumadija as the pivot of Serbia's restored statehood, or the gloomy destiny of the Serbs the Frontiersmen and their expulsion from Croatia in the 1990s. As it also turns out, their author has a fundamental and diverse work, the ability to make sweeping syntheses and significant scholarly discoveries, the culture of chronicle keeping, and the simplicity and beauty of narrative expression, and, as such, he belongs to the very top of contemporary Serbian ethnology

### *Key words:*

traditional Serbian culture, Islamization, peoples of the world, chronicle, sweeping syntheses, important scholarly discovery

For more than fifty productive years, from 1958 when he, a high-school student, published his first newspaper article in *Glas Šumadije* (Voice of Šumadija), until his premature departure in 2009, Mile Nedeljković published a body of work which, counted as accurately as currently possible, numbers 102 titles, of which 19 books and separate studies, as well as nine contributions to edited volumes. Two books appeared under his editorship. He brought out more than 64 scholarly studies, contributions, articles and reviews, and authored five plays and three scripts for do-

---

\* This paper is the result of work on the project: *Strategies of identity: contemporary culture and religiousness*, no. 177028, fully financed by the Serbian Ministry of Education and Science.

cumentary films and documentary feature television series. The main areas of his interest were journalism, historiography, ethnology, literature, and folklore studies, with a focus on his native Šumadija, the traditional culture of the Serbian and other South-Slavic peoples, but also peoples and their cultures worldwide.

Even a brief overview such as this reveals an inquisitive and passionate researcher. Considering the diversity and complexity of his work, it is to be expected that it will be a subject of interest to experts in various areas of scholarship, literature and culture, and that our understanding of it will grow over time. This contribution will, therefore, make an attempt to present his major ethnological works, which address social, cultural and ethnic issues from a historical perspective.

## 1.

According to the author's introductory words, his book *Serbs the Frontiersmen* (Nedeljkoović 1994) is a 'testimony to the Serbian frontier guards, which is a widespread term for the Serbs whose oldest stratum has been living for more than a millennium in the west of Yugoslavia, in the areas incorporated into the present-day Republic of Croatia since 1945'. The book covers a span of time between 822, from which dates the earliest reference to the Serbian name (thirty years before the earliest reference to the Croat name, made in 852) and 1991, and presents the most important documents, events and topics of relevance to the life of the Serbs in those areas. The book is structured into the following chapters: 'The earliest reference to Serbs'; 'Toponomastic evidence'; 'Defenders of Christianity and Europe'; 'Preservation of language, religion and culture'; 'Uniatization'; 'Genocide'; 'Resettlement (1945–48)'; 'Resettlement of Serbs from Croatia to Vojvodina'; and 'The 1948 census'. The book contains an appendix, 'Overview of the settlements in the Republic of Croatia with a Serbian majority according to the census of 15 March 1948', and a list of 'Settlements of the national minorities', Czech, Slovak, Rusyn, Magyar, Italian and German. The selected bibliography contains 18 items, mostly from the area of historiography and demography.

## 2.

*The Cross and the Crescent* is a 'cool-headed' attempt at presenting the 'facts that may help understand the Orthodox-Muslim conflict which has escalated into a war unto extermination' (Nedeljković 1993, 43). In other words, Mile Nedeljković's intention is to inform us of 'what it is that should be known about the Muslims of Yugoslav origin and of what they should know about themselves' (Ibid 1–2), and, in order to do that, he undertakes an in-depth historical and comparative analysis. Thus, the first chapter deals with the clash of world religions, the second with population migration and change, especially from the late 17th to the early 20th century, the fifth with the ethnic distinctiveness of the Muslim population, and the sixth with the 'Possibility of settling the Muslim question'. The appendix titled 'Selected evidence', brings excerpts on Muslims from classical works of Serbian ethnologists, anthro-geographers and historians, Petar Mrkonjić, Jovan Cvijić, Vladimir Ćorović, Petar Radjenović, Jovan Erdeljanović, Milenko S. Filipović, Mitar S. Vlahović and Milisav V. Lutovac. At the end, the book provides a remainder

of the origin of Muslim clans compiled from several monographic editions of the Srpski etnografski zbornik (Serbian Ethnographic Collection), a glossary of less-known words, a bibliography and a note on the author. Critically looking at the influence of politics and religion on the life of people in general, and of those in the South-Slavic ethnic and cultural area in particular, Nedeljković concludes: ‘Of seven ethnic indicators, five give no grounds to infer the ethnic distinctiveness of the Muslims of Yugoslav origin (indivisible territory, dependent economy, shared language, cultural intertwinement, shared racial features), one is dimorphic (a sense of affiliation torn between Slavic origin and the supposed dissolution of all ethnic entities in Islam), and a single one shows a difference, the one straw the proponents of this differentiation grasp at – religious difference [...] In the light of these indicators, those ethnologists get it right more than others who designate the Muslims of Yugoslav origin as an *ethnic group*, but the issue raised here and now is not this, but rather the differentiation of Muslims [by religion] as Muslims [by nationality], which has a seemingly ethnic character only in this part of world, while elsewhere it turns into its opposite [...] Into estrangement, assimilation, and disappearance [...] That is what happens when the *religious* is given precedence over the *ethnic*’ (Ibid 106, 107). Concluding his analysis, the author takes the stance that the Muslim question would best be resolved by the Muslims themselves. That would be a ‘decisive’ moment for them and their fellow countrymen of other religions, a tantalizing moment of facing a division ‘that means uprootedness’. Given that these lines were written some twenty years ago, one should bear in mind that a more recent notion of identity, shaped largely in the 1970s and 1980s – as opposed to the earlier ones postulating ethnic groups as objective cultural categories – sees ethnic communities as being shaped by their members through a subjective sense of belonging and the ability to use symbols to define themselves in relation to others, which is to say that ethnic communities or nations can come into being independently of their ethnic roots, as evidenced by the experience of some European and other states and nations.

### 3.

*Notes on Šumadija* (Nedeljković 1996), with a preface (‘Šumadija Today’) by Dragan Antonijević, an ethnologist and member of the Serbian Academy of Sciences and Arts, are structured into ten chapters. The first, in which the author relies on J. Cvijić for the title, ‘Concentrated strength of all Serbian lands’, deals with the inhabitants of Šumadija, the Serbs who came from ‘all parts’ to settle in Šumadija, and with an ‘awareness of Šumadijaness’. The second chapter, ‘Vestiges of a distant past’, begins from the earliest, prehistoric, evidence of human presence in Šumadija, interprets local names for medieval Serbian cemeteries (old, white, forlorn, Bosniak, giant, Jewish, Latin, Roman, Greek, monastic, Turkish, Tsintsar, Magyar, of Dušan’s times etc.), portrays medieval country life and especially the villages recorded in the Ottoman defter of 1476. A subchapter, ‘Rudnik, a holy mount’, is devoted to the monasteries on Mt Rudnik, important hubs of spirituality as early as Nemanjić times and flourishing under the Despotate of Serbia. On this ‘constellation of monasteries’, the author writes: ‘In brief, on the cliffs and slopes of Mt Rudnik over fifty Serbian monasteries were erected, more than anywhere in

Serbdom, in our ethnic and spiritual space [...] Several clusters of monasteries lay claim to the epithet of a Serbian Holy Mountain (Fruška Gora, Ovčar-Kablar). In that respect, Mt Rudnik has no equal.' What best illustrates their importance for the spiritual identity of the Serbian people is the fact that they were demolished and set on fire as many as twelve times, in '1409, 1413, 1425, 1427, 1438, 1439, 1459, 1594, 1683, 1788, 1791' and 1813 (p. 34). As stressed by D. Antonijević in the preface, today there are five active monasteries on Rudnik. Following the trail left by historical sources and popular tradition, Nedeljković discovered and located more than 40 monasteries, while three remained unidentified. Aware of the importance of this exploratory undertaking, we must subscribe to D. Antonijević's view that Nedeljković's enquiries 'resulted in a major discovery, without which the history and role of Šumadija would have been neither explained nor understood' (Ibid 10). In the third chapter, 'Evidence of geographical names', the author uses toponymic and other sources, and the technical literature, to identify pre-Indo-European, palaeo-Mediterranean, Greek, Magyar, oriental (Tatar and Turkish) and ancient Slav layers. The fourth chapter, 'Founders and restorers of settlements', deals with the repopulation in the 1730s of the largely depopulated Šumadija region by settlers from the historic regions of Stara Raška, Stari Vlah, Hercegovina, Montenegro, Metohija, Skadar and Stara Srbija. Imbued with a strong sense of freedom and statehood, they made it possible for Šumadija to be ready for the war of liberation of 1804. The fifth chapter, 'On Captain Koča's squad', provides information about the participants of the 1788 insurrection, while the sixth, 'Karageorge's decisive times', offers an account of the peak of in-migration on the eve of the First Serbian Insurrection and under Karageorge. The seventh chapter, 'Dispersed clans and tribes', explains how many of the incoming settlers (Štavljeni, Košani, Biorci, Lutovci, Koraći, Barjaktarovići, Osaćani, Gračani, Boroštice, Kozoderi, Čampari, Boljarci, Budjevci, Pačarizi, Lekići, Gudževići etc) left parts of their families, clans and tribes behind. In that connection, the author notes that individual settlement and the changed physico-geographical conditions led to a change in social organization: 'Šumadija's administrative fragmentedness and individual settlement were unpropitious for preservation and formation of a tribal society, and thus life in Šumadija unfolded within villages and *knežinas* [subdivisions comprising 20 to 30 villages] as self-governing communities' (Ibid 104). The eighth chapter, 'Genealogical memory', traces the genealogy of the Vukićevićs – founders of the village of Svetlić, the descendants of the *ober-knez* Mirko of the village of Šuma, the descendants of Bajo Pivljanin, ten generations of the Isakovićs, the Boškovićs of Boškov Zbeg, the Alempijevićs of Mala Pčelica, and the Žujović clan of Ješevac in Gruža. The ninth chapter, 'The meaning of some surnames', traces back the origin of some surnames to different occupations, trades, especially those associated with military service and warfare, various types of animal husbandry, handicrafts, female ancestors etc. The last, tenth, chapter, 'On customary law', presents some customary law practices, such as running the gauntlet or village displacement, as corroboration for the author's main point, that the state-building process in Karageorge's Serbia relied upon customary law (p.p. 158).

**4.**

In Volume II of the *Notes on Šumadija* (Nedeljković 2000) the author resumes his research on the region, briefly interrupted by his work on a book on Kosovo, of which more will be said later. Volume II contains the following chapters: ‘Šumadija – nature and people’; ‘From centuries past’; ‘Evidence of geographical names’; ‘On the origin of some settlements’; ‘The origin of the population’; ‘From the folk economy’; ‘Vernacular architecture’; ‘Food and beverages’; ‘Folk costume’; ‘Family life’; ‘Religion and mythology’; and ‘Folk creations’. However, the author gives his most detailed attention to toponymy, to the origin of the population, and to various areas of folk creativity, devoting, for instance, 23 studies to geographical names. In the process of population migration from Sjenica to Lepenica, the author identifies six prominent migratory movements – between two great migrations (1690–1736); between the second great migration and Koča’s Revolt (1737–87); between Koča’s Revolt and the First Serbian Insurrection (1788–1803); under Karageorge (1804–13); between the Second Insurrection and the so-called Javor War (1815–74); and from the Javor War until the end of the 19th century (1875–1900) – as well as the fact that, apart from the settlers from Sjenica, Šumadija was also populated by members of the Vasojevići, Bjelopavlići and Piperi tribes, as well as by incomers from Osat (Osaćani), Crna Trava (Crnotravci), Leskovac (Leskovčani) etc. As for folk creations, the author looks at folk songs, dances, curses, swearwords, jokes, etc. Based on historiography, popular legend, toponomastics and fieldwork insights, the research results presented in Volume II are a continuation of those presented in the first book on Šumadija and, taken together, constitute a precious and inseparable whole.

**5.**

The book *Kosovo and a World War* (Nedeljković 1999) contains seven chapters. The first, ‘Timetable of death’, provides a detailed chronicle of the NATO bombing campaign against Yugoslavia between 24 March and 12 May 1999, accompanied by statistics for air strikes (‘timetable of death’) and a list of the targets hit by air strikes with their exact dates (‘geography of suffering’). There follow an account of the rallies in support of the Serbian people worldwide, an overview of the designations for the aggressor used in public discourse, the slogans launched on various occasions, and the emerging phenomenon of war profiteering. The chapters ‘On the fringes of war’, ‘Laughing and singing in the face of terror’, ‘Journalists – a lucrative cause’, ‘Double-faced humanity’, and ‘A strange and sad Year of the Lord’, comment on many events that took place at the time. Written in a simple and lively style, the commentaries, notably the essays ‘Two worlds’ (Ibid 149–50) and ‘Morning and evening’ (Ibid 159–60), at times achieve a measure of literary quality. The concluding chapter, ‘Kosovo and Metohija as a cause of war’, gives an overview of many important issues of relevance to the history and culture of the region from the times of the Nemanjićs until the present. In that context, the author discusses, among other things, the foundations of Serbian spiritual culture, population censuses, displacements of the Serbian population, Islamization, interwar resettlement, expulsion of the Serbian population, and the historical and geopolitical

context of the latest war. In this chapter, replete with meaningful observations, two moments are perhaps more important than others. One of them is the author's interpretation of the Kosovo myth: 'Kosovo is a Serbian myth. This fact is simplistically related to the Battle of Kosovo by many, who argue that the bloodshed of 1389 has been turned into a mythomania of death, or claim, failing to grasp the gist of the issue, that the Serbs are the only nation that celebrates its defeats [...] Namely, those who question the Kosovo myth and its significance tend to overlook that Kosovo had existed in Serbian national consciousness as the foundation of Serbian culture and spirituality even before the Battle of Kosovo' (Ibid 165). The other is the identification of the real cause of the war, which is entirely 'geopolitical', Kosovo and Metohija being the main crossroads in the Balkan Peninsula. 'Major directions of territorial aspirations, imperial agendas and strategic plans intersect in Kosovo and Metohija. The centuries-long German disposition to eastward expansion (*Drang nach Osten*), which can only take a west-east direction, coincides with the so-called green, Islamic, transversal aimed at linking Bosnia and Turkey, whereby the north-south direction, a natural thread of national and state union of the Serbs in Serbia and Montenegro, would be severed [...] All the rest is a red herring of war propaganda and blatant excuses for the unparalleled violence, relentless killing of innocent people and outright plunder' (Ibid 233). The book is based on field observation, media coverage, demographic data and the technical literature, and brings plentiful photographic material documenting the human suffering and material damage inflicted by the war. It should be noted that this is one of the few chronicles ever kept within our ethnology. It seems, therefore, that the period covered by it and the analysis of its diverse potentials, methodological included, are yet to become a subject of ethnological interest. Mile Nedeljković was one of the harbingers of the process.

## 6.

*A Lexicon of the Peoples of the World* (Nedeljković 2001), written over a period of twenty years and published on 376 large-format pages, offers an overview of the world population. Looking at the people of the entire terrene globe at the turn of the second and third millennia as a whole, he sought to give an answer to a few basic questions, such as how many people there are on earth, which nations and ethnic communities they belong to, what their traits are, where they live, what languages they use, and what they believe in. The *Lexicon* contains about 4500 entries. Comparing it with similar books worldwide, the author wrote: 'So far no lexicon in the world has presented this many peoples and ethnic communities. The ethnic maps in this lexicon plot about one thousand and five hundred peoples, considerably more than the number of peoples plotted on the maps in similar publications in the world. Moreover, statistical data in such lexicons as a rule are obsolete (ten, twenty, even more years in some cases), whereas the data presented inhere correspond to the year of publication. It may be said, therefore, that this lexicon, being the most complete ethno-demographic overview of the world's peoples and ethnic communities, is justly subtitled 'Humanity in 2000'. Once the challenge was accepted, the dangers seemed less discouraging' (Ibid xxix). This 'dictionary collection of the peoples of the world' contains rich and detailed contributions: 'Language



families'; 'Language families, groups and subgroups'; 'World population by language families, groups and subgroups'; 'Major world languages'; 'Peoples by size'; and 'World population by countries'. As most of this author's books, this one too is furnished with an index, a list of selected literature, photographs and a note on the author. A practical, easy-to-use, and important book, long-needed in our culture, the *Lexicon* was written with the aid of a bibliography in Serbian, Russian, Czech, French, German and English.

\* \* \*

As we have seen, Mile Nedeljković's scholarly work addresses some of the most intricate, most sensitive and most important issues of national history and culture –Kosovo and Metohija as the cradle of Serbian spirituality, Islamization in this part of the world, Šumadija as the pivot of Serbia's restored statehood, the gloomy destiny of the Serbs the Frontiersmen and their expulsion from Croatia in the 1990s. All these processes, however remote from one another in space and time, are inter-related and form part of the history and culture of the Serbian people as a whole. To be able to address these topics successfully, Nedeljković had to master the archival, linguistic, demographic and ethnological sources and the relevant literature, which made his basically ethnological research more comprehensive, and with the inclusion of historiography, linguistics and demography, helped it grow into a multidisciplinary research. Even though he often dealt with nationally and socially sensitive subjects, his motivation was always to establish the truth, as he was aware of its healing power even if it tasted bitter. Apart from nationally relevant topics, however, he dealt with those universal and global as well, as best evidenced by his *Lexicon of the Peoples of the World*. As if he had wished to embrace all of humanity with his human and scholarly effort. One of the characteristics of his work, whether tackling South-Slavic, Yugoslav or universal themes, is a critical attitude towards the possible effects of changing political agendas on human lives, the role of religion in warfare, and the impact of territorial conquests, subjugation of nations and plundering of their resources on their lives. His condemnation of such attitudes and behaviours lends an utterly human and humane dimension to his work. If one adds that this work is fundamental and diverse, that its author had the ability to make sweeping syntheses and significant scholarly discoveries, the culture of chronicle keeping, and the simplicity and beauty of narrative expression, it would not be far-fetched to say that he belongs to the very top of contemporary Serbian ethnology.

## References

- Nedeljković, Mile. 1993. *Krst i polumesec: najstrašnija srpska razdeoba*. Beograd: NIP Politika – Bijelo Polje: NIP Libertas.
- Nedeljković, Mile. 1994. *Srbi Graničari: pregled naselja u Republici Hrvatskoj u kojima srpski narod čini većinu na osnovu popisa stanovništva od 15. marta 1948. godine*. 2nd enlarged edition, prefaced by Radovan Samardžić, Belgrade: Novi dani.

- Nedeljković, Mile. 1996. *Zapisi o Šumadiji*. Kragujevac: Centar za naučna istraživanja SANU i Univerziteta u Kragujevcu i Javno preduzeće za radio-televizijsku i novinsko-izdavačku delatnost “Kragujevac”.
- Nedeljković, Mile. 1999. *Kosovo i svetski rat: Hronika neobjavljenog rata*. Beograd: Verzalpress.
- Nedeljković, Mile. 2000. *Zapisi o Šumadiji*. Knjiga 2. Beograd: Centar za naučna istraživanja SANU i Univerziteta u Kragujevcu.
- Nedeljković, Mile. 2001. *Leksikon naroda sveta: Čovečanstvo 2000*. Beograd: Srpska književna zadruga i Javno preduzeće Službeni list SRJ.

## Хроника Cronicle

### Хроника научног скупа Етнолошко-антрополошког друштва Србије, Гуча 1–2. октобар 2010.

Етнолошко-антрополошко друштво Србије је у октобру 2010. године организовало научни скуп: „Улога етнолошких и антрополошких истраживања у процесу (де)конструисања културних идентитета. Културно наслеђе између локалних пракси и глобалних токова“. На скупу је учествовало 16 излагача из редова научних, музејских и културних радника, а посебну занимљивост представља чињеница да је међу њима била свега половина етнолог/антрополога. Ово сведочи о најмање две ствари – о вишеслојности и обухватности феномена културног наслеђа, као и о нужности његовог интердисциплинарног истраживања.

Рад скупа се одвијао у оквиру три секције. Учесници прве секције: „Садржаји и концепти културног наслеђа. Очување и унапређење: да ли културно наслеђе припада само прошлости?“, посветили су своја излагања начелним проблемима дефинисања садржаја културног наслеђа и његове презентације. Терминолошко одређење и дистинкција између појмова *наслеђе* и *баштина*, у оквиру савремених теорија и пракси које се баве чувањем, проучавањем и употребом сведочанстава прошлости, представљали су тако фокус излагања Милана Попадића, докторанта у Центру за музеологију и херитологију при Филозофском факултету у Београду. Општи проблеми презентације материјалног

културног наслеђа, његова идеологизација и инструментализација, те дometи алтернативних музејских концепција, били су теме излагања Марка Стојановића (Етнографски музеј, Београд) и Николе Крстовића (Музеј на отвореном „Старо село“, Сирогојно). О новим могућностима тумачења и дефиниције музеја говорио је и Владимир Божиновић (Музеј примењене уметности, Београд), отварајући питање сајбер простора као простора презентације нематеријалних музеалија. Нематеријално културно наслеђе било је и тема излагања Дајане Ђедовић (Центар за културу Вук Караџић, Лозница), а опит ове ауторке почивао је на дугогодишњем проучавању различитих идеолошких и политичких обликовања мани-фестације Вуков сабор и идентитета Тршића, као родног места Вука Караџића. Излагање Марије Илић (Балканолошки институт САНУ) било је посвећено методолошким проблемима етнолингвистичких интервјуа и *идеологији носталгије* која се у њима јавља, вршећи директан утицај на одговоре испитаника. О туризму, као фактору промене обликовања и интерпретације културног наслеђа, било је говора у излагању Маје Тодоровић (Завод за проучавање културног развитка, Београд).

Друга секција, под називом: „Материјално и нематеријално културно наслеђе: локалне традиције у процесу дуготрајне транзиције“, показала се као

доминантно етнолошко-антрополошка платформа. У оквиру ње, присутни су могли пратити излагање Петка Христова (Институт за етнологију и фолклористику са Етнографским музејем Бугарске академије наука) посвећено процесу „повратка религиозности“ и утицају овог процеса на формирање нових локалних идентитета у Бугарској, Србији и Македонији. Савремене промене обичајног живота локалних средина, те креирање нових обичаја и веровања, биле су теме излагања Гордане Пајић (Народни музеј, Ваљево) и Снежане Шапоњић-Ашанин (Народни музеј, Чачак). О могућностима употребе *традиционалног* наслеђа у креирању савременог тржишта и брендирању „традиционалних“ производа било је речи у излагању Снежане Томић (Музеј на отвореном „Старо село“, Сирогојно). Са локалним археолошким налазиштима Драгачева присутне је упознала Катарина Дмитровић, указујући у свом излагању на значај најстаријих хронолошких слојева за формирање корпуса релевантних материјалних чињеница, везаних за културно наслеђе одређене области.

Назив треће секције: *„Други и другост* у култури: домети етнолошких и антрополошких проучавања“ био је изазов како за филозофско-антрополошке тако и за етнолошко-антрополошке расправе. У оквиру ове секције присутни су могли да прате презентацију Јадранке Божић (Народна биб-

лиотека Србије, Београд), путем које је изложен аналитички преглед модерних филозофских концепција *другости*. Излагање Ивелине Ефтимове (Универзитет *Епископ Константин Преславски*, Шумен, Бугарска) било је посвећено актуелној ситуацији суживота једне бугарске породице и њених турских комшија у селу Тусковица, у Бугарској, док је теренско искуство проучавања функционисања мреже институционалних и оперативних друштвених односа у селима чачанске општине изложио Андре Тиeman (Andre Thiemann, Max Planck Institute for Social Anthropology, Halle, Germany). Скуп је завршен експлицитним искораком у постмодерне просторе друштвене интеракције, о којима је говорила Љиљана Гавриловић (Етнографски институт САНУ), потврђујући раније поменути тезу Владимира Божиновића о виртуелном простору као новој могућности обликовања и презентације различитих врста културног наслеђа.

Жива дискусија коју је иницирало готово свако излагање на овом скупу сведочи о инспиративности главне теме којој је скуп био посвећен, као и о потреби интензивирања сарадње између различитих институција и стручњака из различитих области. Само тако би пројекат очувања, али и препознавања културне баштине могао да одговори на задатке Декларације о њеној заштити, чији је потписник Република Србија.

Александра Павићевић

## Научна критика и полемика Discussion and Polemics

### Употреба појма „култура“ у студијама савремене српске културне политике

Др Весна Ђукић, *Држава и култура: студије савремене културне политике*, Институт за позориште, филм, радио и телевизију, Факултет драмских уметности, Београд 2010.

Научна монографија *Држава и култура: студије савремене културне политике*, др Весне Ђукић, редовне професорке Факултета драмских уметности Универзитета уметности у Београду, настала је у оквиру научно – истраживачког пројекта „Функција уметности и медија у европским интеграцијама: Србија 2000 – 2010“. Овај пројекат је финансиран од стране Министарства науке и технолошког развоја Републике Србије, и реализован је при Институту за позориште, филм, радио и телевизију Факултета драмских уметности, који је уједно и издавач монографије.

У најкраћим цртама, ова монографија представља прегледну студију теорија, објављених научних радова и истраживања из области културних политика. Сама књига подељена је на пет делова или тематских целина. У првом делу, насловљеном „Теорија културне политике“, ауторка дефинише основне појмове у науци о културним политикама, пружа увид у комплексне међуодносе три сродна поља: науке о културним политикама, науке о менаџменту у култури и науке о практичној политици (*public policy*), те нуди преглед различитих теоријских модела и инструмената културне политике. Други део носи назив „Историј-

ске фазе и ефекти културног развоја“. У овом делу ауторка, ослањајући се на историјске изворе и савремене студије, мапира трансформације у односу државе (односно држава) према култури и уметности од периода краљевине, преко социјалистичке Југославије, закључно са 2000. годином. Трећи део, „Иновативни инструменти и стратегије“, је можда и срж књиге, будући да је сврха културних политика, између осталог, да решавају конкретне проблеме са којима се друштво суочава у домену уређења културних и уметничких делатности. С тим у вези, у овом одељку др Ђукић говори о различитим новим стратегијама и приступима креирању културних политика, дилемама са којима се културне политике суочавају у светлу глобализације и комерцијализације културе, с једне стране, и дилемама у вези са улогом државе у финансирању институција културе, с друге стране. Посебно значајним ми се чини ауторкин критички осврт на комодитизацију културе и тенденцију да се установе културе (др Ђукић акценат ставља на позоришта) реструктурирају и прелазе на тржишни модел рада, који подразумева понуду и потражњу са акцентом на остваривању профита, модел који културу, односно културна добра,

пласира као ‘робу’. Ово ми се учинило нарочито значајним првенствено зато што се ради о тренду који је уочљив и у другим ресорима, а посебно проблематичан у домену високог образовања. У том смислу, увиди које др Ђукић пружа у начине на које културне политике „излазе на крај“ са оваквим проблемима могу бити корисни и инспиративни за креаторе образовних и других практичних политика. Четврти део студије, „Развојне могућности савремене културне политике у Србији“, директно се ослања на њен трећи део, и представља преглед ‘стања на терену’ с једне стране, и низ конкретних сугестија за осавремењавање и унапређење културних политика у данашњој Србији, с друге стране. У контексту тога, ауторка ставља посебан акценат на важност доношења стратегије дугорочног развоја културе, јер да би учинак био мерљив и циљеви постигнути, они најпре морају бити постављени. Шире посматрано, стратегија дугорочног развоја јесте нека врста кичме културних политика (у) будућности, и може се закључити да представља најбољи (ако не и једини) начин за увођење реда у стање на терену. У петом и последњем делу монографије, насловљеном „Методологија писања препорука за културну политику“, ауторка даје практично упутство за писање препорука за културну политику. Сматрам да укључивање овог упутства (а оно је упутство у базичном, техничком смислу, будући да садржи списак одељака које предлози треба да садрже, заједно са детаљним упутствима у вези са тим шта у ком одељку треба да стоји) у оквире монографије представља одличну идеју, будући да читаоцима пружа, с једне стране оруђе за структурирање идеја, а с друге стране јасан увид у то како такав документ треба да изгледа, што је од непроцењиве важности за људе који тек започињу рад у дисциплини.

Наизглед безазлена, техничка ствар овог типа (аналогија овом упутству би у нашој и сродним дисциплинама било упутство за писање научног рада) заправо је круцијална. Јасно и концизно написано, ово упутство ће засигурно бити један од оних текстова којима ће се студенти (али и оформљени професионалци) враћати изнова и изнова, као подсетнику при писању својих радова.<sup>1</sup>

Оно што ми се у студији *Држава и култура: студије савремене културне политике* учинило, ако не баш проблематичним, онда барем недореченим, јесте концептуализација ‘културе’. Свакако, ово засигурно има везе са мојим антрополошким образовањем и

---

<sup>1</sup> Не могу а да овде не изнесем озбиљну замерку стручне природе у вези са представљеном књигом. Научне публикације морају тежити високим професионалним стандардима у свему, па и у (ако не и првенствено у) језику којим су писане. У том смислу, посао је лектора да исправи све оне ситне и крупне пропусте који се поткраду аутору или ауторки, како текст не би деловао неписмено. На пример, у тексту су називи свих занимања у мушком роду, што не би било (толико) проблематично да и сасвим уобичајене формулације типа „државе потписнице Конвенције...“ нису преиначене у „државе потписници Конвенције“, те да, из неког необичног разлога у тексту постоји анимозитет према множини, те се тако ‘студије културе’ јављају као ‘студија културе’, ‘удружење преводилаца’ као ‘удружење преводиоца’, и што ме је лично особито погодило, ‘Српска академија наука и уметности’ као ‘Српска академија науке и уметности’. Сем тога, кроз цео текст се спорадично јавља формулација ‘нешто је везано за нешто друго’, осим када говоримо о физичком везивању ствари ка напом или каквим другим средством, исправна формулација је ‘нешто је у вези са нечим другим’. У том смислу, надам се да ће моје примедбе бити узете у обзир приликом припреме евентуалних реиздања студије.

начинима на које се о концепту културе преговара унутар дисциплине, али свеједно мислим да је критика валидна. Наиме, једна од првих ствари које као антрополози и антрополошкиње научимо на факултету јесте да, у антрополошком контексту, ‘култура’ не значи исто што и у свакодневном говору – дакле не односи се (само) на одласке у позориште, оперу, музеје и друге установе културе, а важан део иницијалног ‘индивидуалног антрополошког преокрета’ кад је у питању промишљање ‘културе’ јесте, условно речено, инхибирање појављивања слике Мона Лизе или Микеланђеловог Давида (или чега већ) у глави при помену речи ‘култура’. Укратко, као антрополози и антрополошкиње, ми под ‘културом’ не подразумевамо западну, елитну културу. У том смислу, могло би се рећи да се студија др Ђукић бави ‘културом’ у оном значењу које су антрополози научени да потисну. С те стране, у самој студији, култура је донекле концептуализована као национална и јединствена, она увек има позитиван предзнак и имплицитно се схвата као оплемењујућа твар, која се из виших класа „прелива“ наниже и надахњује и побољшава животе свих који са њом долазе у додир. У том контексту, култура се готово сасвим поистовећује са (високом) уметношћу. Оваква врста апстракције је сасвим логична, и, заправо, концептуализација културе као (с)твари има смисла у контексту бављења практичним јавним политикама – дисциплине које су усмерене на решавање конкретних проблема не могу себи да дозволе луксуз дубинских филозофских преиспитивања апстрактних концепата попут ‘културе’. Међутим, студија др Ђукић се, такође, дотиче народне баштине и традиције, где притом традицију концептуализује као непроменљиву народну твар која путује кроз време и успут се на неки

начин расипа, те ју је потребно очувати, а осим тога је схваћена и као мање или више природјена неком народу. Насупрот оваквом схватању, антрополошка и новија литература из других друштвених наука традицију посматра као процес и као конструкт који не може постојати без модерности. Но, и ово је препрека која се да пренебрегнути – опет, културне политике имају задатак да се баве јасним, видљивим и опипљивим стварима и проблемима, те претпостављам да је и ‘баштина’ односно ‘традиција’ узета као нека врста кишобран термина за различите облике, условно речено, материјалних еманација народне креативности, којима треба на неки начин управљати и у чије одржавање и промоцију, заправо, треба инвестирати време и новац. Ова два начина концептуализације културе у Србији – као високе с једне стране и као народне с друге стране – могу без проблема коегзистирати, и и једно и друго могу бити ‘култура’, односно могу припадати ресору министарства културе. Оно, међутим, где мислим да ауторка остаје недоречена, поглавито због природе методолошког апарата којим располаже наука о практичним јавним политикама, јесте питање где је разлика између ‘културе’ и ‘не-културе’. Наиме, на више места у студији се инсистира на јединствениости и неповљивости уметничких дела високе (монетарне) вредности тј. високе културе, спрам генеричких (јефтиних) производа масовне културе, с тим да се продаја меморалија и репродукција уметничких дела не схвата као ‘омасовљење’ уметности, нити се, с друге стране, уводи јасан критеријум (осим цене) према коме ће се производи масовне културе разликовати од производа ‘праве’ културе (која је, по себи, недефинисан магловит појам), као ни критеријум према коме ће се производи масовне

културе разликовати међусобно. Негативан (не-културан) предзнак који се придаје тржишту и глобализацији насупрот националној елитној или националној традиционалној култури или уживању у културној баштини човечанства, служи да опцрта границе око некаквих прилично дубиозних категорија које се, опет, представљају као апсолутне. Једноставно речено, имплицитна дефиниција културе која произлази из српске културне политике не обухвата, на пример, рокенрол. Потребно је да UNESCO нешто прогласи универзалном културном баштином човечанства, да би било 'културно' у томе уживати, ако не долази са домаћег терена. А ако долази, мора бити или елитно-уметничко, или бар делимично традиционално да би било 'културно', односно да би могло бити у надлежности ресорног министарства, и да би могло бити предмет полемике у оквиру културних политика. У овоме, између осталог, лежи важност ове књиге за антрополошку публику.

Идеје о култури, односно о томе шта се сматра културом у колоквијалном, али и, у недостатку бољег термина, 'административном' смислу нису нешто што претходи јавном и политичком дискурсу у вези са тим шта означава реч култура, оне су последица. Студија др Ђукић може стога бити вишеструко значајна. Различита схватања културе и различите конотације и социјална значења која та схватања носе, антрополозима и другим друштвеним научницима могу указати на различите појаве или односе у неком друштву и могу бити изванредна грађа за даљу анализу. Упознавање са механизмима доношења културних (а и других јавних) политика је

стога вредна методолошка обука. У неком смислу, антрополози као аналитичари друштва и јавних политика насупрот менаџерима, политичарима и другим креаторима јавних политика, могу знања из ове области применити на разумевање међуодноса између државе и културе, али не на практичном, финансијско-организационом плану, већ на једном другачијем нивоу. Посматрајући, на пример то ко су актери и креатори јавних политика и са којих друштвених позиција иступају, те које се јавне практичне политике усвајају и спроводе, антрополози могу стећи увид у различите ствари – од питања конструкције и *преговарања* колективних идентитета до принципа расподеле моћи и престижа у управљачким телима различитих организација.

На другом нивоу, као што је раније већ поменуто, студија др Ђукић може бити интересантна студентима, истраживачима и другим професионалцима из области друштвених и хуманистичких наука, који су заинтересовани за питања јавних политика уопште, а њени увиди у однос државе према култури могу бити изузетно корисни у промишљању односа државе према различитим другим ресорима, нарочито високом образовању. И коначно, ову студију бих препоручила свим професионалцима у култури, музеолозима, археолозима и другим припадницима сродних друштвених и хуманистичких дисциплина чија струка на овај или онај начин потпада под надлежност Министарства културе, јер се ради о врло информативном и корисном штиву које нуди обиље идеја за нове приступе решавању неких старих проблема.

Соња Жакула



## Смрт, сузе, смех и моћ

Приказ књиге: Lada Stevanović, *Laughing at the funeral: Gender and Anthropology in the Greek Funerary Rites*, Посебна издања Етнографског института САНУ 69, Београд 2009.

Може се рећи да закупљеност антрополога ритуалом делује скоро подједнако мистично као и ритуал сам. Покушај да се разуме и објасни ритуално понашање често произлази из потребе да се дешифрују сопствени културни, интелектуални, емотивни и спознајни кодови, те да се у ритуалу пронађу одговори на универзална питања људског/сопственог бивствовања. Може се, такође, скоро без резерве рећи да је извориште сваког ритуала чињеница смрти, која је на различите начине присутна у сваком сегменту људског живота. Било да је реч о обичајима који прате календарску годину или о онима који припадају животном циклусу појединца, било да се ради о традиционалним или о модерним светковинама, у структуру њихових ритуала је уграђена реторика односа живота и смрти, као и свих других амбиваленција и мултиваленција које из овог односа произилазе. Уосталом, и чувени француски танатолози, као што су Луј Венсан Тома (Luis, Vincent Thomas) Филип Аријес (Philippe Aries) и Едгар Морен (Edgar Morin) писали су о смрти као изворишту целокупне људске културе, чији симболички системи често почивају на потреби савладавања, суочавања или избегавања чињенице сопственог ограниченог трајања у несагледиво дугој линији историјског и метаисторијског времена.

Студија *Laughing at the funeral: Gender and Anthropology in the Greek Funerary Rites* (Смејање на сахрани: Род и антропологија у грчким погребним ритуалима) ауторке Ладе Сте-

вановић својом комплексношћу упућује управо на горе изнете чињенице: темељно бављење темом смрти истовремено захтева вишедимензионални истраживачки подухват и компактност проживљеног емотивног и интелектуалног, личног и професионалног истраживачког искуства. Комбинујући класично филолошко и антрополошко образовање, познавање и умешно баратање богатом интердисциплинарном библиографијом, те своја ранија етнолошко-антрополошка истраживања, Лада Стевановић је поментуом студијом закорачила у дубоко море уједно универзалних и специфичних симболичких структура покушавајући да их протумачи, систематизује и представи читалачкој публици.

Прво питање које Стевановићева поставља јесте питање историјског развоја форми и значења погребног ритуала. Полазећи од времена антике, ауторка теоријско-методолошке оквире свог истраживања везује за истраживаче и ауторе Француске антрополошке школе Антике, развијене у Центру Луи Жерне (Centre Louis Gernet) у Паризу. Основни концепти најзначајнијих имена ове школе, међу којима су Жан Пјер Вернан (Jean-Pierre Vernant), Никол Лоро (Nicole Loraux) и Пјер Видал Накует (Pierre Vidal Naquet) постају тако окосница студије *Смејање на сахрани*. Ипак, примарни утицај на ауторку остварују теорије Олге Фрајнденберг (Olga Freudentberg), руске научнице чији је рад чак пола века претходило раду Француске антрополошке школе антике. Прихватајући схватања Фрајнденбергове о нужности

читања друштава и култура са аспекта њих самих, Лада Стевановић на себе преузима задатак не много лакши од оног који је себи поставила Олга Фрајнденберг. Њена теорија о процесима ране људске когниције, односно, когниције у раним људским друштвима, представља путоказ који нашу ауторку одводи на сâмо претпостављено извориште целокупне људске културе, у преисторијски период – период неподељености субјекта и објекта, простора и времена, живота и смрти. Трагове овако перципираног космоса Стевановићева прати кроз различите историјске форме погребног ритуала, у оквиру којих они задржавају и преносе поруку тог јединственог и неодојивог прауниверзума људске душе. За тај концепт јединства она везује и основну тему своје студије – појаву смеха у погребном ритуалу.

Иако садржајно делује веома хетерогено, кроз материјал изнет у овој студији може се повући једна основна црта која ово узбудљиво истраживачко и читалачко путовање дели на две повремено испреплетане, а поверемено сасвим независне стазе. Тако, са једне стране, наилазимо на појам друштвене моћи која се рефлектује кроз антички погребни ритуал и око кога се формира корпус тема чијом анализом ауторка настоји да осветли проблеме идеолошке манипулације смрћу. У овим оквирима, као примарну треба издвојити тему улоге жена у погребним ритуалима. Наиме, познато је да у традиционалним срединама домен ритуалног делања, а посебно оног везаног за смрт, припада женама. Од бриге око покојниковог тела и организовања бдења, преко активног учешћа у његовом испраћају, до трајног и периодичног одржавања ритуалног контакта са преминулим члановима заједнице – жене се појављују као главне учеснице, тумачи и креатори

смисаоног односа између различитих сфера реалности. Ова њихова улога нарочито долази до изражаја у обичају јавног тужења, који изводи жене из њихове уобичајене друштвене анонимности и даје им прилику за отворено изражавање емоција и мишљења и о покојнику и о његовом друштвеном окружењу. Осим тога, нарицање се јавља и као незаменљиви облик колективне катарзе, који чланове заједнице директно суочава са чињеницом смрти, *допуштајући* им отворено емотивно пражњење. Страх од (не)контролисаног излива емоција, а још више бојазан од отворене друштвене критике и њених последица, довели су до низа покушаја да се законима ограниче учешће жена у погребном ритуалу, а сам ритуал преобликује. Посебна заинтересованост Ладе Стевановић за овај сегмент погребног ритуала постаје још јаснија када се има у виду постојаност ритуалних форми, те чињеница да су управо посмртни обичаји претрпели најмање промена од антике па до данашњих дана.

У корпус тема које се односе на анализу посмртних ритуала као потенцијалног поља идеолошког деловања свакако спадају и оне у вези са различитим примерима *превођења* смрти из једног вредносног система у други. Наиме, ауторка показује како се између концепета смрти као језиве и трагичне људске судбине и концепта смрти као *божанствене* херојске жртве за отаџбину, налази увек специфичан историјско-политички контекст и, што је још занимљивије, непрестано *надметање* између женског и мушког одношења према смрти. Наиме, док жене туже, мушкарци су позвани да држе посмртне говоре, при чему је основна разлика између ове две усмене форме, како износи Стевановићева: „Начин приступања истини – оно што говор покушава да сакрије и узвелича,

тужбалица открива директно и несакривено, суочавајући друштво са болом и ненадокнадивим губитком“. Подробна анализа извора који упућују на развој концепта херојске смрти у антици, Ладу Стевановић одводи до савремених ратних дешавања на подручју Балкана, у којима је манипулација смрћу и мртвима била значајан стратешко-политички адут.

Једно од битнијих питања пред којим се налази читалац ових врских анализа и које и ауторка сама поставља јесте питање до које мере су егзистенцијална и метафизичка питања креирана од стране носилаца различитих идеологија (државе, цркве), а колико она представљају спонтане одговоре који проистичу из свакодневног живота друштва и његових чланова? Мислим да се одговор налази негде на средини између ове две крајности и да се у покушају деконструисања различитих идеологија мора узети у обзир да оне своју успешност дугују управо чињеници да почивају на архетипским обрасцима мишљења, чије обресе још увек налазимо у митовима и ритуалима.

Са друге стране поменуте средишње тематске линије наилазимо и на другу кључну тему студије *Смејање на сахрани*. То је управо тема садржана у наслову, тема која доводи у везу категорије које су за савремено схватање смрти потпуно неспојиве, наиме – смех и погребни ритуал. Појаву смеха у погребним ритуалима ауторка првенствено доводи у везу са уверењем да ће квалитет живота покојника на *оном свету* зависити од тога у каквом расположењу је он био у тренутку умирања. У вези са овом темом, Стевановићева се ослања на теоријске концепте Олге Фрајнденберг, али и на компаративне студије Веселина Чајкановића, једног од најзначајних домаћих

аутора када је реч о проучавању религије и фолклора.

Полазећи од позиције Фрајнденбергове, ауторка настоји да покаже да су неподељени концепти смрти и живота у раним друштвима омогућавали појаву ритуалног смеха на сахранама. Да би поткрепила оправданост разматрања оваквог концепта, она не проучава само погребни ритуал него и шири фолклористички материјал, у коме су често сачувана заборављена веровања и ставови према смрти и животу. Стога се у овим деловима студије налази и анализа феномена карактеристичних за погребни ритуал, али у другим контекстима, као што је нпр. тужење у култовима плодности, који су повезани са радношћу и смехом, као и тужење на венчању. Осим тога, посебна поглавља посвећена су и различитим облицима мање-више изобиљајеног ритуалног понашања везаног за сахрану – од античког обичаја организовања такмичарских игара у част покојника до обичаја играња на гробу или симболичког венчања са мртвим, распрострањених на читавом подручју Балкана.

Незаобилазна у овом контексту била су и разматрања односа култа мртвих и античког позоришта, којима Лада Стевановић посвећује једно од последњих поглавља своје књиге. Осим представљања кључних концепата Валтера Буркерта (Walter Burkert), једног од најутицајних савремених проучавалаца античке религије, овде је акценован и рад теоретичара Милана Будимира, чији научни допринос ауторка сматра скоро подједнако важним, иако је мање познат изван јужнословенског говорног подручја.

Разматрања феномена црног хумора, те семантичка анализа идиома који упућују на тесну везу између смеха и смрти, уведе полако читаоца у завр-

шницу студије *Смејање на сахрани*, остављајући, међутим, утисак да се о животу и смрти може размишљати још бесконачно дуго и на још бесконачно много начина. То потврђује и последње поглавље књиге посвећено теми хришћанских извора за проучавање смрти (на Балкану), које као да отвара врата једног новог, мада не и потпуно другачијег света. Однос према смрти какав се развија у хришћанској цивилизацији представља тако већ уцртану тему нових истраживања, која ће свакако бити упућена на упознавање са античким наслеђем, темељно презентованим у студији Ладе Стевановић.

И на крају, треба резимирати посебне вредности књиге *Смејање на сахрани. Род и антропологија у грчким погребним ритуалима*. На првом месту, она проширује теоријско-методолошке и садржајне хоризонте савремене антропологије, упућујући на значај проучавања појава у дијахронијској и

компаративној перспективи. При томе, ауторка не само да не искључују структурално-функционалну и семантичку анализу, него управо комбинујући све ове могућности иде ка креирању целовите слике феномена који проучава.

Она затим успева да, следећи сугестије Филипа Аријеса, *прескаче векове* и проналази битна упоришта читаве мреже симболичких система, која се простире од специфичног ка универзалном, од антике до модерног доба, од праисторије до метаисторије.

И на крају, мада не и најмање важно, ова студија говори о једној од највећих и најважнијих тема људског живота. Она говори о смрти и, сасвим очекивано, не даје коначне одговоре, али нуди начине њеног *припитомљавања* кроз разумевање вековног људског искуства уграђеног у цивилизацију.

Александра Павићевић

### **Marcin Lubaś, Różnowiercy. Współistnienie międzyreligijne w zachodniomacedońskiej wsi. Studium z zakresu antropologii społeczno-kulturowej**

Zakład Wydawniczy „Nomos“, Kraków, 2011, 1–361.

Наслов ове књиге у преводу гласи: „Разноверци. Међурелигијски суживот на селу у западној Македонији. Студија из области друштвено-културне антропологије“. Њен аутор – Марћин Лубаш – познати је пољски друштвени антрополог средње генерације, који ради у Институту за социологију (Одељење за антропологију) Јагјелоњског универзитета у Кракову. Он већ више од десет година обавља теренска истраживања у Републици Македонији

(БЈР Македонија). Сам аутор у почетном одељку књиге (стр. 11–16), где изражава захвалност својим сарадницима и помагачима у Пољској, Македонији и САД-у, наглашава да су га родитељи „инфицирали чежњом за југом“, што он везује првенствено за Балкан, а „не за Италију или Шпанију“. То и не чуди јер је ауторов отац угледни пољски слависта проф. др Владислав Лубаш (Władysław Lubaś), доајен „Сусрета слависта у Вукове

дане“ и почасни доктор Универзитета у Београду, коме је књига и посвећена. Уосталом, Марџин Лубаш је и угледао света у Београду, за време очевог рада на београдском универзитету. Иначе, књига је настала у оквиру реализације пројекта *Друштвена организација религијске различитости у локалном друштву западне Македоније*, који се финансира из средстава за научне сврхе у Пољској 2009–2011. године.

У опширном *Уводу* (стр. 17–64) ове књиге аутор каже да, најопштије речено, предмет књиге представља друштвени суживот становника области *Долна Река* у горском делу западне Македоније, који говоре македонским језиком а припадају различитим верама – православнохришћанској и муслиманској (сунити). Иначе, област Долна Река је део шире географске целине *Река* (користи се и назив *Македонско Поречје*), која се простире између Маврова и Дебра, у сливу реке Радике. Долна Река захвата простор око средњег тока Радике, док се северно (узводно) простире област Горна Река. Област Долна Река окружена је високим планинама: Бистром (2.183 м), Корабом (2.764 м) и Дешатом (2.375 м), чијим се гребеном протеже македонско-албанска граница. Око доњег тока Радике простире се, пак, област Мала Река. Посебну пажњу аутор посвећује административном центру Долне Реке – селу *Ростуше / Ростуша*, у коме влада „варошка атмосфера“. Претежну већину становништва Долне Реке, као и самог села Ростуше, чине муслимани македонског матерњег језика, који су шире познати као *Торбеши*.

Како се истиче у *Уводу* (стр. 17–65), циљ истраживања био је двојак: а) да се пружи етнографски опис друштвених граница и односа који постоје међу припадницима православне и муслиманске вероисповести у

Долној Реци, што обухвата неколико кључних подручја живота локалне средине: верски обреди и обичаји, начела закључивања брака и сроднички односи, односи суседа различитих вероисповести и политичка активност на локалном нивоу; б) да се пружи одговор на питање зашто припадници различитих вероисповести у овој средини избегавају међусобне контакте у неким подручјима друштвеног живота (на пример, у верским обредима), док их одржавају у неким другим подручјима (на пример, у политичком деловању и суседским односима). У *Уводу* је аутор детаљно објаснио следеће: тему и циљеве разматрања, генезу књиге, географско подручје истраживања, везу обављених теренских истраживања и теоријских поставки (посебно оних које сугерише Фредерик Барт, познати норвешки антрополог), етичке и политичке конвенције обављених истраживања, а указао је и на структуру своје научне аргументације. Аутор је током шест година боравио у Долној Реци седам пута, у укупном трајању од пет месеци, што на свој начин говори о озбиљности научног подухвата.

Рецензенти ове књиге (проф. др Маријан Њезгода [Marian Niezgodaj], Ева Новицка [Ewa Nowicka]) нагласили су да је то књига „на коју се ретко наилази, посебно у пољским друштвеним наукама“, потом – да у њој аутор „истражује и објашњава механизам функционисања друштвених граница које одређују припадност различитим вероисповестима“, те да она представља „изванредно повезивање дубоког теоријског промишљања – што далеко надилази оквира традиционалних интересовања антропологије – и вишегодишњих теренских истраживања“.

Меритум свога казивања аутор је сврстао у осам поглавља (стр. 67–314),

у којима „корак по корак“ уводи читаоца у сложену проблематику међуверских односа у овој „забити“ западне Македоније, која одише дуготрајном верском толеранцијом. Држећи се модела „друштвених граница у савременој антропологији“, аутор је посебно објаснио „историјску условљеност религијске подвојености“ у области Долна Река. При том је посегнуо и за ширим објашњењем процеса християнизације и исламизације у Македонији, а веома је убедљиво осветлио и структуру османског друштва, нарочито милетски систем и аграрне односе. Пракса односа између муслимана и православаца разматра се у књизи кроз „ритуале и границе“, заправо – кроз анализу неговања верских обреда и обичаја: код муслимана – Рамазан и Курбан Бајрам, свадбе и погребни (ценазе); код православаца – Василица, Водице, Велик(Г?)ден, Голема Богородица, свадбе и погребни. Знатна пажња посвећена је „пракси религијске ендогамије“, тј. заснивању брачних односа унутар само једне верске заједнице. Ипак, М. Лубаш наводи и неколико примера верски мешовитих бракова, али не користи стварна већ измишљена имена ових супружника. То на свој начин говори о деликатности ових изузетака. Аутор је проницљиво запазио да припадници муслиманске и православне заједнице у области Долна Река са великим уважавањем прате верске манифестације својих суседа, али лично не учествују у њима. Добросуседски односи налажу посебну врсту пијетета и међусобног уважавања, али то још увек не подразумева и мешања верских обреда и традиција. То им такође омогућава и веома отворену сарадњу у политичком ангажовању у оквирима локалне средине. У књизи се наводе бројни примери те врсте „суживота“. У последњем (осмом) поглављу аутор инвентивно промишља о свеколиким чиниоцима

које условљавају религијске границе у области Долне Реке. То му даје основа да подробније дефинише „друштвене границе међу разноверцима“, при чему такво дефинисање не представља пуко теоријско размишљање једног друштвеног антрополога. Напротив, аутор је у једној живој међурелигијској пракси, у конкретној средини коју је свестрано упознао и изврсно објаснио, те препознао неке антрополошке моделе, искристалисане у савременој теорији.

У завршном одељку књиге (Завршетак, стр. 315–322) Лубаш сам констатује да је „настојао, корак по корак, описати аспекте међурелигијске коегзистенције у Долној Реци, где друштвене границе постоје у сфери обреда и сродничких односа, а не постоје у сфери међусуседских односа и политичких делатности“. Ову средину аутор, међутим, не посматра изоловано од друштвене збиље целокупне БЈР Македоније, која је бременита многим супротностима, па и оним међуверским. За разлику од многих антрополога који се упуштају у анализе конкретних средина без довољно увида у целину стварности ширег политичког простора, Марџин Лубаш се показао као свестрани познавалац стања македонског друштва – како историјских наслага и детерминанти тако и савремених друштвених процеса.

На крају књиге аутор је елегантно дао листу објављених разговора са „разноверцима“ из Долне Реке, чији идентитет, са много скрупула, не открива, али га чини и несумњивим. Коришћена литература обухвата импозантан број библиографских јединица, чији су аутори различитих провенијенција, а дат је и краћи регистар релевантних антрополошких, политичких и географских појмова. На последњим страницама ове занимљиве књиге приложено је неколико веома

илустративних фотографија из живота верски мешовите Долне Реке.

Књига Марћина Лубаша пружиће и боље информисаним српским читаоцима мноштво недовољно познатих и

корисних података и опсервација о једној верски мешовитој средини, каква је Долна Река у западној Македонији.

Милош Луковић

