

НАРОДНА БИБЛИОТЕКА БОР
2013.

ДОБРО ЈЕ ЗА МИШЉЕЊЕ, АЛИ ЈЕ КОМПЛИКОВАНО ЗА ЈЕЛО

НЕДОВОЉНО ЈАСНИ ПОЈМОВИ И ПОЈАВЕ НАШЕГ ЗАВИЧАЈА, ТУМАЧЕНИ ИЗ УГЛА ЕТНОЛОГИЈЕ И АНТРОПОЛОГИЈЕ

Завичајно одељење - Народна библиотека Бор

Зборник је резултат реализације едукативног програма и садржи транскрипте предавања одржаних у библиотеци фебруара и марта 2012.

Уредник програма и зборника: Драган Стојменовић

Транскрипт и лектура: Виолета Стојменовић

Припрема за штампу: Пепелник

Издавач: Народна библиотека Бор

За издавача: Весна Теповић

Програм је реализован под покровитељством Министарства културе, информисања и информационог друштва Републике Србије, уз помоћ Одељења етнологије и антропологије Филозофског факултета у Београду и Општине Бор.

Захваљујемо се свима који су подржали реализацију програма, као и рецензентима пројекта колегиници Весни Ињац и проф. др Милошу Миленковићу.

Бор, 2013.

ДОБРО ЈЕ ЗА МИШЉЕЊЕ, АЛИ ЈЕ КОМПЛИКОВАНО ЗА ЈЕЛО

недовољно јасни појмови и појаве нашег завичаја,
тумачени из угла етнологије и антропологије

Народна библиотека Бор, 2013.

САДРЖАЈ

Бојан Жикић	
БОР КАО МИЗАНСЦЕН У ДОМАЋИМ ФИЛМОВИМА	7.
Илдико Ердеи	
ПРОИЗВОДЊА ПОТРОШЊЕ: СТИЛОВИ ПОТРОШАЧКОГ ДРУШТВА У ТРАНЗИЦИЈИ	35.
Лидија Радуловић	
КОНЦЕПТ ЦРНЕ МАГИЈЕ У САВРЕМЕНОЈ КУЛТУРИ У СРБИЈИ	57.
Слободан Наумовић	
РЕСУРС ОД КЉУЧНОГ ЗНАЧАЈА: ИНДУСТРИЈСКО НАСЛЕЂЕ БОРА ВИЂЕНО ИЗ ПЕРСПЕКТИВЕ ИНДУСТРИЈСКЕ АРХЕОЛОГИЈЕ, ЕТНОЛОГИЈЕ РУДАРСТВА, ПОЛИТИЧКЕ АНТРОПОЛОГИЈЕ И ВИЗУЕЛНЕ АНТРОПОЛОГИЈЕ	75.
Саппа Недељковић	
ПРИЛОГ ЗА ПРОУЧАВАЊЕ ИДЕНТИТЕТА ВЛАХА У БОРУ У АНТРОПОЛОШКОЈ ПЕРСПЕКТИВИ	113.
Мирослава Лукић Крстановић	
ФОКЛОР – ПОЈАМ ПО МЕРИ ТРЖИШТА, ПОЛИТИКЕ И БИРОКРАТИЈЕ	135.
О АУТОРКАМА И АУТОРИМА	157.
БЕЛЕШКА О ПРОГРАМУ	163.
ПРЕПОРУЧЕНА ЛИТЕРАТУРА	165.

Бојан Жикић

БОР КАО МИЗАНСЦЕН У ДОМАЋИМ ФИЛМОВИМА

(НА ОСНОВУ АНАЛИЗЕ ДОКУМЕНТАРНОГ ФИЛМ *БОРСКИ РЕКВИЈЕМ*, ТЕ ИГРАНИХ ФИЛМОВА *ЧОВЕК НИЈЕ ТИЦА*, *РУДАРСКА ОПЕРА*, *БЕЛИ*, *БЕЛИ СВЕТ* И *ТИВА РОП*)

УРБАНИ МИЗАНСЦЕН

Филмови се снимају у градовима и о градовима. Градови се бирају за попришта визуелних наратива било због тога што представљају препознатљиву амбијенталну целину, било зато што могу понудити типичност или разноврсност својих екстеријера и ентеријера тако да одговарају намери приповедача да њима „покрије“ део своје приповести, односно да пружи ликовима порекло, окружење, друштвену и културну карактеризацију. Градови играју важну улогу у комуницирању свега онога што се филмом поручује и зато што се сматрају симболом одређених друштвених појава, процеса, идеологије итд. Све то могуће је зато што градови поседују одређен културни идентитет, заснован на унутрашњој и спољашњој перцепцији тога које су најважније ствари које се дешавају у њима, а што је временски контекстуализовано. Чикаго је био познат као „престоница злочина“ од 1920их до 1940их, а Београд је представљен као велеград на почетку филма *Давитељ против давителја* између осталог и зато што има један велики фудбалски клуб и – давителја. Постојање таквог културног идентитета видљиво је у начину употребе градских амбијената у одређеним филмовима, иако културни идентитет града не мора да буде оно што одређује сваку употребу урбаних целина у филмским приповестима. Сваки град има нешто са чиме се идентификује – при чему треба водити рачуна о томе да се поимање града, односно његовог идентитета, може разликовати онда када га његови становници осмишљавају у симболичком смислу и онда када га промишљају људи који не живе у њему. Ниједан простор није ништа сам по себи, чак ни у физичком смислу, простор добија оно значење које му се придаје – као и свему што уђе у домен човековог живота и организовања искуства, тј.

што је део културе. Одатле и градски простор – урбана целина у ужем смислу, са својим мање урбанизованим деловима, али и са околином, која може бити у виду мање-више нетакнуте природе, попут брда, долина, река, језера и томе слично – добија своје културно значење на основу онога шта људи раде у њему и с њим, али и тога – на који начин мисле о њој, односно шта представља за њих у симболичком смислу. Град нису само зграде, улице и тргови, дакле. Представа о граду састоји се од елемената урбане топографије, од људи који живе у њему и од његове околине. Околина може бити природна и културна. У прву спадају тзв. природне лепоте, односно природне целине – оне у којима се не обавља људска привредна делатност, или у којима не станују људи, или у којима је привредна делатност усклађена се тенденцијом очувања здравог стања те природне целине. Културна околина су оне целине које не припадају граду у смислу да нису део његове урбане целине, али јесу његов привредни, функционални итд. део. У том смислу, употреба градских амбијената – све са елементима околине града, представља и нешто више од онога на шта се обично односи појам „мизансцен“ у кинематографији. Конотација тог појма углавном јесте – визуелна позадина наративне приповести, где таква „позадина“ може бити више или мање аутентична. Може се снимати на тзв. аутентичним локацијама и у студију, баш као што се поставке сцене могу дотеривати и мењати и на локацијама у студију и изван њега. Појам „мизансцен“ требало би да се односи, заправо, на начин приказивања филмске сцене, попришта одређеног дела радње, а где је организације те сцене у функцији радње, са свим оним што видимо у њој – амбијентима, материјалним предметима, људима, осветљењем итд. То би значило да не постоји насумичност у одабиру визуелних позадина наратива, при чему треба имати на уму да се тај одабир врши из различитих разлога: због естетских критеријума, услед техничких могућности, али и ради друштвених конотација, односно остваривања културне комуникације са будућим гледаоцима. Да би та комуникација била што успешнија, треба да буде што богатија културном симболиком, а употребљени симболи треба да буду довољно асоцијативни, да би били разумљиви што ширем кругу гледалаца. У хипотетичкој подели (америчког порекла) на „комерцијалне“ и „ауторске“, или „уметничке“ филмове, домаћи филмови спадају у оне друге, већином, а то је случај са овде разматраним играним филмовима, свакако. Такви филмови теже тоталитету доживљаја, односно целовитости комуникације, одакле можемо

претпоставити да ниједна сцена у њима није моделована случајно, односно без покушаја стављања у функцију поруке филма – била она естетска у ужем смислу, политичка, поткултурна или било каква друга. У таквој поставци ствари, оно што можемо назвати мизансценом радње постају амбијенти – природни и друштвени, дивљина и урбане целине – који су изабрани да би подупрли причу у смислу веродостојности окружења у којем се одвија.

Домаћа кинематографија баштинила је, барем од 1960их, америчку идеју о мањим градовима као о специфичним социокултурним целинама, одакле се начин коришћења неких од њих – попут Бора, на пример – усталио у оној мери која не мора да одговара стварном стању ствари. Приказивање града не мора нужно да значи да он јесте такав – ни сам по себи, нити за његове житеље, нити пак за људе са стране, који су имали прилике да стекну утисак о њему боравећи тамо у неком временском периоду. Оно има, међутим, снагу симболичке представе о граду у датом контексту, односно говори о томе како се град види у јавном говору неке шире целине. Бор се јавља, тако, као мизансцен за готово бедне и бесперспективне животе људи, односно његових становника у три од четири играна филма које разматрам овде. Продуби ли се опис виђења људске egzистенције дат у тим филмовима, може се рећи и да се град у којем се дешава све то употребљава као метафора протраћености живота, бесмисла, аутодеструкције, умртвљених жеља и томе слично. Јасно је да су метафоре тог типа друштвено-економског порекла, односно да су засноване на линији мисли која изједначава људски живот са материјалним просперитетом, привредну делатност са начином остваривања тог просперитета, а нарочито, локално специфичну привредну делатност са привређивањем уопште. Слично томе, документарни филм, који је предмет овог излагања, такође, узима Бор као метафору смрти природе, њене потпуне девастације. Попут играних филмова, метафоричност употребе града заснива се на карактеризацији Бора као рударског места, а што и поред археолошких сведочанстава о постојању рударских активности у региону Бора неколико миленијума уназад, одговара заправо Бору из самоуправног социјалистичког периода. Тачније, одговара представи о Бору као о просперитетном месту. Узме ли се у обзир то, као и када су снимљени филмови о којима је реч, изгледа да је Бор био инспиративан посебно за ауторе који су хтели да га прикажу пре и након периода економског, друштвеног и културног процвата града. За такво виђење ствари, посебно

је илустративна асоцијација за коју се каже да ју је имао Макавејев приликом одабира места за снимање свог филма: Бор га је подсећао на „Дивљи запад“ из америчких филмова, у смислу могућности које пружа „град на граници“ до тада неоствареним појединцима; ради се о перцепцији, дакле, новоустановљеног урбаног центра, у којем се производи нешто за чим потражња превазилази понуду у најширим оквирима (злато, бакар), а за експлоатацију чега локални људски ресурси нису довољни, те што привлачи различите људе с разних крајева у потрази за личном срећом, професионалним остварењем, побољшањем материјалног статуса и томе слично. Очигледно је да је виђење свега тога од стране Макавејева било тмурно – не улазећи у евентуалне политичке разлоге – његов „град на граници“ готово да је поистивећен с клоаком.

Треба обратити пажњу, међутим, и на постојање одређене „спољашње“ и „унутрашње“ перспективе у културно-симболичкој употреби овог града: филм аутора пореклом из Бора, баш као и други филм аутора који је већ снимао у Бору, разликују се по коришћењу екстеријера и природе, пре свега, а онда и ентеријера, од свега тога у филмовима аутора који Бор узимају као чисти мизансцен трагичне судбине својих ликова. Док други као да трагају за суморним данима, слабом осветљеношћу, похабанашћу и истропешеношћу материјалних предмета, која се огледа и на лицима актера, први више уважавају животну чињеницу непостојања искључиво категорија „црног“ и „белог“, па као да се не труде да затамне додатно ликове које приказују и њихове животе, већ узимају ентеријере и екстеријере онаквим какви јесу у стварности. Напокон, онда када говоримо о Бору као о мизансцену у домаћим филмовима, треба имати на уму да се у документарном филму ради о јединој експлицитној вези између тог града и онога што конотира његова метафоричка филмска употреба. Документарни филмови су јасно програмски оријентисани и постоје да би чињеницама указали на неки проблем. Са друге стране, играни филмови – а поготово они означени као „уметнички“, не могу се замислити без одређене поетике, уметничке идиосинкратичности у формулисању било какве културне комуникације, одакле веродостојност њихове поруке зависи, често, не од реалног приказивања мизансценског амбијента, већ од његовог што боље прилагођавања ономе што аутори виде као поенту свог стваралаштва.



ФИЛМОВИ О БОРУ ИЛИ ФИЛМОВИ (СНИМАЉЕНИ) У БОРУ

БОРСКИ РЕКВИЈЕМ, СЦЕНАРИО И РЕЖИЈА ПЕТАР ЛАЛОВИЋ (2006): документарни филм, еколошке тематике, у којем постоји јасна социокултурна временска оријентација од стабилних услова живота у социјалистичкој прошлости до какве год у имовинском и друштвеном смислу тмурне данашњице, са освртом на време у којем Бор није био индустријско место. Постојање јасне карактеризације одређеног периода скорашње историје као времена у којем је град цветао, али и због чега је дошло до еколошке катастрофе у њему и његовој околини значајно је ради разумевања раније поменуте идентификације Бора као рударског, заправо социјалистичког рударског града: с пропашћу претходне државе и њеног друштвено-економског система, почео је и економски и културни суноврат овог града. Лаловић уводи још један елемент у то: нарушену природну равнотежу краја одвајкада познатог по природним лепотама. Бор се представља као место које је од села израсло у индустријски, тј. рударски центар бивше СФРЈ, односно Србије, са европским значајем у погледу производње руде бакра и злата. Градска целина представљена је људима и улицама/трговима, без посебног наглашавања неких значајнијих места у оквиру ње. Људи које видимо оболели су од плућних болести и болести дисајних органа, уопште, односно покушавају да се заштите од тога. Трансформација Бора у урбану индустријску средину приказана је кроз солитере, односно рушење старијих стамбених објеката – приземних кућа, а његово данашње стање кроз напуштене стамбене зграде ишпаране суге-

спивним графитима („ко последњи изађе, нека утаси светло“). Оснивање рудника везује се за Јосипа Броза Тита, док се као оснивач Брестовачке бање наводи краљ Петар I Карађорђевић, Лазарева пећина се везује за кнеза Лазара Хрељановића, а приказују се и конач кнеза Милоша Обреновића, с напоменом да су припадници његове династије користили природну средину у околини Бора као месту за угодан боравак. Борска околина приказана је кроз очувану и упропашћену природну средину, као и кроз некада моћну и функционалну, а данас у физичком смислу оронуту и пропалу топиницу, рудник, фабрику за прераду руде. Очувана средина приказана је кроз излетишта – Злотске пећине, посебно Лазарева пећина, Брестовачка бања, Злотска река, док је упропашћена природна средина приказана путем огромне рупе која је некада била рударски коп, те загађених река Кривељске и Борске, као и кроз становнике река који умиру, те наглашавањем тога да су врне једине преостале птице у Бору и околини. У оквиру приказивања очуване природне средине, приказани су и људи, као излетници, посетиоци музеја и локалних знаменитости, деца која се играју и томе слично, док поред оболелих од плућних болести, деца имају своје место и у приказивању упропашћене природне средине кроз покушај њеног пошумљавања. Иако не изгледа тако на први поглед, порука филма није сасвим песимистична, баш као што ни приказивање града и његових људи, и поред инсистирања на последицама еколошке катастрофе као на доминантном дискурсу, узима у обзир то да се у граду живи и даље. Еколошка порука филма у ствари је културолошка: социјалистичко инсистирање



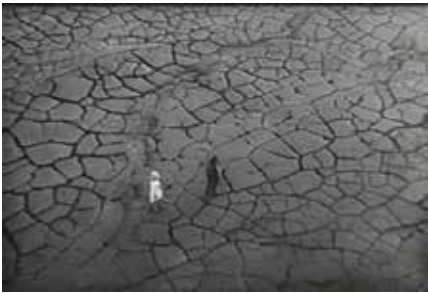
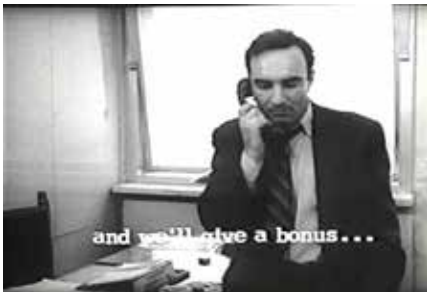


на индустријализацији донело је краткотрајни и — испоставило се — лажни просперитет, док би оријентација ка ономе што су као привредне могућности виделе генерације претходних владара (претпостављено ближих народу, његовом духу, начину живота и схватању), развој туризма који узима у обзир природне лепоте и труди се да их не нарушава, требало да представља путоказ за „спас“ града.

ЧОВЕК НИЈЕ ТИЦА, СЦЕНАРИО И РЕЖИЈА ДУШАН МАКАВЕЈЕВ, ДИРЕКТОР ФОТОГРАФИЈЕ АЛЕКСАНДАР ПЕТКОВИЋ (1965). Играни филм чији поднаслов „Љубавни филм“ наговештава карактер филма — истина је да се прате својеврсни љубавни троуглови и последице таквих односа по њихове актере, али филм има и тежњу ка разматрању друштвених односа: пре свега положаја радника и жена у времену тзв. социјалистичког преображаја. Бор има своје место у таквој намери аутора вероватно као варошица у трансформацији, пошто његов изглед, друштвено-економска и културна дешавања одговарају месту које треба да пређе пут од неважног, полуурбан(изован)ог градића далеко од центара друштвене и привредне моћи државе, до једног од њених важних рударско-прерађивачких, а самим тим и економских центара. То мора пратити и промена у самој физичкој структури града, али и промена у начину на који га доживљавају његови становници — што је имплицирано присуством све већег броја људи који долазе у Бор у потрази за послом с једне стране, али и даље присутне жеље неких његових житеља да га напусте, услед учмалости. За приказе ентеријера не бих рекао да одражавају потребу представљања Бора по себи,

чак ни у смислу симбола места у трансформацији, већ одговарају, пре, покушају представљања живота тзв. обичних људи, као и институција онаких, какве су затечене у датом културном тренутку. Установе које су приказане јесу канцеларија неког од управника РТБ-а (можда и генералног директора), канцеларија у станици милиције, унутрашњост рудника, односно фабричке хале (у којој се врши монтажа машина). Канцеларија у управи комбината приказана је као уредна, пространа и пословна. Канцеларија у станици милиције приказана је као да се реновира или чисти. Унутрашњост рудника приказана је као неуређена радна средина. Хала је приказана као уређена радна средина, чиста и одржавана, машине као нове и одржаване. Приказана је и кафана, али без неких посебних карактеристика, осим онога чему и служи, окупљању радника у слободно време и лумповању. Делује одржавано. Екстеријер: околина града „стопљена“ је са сликама из самог места, онда када говоримо о околини под човековим утицајем (РТБ). Приказу се површински коп, зграде у оквиру РТБ-а, као и (обавезни – у сваком филму снимљеном у Бору, испоставиће се) фабрички димњаци. Само место приказано је тако да, када радња (тј. камера) прати приватне животе актера, сликају се трошне куће са цигленим крововима, уже, блатњаве улице, од којих су неке калдрисане, а неке асфалтиране, заједничка дворишта, у којима обитавају станари из више кућа које их деле (где се сугерише или да се не ради о самом градском језгру, или да град још није урбанизован у потпуности где се, сценом клања свиње у једном таквом дворишту, оном из којег се улази у кућу припадника радничке класе у ужем смислу речи). Све у свему, оно што се сугерише





таквим екстеријерима, треба да упути на релативну урбанистичку неуређеност места. Када се приказују, међутим, спене које осликавају јавна депшавања, осим РТБ-а, приказује се новији (у то време) и урбанизованији део места, у којем има стамбених вишеспратница, уређених тротоара, јасно физички одвојених од коловоза, тргова и споменика – а који представљају јасно обележје епохе у којој је сниман филм. Приказује се и (зелена) пијаца, за коју се да претпоставити да се налази у центру места, на основу близине градског трга са зградом која делује монументално, али и на основу близине станице милиције (која је смештена у новију кућу): пијаца делује хаотично у погледу унутрашње организације простора, тачније, нема јасне поделе на тезге и на места на којима се тргује (перади или купусом на пример) без њих. У једној од уводних сцена пратимо поглед кроз прозор управне зграде комбината на град, који је замагљен, виде се обриси димњака и вишеспратница. Једна од завршних сцена јој је слична, пошто видимо низ димњака из којих куља дим, изнад уличних светиљки. Замућеност доминира као основна визуелна карактеристика представљања Бора. Небо је вазда сиво, одакле је и општи утисак о граду такав; а томе доприноси и што је за снимање филма изабрано рано пролеће или касна јесен, слично као и у случајевима неких других филмова које помињем овде. Околина на коју човек није утицао приказана је као сирова или јалова – оголено растине, шибиљаци, испуцала земља (могуће иловача, као уобичајена филмска метафора неплодности у било ком смислу – природне, колико и културне) – пустопољина, кроз коју постоји колски, односно земљани пут. Имплицирано је, такође, да има насеља

која су на сличан начин – земљаним путевима – спојена са градским језгром и/или комбиноматом. Употреба града као визуелне позадине радње у овом филму одговара, у доброј мери, овдашњој латентној културној представи о промени као о догађају који доноси бољитак, готово у маниру *dues ex machina*: „стање је лоше и изван је нашег домаћаја да га поправимо у целости, за њега је одговоран неко далек нама и све што можемо јесте да се бавимо нашим малим животима док се не догоди револуционарна промена, која ће од света начини место по нашој мери“. Јасно је да је такво становиште израженије у кризним временима – као што је данашње, односно време које претходи успостављању пуне социоекономске стабилности система – а што је био случај средином 1960их. Макавејев је употребио Бор као „град на граници“ из вестерн филмова да би критиковао тако нешто, међутим, указавши на то да је промена процес, на првом месту, а затим и имплицирајући да њен успех зависи од сваког појединачног постигнућа: град се не мења сам од себе, људи уређују његове улице и подижу оне зграде које одговарају њиховим потребама у датом тренутку, бавећи се делатностима које су тада профитабилне. Његов мизансцен обилује неједнакостима, такође, у приказима града и људи, подједнако, иако су оне пласиране гледаоцима софистицирано, вероватно да би се избегле могуће оптужбе од стране тадашњег режима за „дажно приказивање социјалистичке изградње“, њену „опструкцију“ и томе слично. Постојање разлика у начину живота, па самим тим и у статусу различитих категорија радних људи, одговара постојању разлика између прединдустријског и индустријског дела





града, али и оних између јавних простора (установе) – контролисаних и уређиваних од стране власти – и приватних простора, препуштених насумичности индивидуализма. Слика града у овом филму одатле је слика предпорођајних економских и културних мука, иако са назнаком „критике малограђанства“, вечно присутне код друштвено ангажованих уметника, у смислу да је наша непосредна средина оно што нас формира као друштвене особе, одакле се не можемо променити (побољшати), докле год не порменимо (побољшамо) и њу.

РУДАРСКА ОПЕРА, СЦЕНАРИО МИЛЕНА МАРКОВИЋ И ОЛЕГ НОВКОВИЋ, РЕЖИЈА ОЛЕГ НОВКОВИЋ (2005), ДИРЕКТОР ФОТОГРАФИЈЕ МИЛАДИН ЧОЛАКОВИЋ. Играни филм у маниру документарца, са натуршчицима у већини улога, прати долазак у Бор редитељке која поставља Брехтову *Просјачку оперу* са локалном аматерском трупом, лабаво повезујући трагичност радње у опери (и њене теме, попут топлог положаја радника, жена и томе слично, развода, дисфункционалних породица итд.) са судбином постсоцијалистичког Бора и са животима појединих актера представе. Прикази екстеријера, ентеријера и људи Бора у функцији су флоскуле о том граду као у „некадашњем симболу просперитета, а садашњем симболу пропасти“. Околина града приказана је кроз брдо са којег се види место, тако да су у првом плану куће, испод њега одмах, иза њих (изгледа као да су „у средини“) стамбене зграде, вишеспратнице, а на крају погледа виде се фабрички димњаци. Приказан је и површински коп и на њега (посредно и на град) реферише се као на „највећу рупу у Европи“. У том тренутку (док актери радње говоре о томе),

приказују се такви призори улице, које асоцирају или на завршетак урбане целине, или на њену суштинску недореченост у смислу изградње и функције: асфалтирана улица се завршава, на њеном крају је оронула (или напуштена, можда) зграда, а почиње блатњави пролаз оивичен шибиљем и потлеушницама. Панорамски снимци инсистирају на скучености места на којем се налази град, пошто су усмерени тако да се види, односно стекне утисак (као) да је град смештен између брда, од којих је једно рудник, тј. његов површински коп, и воде која отиче из површинског копа, Змајева. Приказује се и унутрашњост рудника – не само у „фактографском“ смислу, нпр. изглед, ископавање и сл, већ се пратећи силазак рудара до нивоа окна и улазак у окно, приказује као потпуно мрачно, а затим и влажно место. Снимак са равног крова неке зграде (пored имплицирања оронулости, превазиђености, наменске нефункционалности итд. тиме што се види да на њој и даље стоји реклама за РК „Београд“, а што је предузеће за које се може рећи да представља симбол/пример/еталон привредне пропасти транзиционе, постсоцијалистичке Србије) урађен је тако да се са десне стране (из перспективе гледалаца) види град, тј. стамбене вишеспратнице, а са леве рудник, тј. фабрички димњаци. Поред визуелног повезивања са РТБ-ом, екстеријером доминирају умрлице: налазе се на посебним огласним таблама, на стубовима и по местима на којима се иначе лепе различити пропагандни плакати (политички, рекламе за циркус, концерте и сл), аутобуским стајалиштима, на стаклима улазних врата стамбених зграда. Сам режисер филма је изјавио да је то нешто што му је упало у очи када је боравио први пут у Бору, да нигде није видео толико умрлица на једном





месту и да је морао то да „документује“, једноставно, без улажења у културно порекло или друштвену функцију тога. Могуће је да му је деловало као згодна визуелна метафора идентитета града као симбола социјалистичке изградње земље и тога шта се десило са њеном привредом у постсоцијализму. Вероватно није случајно ни то, да је за снимање филма (екстеријера, поготово), изабрано позно јесење и зимско време – појачава се утисак општег сивила, као онога што одређује природу и људе. Томе доприноси и кадар са празном цестом, поред које је шикара или шибиље, све голо, а на стабљикама закачене пластичне кесе, које је ветар нанео ту. Делови јавног простора који су приказани понаособ, поред улица и зграда јесу: железничка станица, позориште (или је то Дом културе), спортска дворана, кафана (или ресторан), кафић, продавница, мали парк између зграда, за који се наглашава – све са зидом једне од зграда – да представља „место одрастања“ неких од јунака филма (у смислу прве љубави, првог сексуалног искуства, сакупљања друштва, слушања музике итд) углавном су представљени неевалуативно у погледу имплицирања стања – тј. нити су представљени као некакав симбол пропасти, нити као симбол прогреса; једноставно, грађевине и њихови делови уз које нам тече живот, а који могу задобити значење дела нечије личне успомене на малопре наведен начин. Осим железничке станице и парка, ти јавни простори представљени имплицитно, пошто је дат њихов ентеријер, заправо. Упада у очи да нема нових или лускузних аутомобила ни у једном кадру. Јавни ентеријери су приказани као прометна места, која (као да) се одржавају, углавном. Приватни су дати кроз станове (по правилу, нико од актера филма не

живи у кући), односно кроз стамбени простор. Тај простор је мали и скучен, готово увек – стиче се утисак да су сви станови грађени по дужини (изузев једне дневне собе). Стамбени простори су претрпани стварима, делују хаотично (као и животи оних којима припадају или их користе, барем у импликацији). На појединим местима се наглашава лоше функционисање струје, грејања, воде итд, дрвенарија ја готово пропала, често, а што је видљиво поготово у простору у којем редитељка пребива док борави у Бору. Некада су ти приватни ентеријери и неуредни, у смислу заосталих судова на столу, одеће и томе слично. Људи су приказани са алкохолним пићем и цигаретама – готово по правилу: од рудника, преко приватних ентеријера, до јавних простора. Обучени су тако да се сугерише сивилост и безнађе – обична одећа, која је чиста, не делује богзна како похабано или изношено, најчешће, али је далеко од поле раскошније или свечаније, баз обзира на пригоду (уључујући и улазак публике у салу у којој се одржава представа). Топлота и разумевање коју режисер и сценаристкиња филма показују за људе Бора, за тзв. обичне људе, као и наговештаји тога да за сваког од тих људи постоји могућност да учине нешто више са својим животом, одвоји ли се од колотечине места у којем живе, не умањује тамну слику коју филм одапиље о социокултурној позадини тих живота, о њиховој „позорници“ – граду Бору; можда је чак и наглашава имплицирајући да су људи који живе у њему „ухваћени“ на неки начин у друштвену и економску клопку урушавања једног система и успостављања – или: лошег успостављања – другог. Људи су жртве града, а град је жртва своје привредне делатности.





БЕЛИ, БЕЛИ СВЕТ, СЦЕНАРИО МИЛЕНА МАРКОВИЋ, РЕЖИЈА ОЛЕГ НОВКОВИЋ (2010) ДИРЕКТОР ФОТОГРАФИЈЕ МИЛАДИН ЧОЛАКОВИЋ. Играни филм о моралним дилемама, покушајима и промашајима, са инвертираним мотивима Софокловог *Едипа* и Еурипидове *Електре*, те постмодернистичко-водвиљским верзијама грчког хора (или сам барем ја доживео то тако). За разлику од претходног филма истих режисера и сценаристкиње снимљеног у Бору, као и филма Д. Макавејева, у овоме су екстеријери урађени по сунчаном времену, односно у доба године када природа није (сасвим) мртва, одакле се види зеленило и растине како у самом граду, тако и покрај међуградског пута и у одмаралишту на Борском језеру, као и на гробљу. Такође, за разлику од осталих филмова, овде сам град нема битну улогу у приказивању живота, услова живота и судбина главних јунака – радња филма организована је тако, да није битно у којем месту се одвија, одакле је у том филму Бор мизансцен у правом смислу речи. Оно што упада у очи јесте често бирање горњих ракурса за приказивање панораме града, односно знатан број кадрова који дају слику града са фабричким димњацима – из којих излази дим – изнад вишеспратница. Неки од њих су такви да се види граница градског и индустријског подручја, а неки стварају утисак да су ти димњаци у самом центру града. Димњаци су присутни и у неким сценама са градских улица, у којима су често у позадини. Екстеријер је приказан углавном као непосредна околина стамбених објеката – улице са тротоарима, дворишта, паркинзи, простор испред улаза у стамбене зграде. На паркингу има доста старих аутомобила (старијих од 10 или 15 година), а стиче се утисак да је највише

оних марке „Застава“. Поред тога, приказан је и јавни простор испред неких других објеката – пијаце, ресторана/кафића, привредних објеката, аутобуске станице. Осим аутобуске станице, сви остали поменути објекти приказани су и изнутра. Ентеријер им је супротан у односу на екстеријер, у извесном смислу: особина сваког приказаног екстеријера јесте запуштеност, више у смислу неодржавања, односно неулагања, неголи као нешто што је пропало и самим тим нефункционално. Ентеријери јавних објеката углавном су одржавани, уредни и чисти, иако може да се наслути оронулоост неких од њих, пре свега њихових зидова. Ентеријер приватних простора одговара економским могућностима и начину живота ликова који обитавају у њему: „Краљев“ стан је велики, са великом терасом, намештен релативно оскудно, али са стилем, опремљен савременим техничким уређајима, чист је, све ја на свом месту. „Ружицин“ стан је упадљиво запуштен, иако се не стиче утисак да је баш мали, намештај је стар, као и кућни апарати, али се имплицира могућност његове трансформације у пријатније место акцијом његовог сређивања – чишћења и фарбања – коју она предузима по изласку из затвора. Кућа „Росиног“ дечка је стара и трошна, иако је изнутра релативно одржавана, претрпана је стварима, које су углавном у нeredу. Осим прилаза Бору, који изгледа као депонија, односно индустријски отпад, околина града приказана је као релативно пријатна. Хотел на Борском језеру приказан је као уређено место за одмор, свеже офарбане спољашности и одржаване унутрашњости, окружено уређеним и одржаваним зеленилом – а што се поклапа са његовим реновирањем у стварном времену. Површински коп





је приказан и као „обична“ пустопољина – сликан са извесне даљине, као „уобичајени“ део градског окружења и без неке везе са радњом, али и са асоцијацијом на пакао, снимљен прво из нормалне перспективе, како из његове средине долази некакав дим, а онда из ваздуха, као вулканско гротло, у чијем средишту нема лаве, додуше, али се назире нешто што подсећа на „улаз у доњи свет“ – отвор у земљи, или вода Змајево, која у овом случају делује као хадска река Стикс. Гробље представља екстеријер који се није појављивао у ранијим филмовима. Кадрови снимљени из даљине одају утисак хаотичности гробних места, на основу тога што изгледа као да не постоји уочљива правилност у распореду надгробних споменика. Између гробова, тј. споменика, расте трава. Гробље је приказано као изоловано место између пута – који је део човековог света – и брда или дела површинског копа, које је голо (или огољено) и самим тим контрастирано зеленилу и растињу на гробљу – а што као да припада делу света у којем човек не обитава. Изглед људи у складу је са њиховим економским статусом, мање више, мада бих рекао да се не инсистира на сиромаштву, било као на општој одредници, било као на одредници везаној за неке од главних ликова. Упада у очи, међутим, присуство изузетно великог броја људи на улици – место делује као да је испред пијаче или аутобуске станице, можда неке фабрике или предузећа – у радно време, претпостављам. Стоје и не раде ништа посебно, углавном, неки од њих пију пиво, причају међусобно, већином су мушкарци, а велики број њих има плаве радне мантиле и/или рударске шлемове на глави. Занимљивост је да кадрови из Београда подсећају на оне из Бора: јавни простор је неодржаван, горњи

ракурс, који слика панораму града, запречен је високим зградама, чији распоред делује насумично с аспекта урбаног планирања, док унутрашњости стана/ хотелске собе одају утисак издвојености или одсечености приватног простора у односу на јавни, у погледу уредности или одржаности. Чињеница је – за оне који познају Београд боље – да нема битније урбанистичке разлике између њега и Бора, односно било којег другог града у Србији, практично. Осим своје гламазности и „нашминканости“ ширег центра града – а што важи за последњих неколико година – наш главни град представља отелотворење урбанистичког хаоса и проблематичне функционалности. У овом филму, друштвени, културни и инфраструктурни оквир његове радње не потенцирају се као да су одговорни за судбине главних јунака и јунакиња. Тачније речено, социјално окружење – у смислу његове историје или актуелног стања – није оно што доприноси пресудно (лошим) одлукама ликова филма. Појединачни животи нису повезани са општим привредним и друштвеним дешавањима, одакле не постоји мизансценска потреба за употребом културног идентитета Бора као репрезента социјалистичке привреде. Визуелно залеђе има тзв. псеудодокументарну функцију: каталогизују се амбијенти у којима се одвија радња, а употреба одређених екстеријера, пре свега, више је у функцији визуелне, односно естетске посебности локација на којима је сниман филм, својеврсног обележавања града и његове околине, неголи културне метафоризације тога, односно друштвено ангажованог коментарисања стања у којем се налази данас.





ТИЛВА РОШ, СЦЕНАРИО И РЕЖИЈА НИКОЛА ЛЕЖАИЋ, ДИРЕКТОР ФОТОГРАФИЈЕ МИЛОШ ЈАЋИМОВИЋ (2010) Играни филм о животу младих у Бору – тачније групе младих (натуршчици, углавном) која припада скејтерској поткултури – а који се не мора живети у Бору; може и у било којем месту у Аризони, Канзасу, Хрватској, Мађарској, Русији или Аргентини, које је скрајнуто од главних друштвених, економских, па и културних токова земље у којој се налази. И овај филм снимљен је по лепом времену, штавише, по упадљиво лепом времену, одакле су и екстеријери ведрији – сниман је у лето или у неко слично доба године (радња му се одвија током лета, односно на (продуженом) летњем распусту, негде између средине јуна и краја септембра) – па је утисак о граду другачији, самим тим, од утиска који њему остављају филмови снимљени у мрачнијим данима туробнијих доба године. С обзиром на то да је друштвено и културно време прелевантно за тематику филма, нема јасне асоцијативне визуелизације града као репрезента успеха социјалистичке привреде, па ни представљања пропасти те привреде, одакле Бор изгледа као „обичан“ мали град данас. Екстеријери дочаравају градски амбијент, летњу атмосферу, скејтерски начин живота и градску околину: директно су у функцији контекстуализације радње и рекао бих да су употребљени „активније“ неголи у осталим филмовима у том циљу. Градски амбијент представљен је као урбани тоталитет: улице, саобраћај, стамбене зграде, пословни простор, индустријски део града, трговине. Не стиче се утисак оронулости или запуштености, не наглашава се рушевност стамбених зграда, чак напротив, приказује се изузетно уређени део града, *Палестинско насеље*, које фигурира у филму као елитно

насеље у иначе прилично егалитарној урбаној целини мањег града. За приказивање летње атмосфере – опуштеног понашања актера, „блејања“, немања обавеза формалне природе (школа, посао и томе слично), користи се и урбани простор, као и природа: отворено игралиште за мале спортове (са рефлекторима, одржавно), брда изван места, укључујући и коп („Црвено брдо“ – Тилва рош), околина језера са викенд насељем – куће са великим зеленим површинама (дворишта, дрвеће), као и поједини делови града – простор испред магацина, биоскопа *Звезда*, продавница итд. Скејтерски начин живота, као глобални поткултурни феномен, приказан је тако да и у Бору користи постиндустријски аспект градског простора: део посторјења који одавно није у употреби, а који има облик великог тањира (или сателитске антене), адаптиран је у својеврсни скејтинг парк (све са пратећим графитима); платформа испред магацина супермаркета, која је погодна за вежбање одређених скокова и окрета; примарна утилитарност тих простора, баш као и њихова функционалност у садашњости јесу ирелевантни и не представљају никакво обележје економског, културног или друштвеног статуса града. Користе се на начин који то припадници скејтерске поткултуре чине подједнако у Сијетлу или било где другде – у функцији су приказивања њених карактеристика, а не означавања града. Градска околина: површински коп и рудник – при чему се виде бројни камиони који возе путем између „рупе“ и „брда“ – снимани су са стране која даје панорамски поглед на град, тако да се види да тим приказом доминирају фабрички димњаци, који се диме, као и да се стекне утисак о јасној „линији разграничења“





између индустријског и урбаног дела града. Околина језера обилује стазама (пешачким и колским) просеченим употребом кроз релативно нетакнуту природу, које воде с главног пута до викенд насеља, а које делује урбанистички неуређено: нема асфалта, имања су ограђена делимично, шибиље и растинје је високо, односно непоткресано, трава непокошена – између кућа, као и около стаза које воде ка језеру, односно главном путу, иако куће изгледају споља пре као регуларне куће за становање, неголи као викендице и делују релативно свеже, тј. одржавано. Ентеријери су приказани кроз приватни и јавни простор. Приватни простор је контекстуално персонализован у том смислу, да покаже друштвени статус, економску моћ и личне културне преференције (израженије неголи у „Белом свету“ на пример) – у питању су станови „Стефана“, „Марка – Тоде“, „Дуње“. Сви приватни простори су чисти, одржавани, са релативно новим намештајем, а њихово уређење зависи од претходно наведеног. Једино код „Марка – Тоде“ наглашене су његове поткултурне преференције (мислим на његову собу) док код осталих ликова то није изражено толико: „Стефанове“ књиге упућују на укореењеност његових културних преференција у ширим културним доменима од културе скејтера/ алтернативне гитарске поп музике, док је „Дуњин“ културни свет приказан сведено (кофер са компакт дисковима, урамљена збирка лептира на зиду), што није чудно, с обзиром на то да она не живи у том стану, заправо, већ у иностранству. Јавни простор је увек функционалан, мада са различитим степеном очуваности. Супермаркет изгледа као супермаркет у било којем другом граду у Србији – чист, одржаван, богате и разноврсне понуде,

али у мало скученом простору. Не види се најбоље какво је стање сале у којој се одржавају караоке (биоскоп „Звезда“), а завод за запошљавање, као „представник“ државних установа, амбивалентног је стања: утисак гласи – чисто, али не до краја одржавано (дрвенарија и столице у чекаоници/ ходнику, клупе, дрвенарија и ољуштени малтер са зидова у учионици), иако се не може рећи да је запуштено. Приказан је и недефинисан простор који није приватни, сигурно, али ни јавни у правом смислу речи: нешто што личи на напуштену фабричку просторију, са столицама за радне столове на точкиће, ентеријер је само по томе што је просторија са кровом и зидовима, а њена употреба не конотира до краја ни летњу атмосферу ни скејтерски начин живота, иако упућује на то делимично, с обзиром на то да се користи за „блејачко“ провођење времена одгуривањем столица од једног до другог краја просторије – тачније, за „вожњу“ столицама по њој. Утисак о овом филму јесте да се Бор јавља као мизансцен у њему у оној мери, у којој је потребно нагласити аутентичност амбијената у којима се одвијају животи главних ликова – а који су пореклом из Бора. У том смислу, визуелна позадина филма јесте готово документаристичка и употреба града лишена је културних метафора које говоре о друштвено-економском просперитету или пропасти: град је град, једноставно, мали и удаљен од социокултурних центара моћи, што омогућава релативно лежеран, али не до краја испуњавајући живот младим људима у њему, са идејом да се по томе не разликује од сличних места – не широм Србије, него широм света. Површински коп, делимично функционални рударски комбинат, раднички штрајкови, места вечерње забаве,





продавнице pune robe ne poručuju ništa drugo osim onoga što se vidi – možda bismo mogli reći, da postoji život pre smrti, odnosno da ispod razmatraња друштveno важнијих тема, увек постоји простор за индивидуално осмишљавање живота – чак и онда када се то чини деструктивним или аутодеструктивним. Постоји дешавање, кретање, на индивидуалном плану, наспрам онога што није потцртано у овом филму, али јесте у неким другим, снимљеним у Бору – а то је учмалост, непокретност на социокултурном плану локалне заједнице. Инсистирањем на томе да је индивидуални план културног бивствовања главних јунака филма одређен у скејтерској поткултури евентуална опозитност томе – а која би се огледала у конформизму, као парадигми сваке непокретности (па и оне имплицитне онемогућењима услед српске транзиционе катастрофе) врши се ново културно-симболичко означавање Бора, овај пут у глобалном кључу: глобални феномен (скејтерска поткултура) постаје локална културна одлика, која као таква „пласира“ место свог произвођења на светску мапу дате поткултуре. Бор није више, не само „рударски град у Србији“, него ни „град у Србији“, већ је „скејтерски град“ (у Србији). „Мизансценска“ употреба града у овом филму реферише на обележавање односа између културе и поткултуре, или контракултуре, заправо. То се чини документовањем начина другачије употребе урбаних простора, чија је првобитна намена била различита, најчешће привредна, односно индустријска. Својеврсна „нова функционалност“ тих простора заснована је на њиховом поткултурном коришћењу, одакле се може рећи и да такво поимање Бора, као града у којем се

развијају аутентични, локални поткултурни садржаји – а који могу бити препознати на глобалном нивоу – представља путоказ за промену његовог културног идентитета, односно за напуштање представе о том граду као о метафори пропасти социјалистичке привреде.

БОР: МЕТАФОРА СОЦИЈАЛИСТИЧКОГ (К)РАЈА И/ИЛИ САВРЕМЕНЕ СРБИЈЕ

Две најочљивије карактеристике „мизансценске“ употребе града Бора у овде разматраним домаћим филмовима јесу метафоричко узимање Бора као економски пропалог, друштвено урушеног и културно незанимљивог места за живот, те виђење Бора као малог места, једног од многих могућих социокултурних микросветова, у којем људи живе на начин који одаберу сами, а у складу са сопственом снагом воље, жељама, интересовањима итд. Неевалуативно посматрање овог града долази из перспективе аутора који су боље упознали живот у њему, односно онда, када су то учинили. О тој перспективи тешко је говорити без њих, пошто се може претпоставити да се ради о трансформацији личних искустава у комунициране естетске доживљаје, а што је план индивидуалног, којим се ова друштвена наука не бави.

Оно о чему можемо говорити, међутим, јесу претпоставке за одговарајуће начине представљања дате градске средине и њене околине, које су у домену опште културне компетенције, односно, које произлазе из дељеног искуства живота у једном друштву и његовој култури. Метафора друштвене и културне пропасти потиче одатле – из југословенског, односно српског социокултурног искуства – а њена снага је у овом случају толика, да чак и тамо где је не проналазимо, морамо да истакнемо да је нисмо уочили, те да размотримо због чега је то тако. Напокон, поред друштвених, постоје и уметнички разлози означавања једног, тачно одређеног простора на такав начин, који потичу из сасвим другачијег социокултурног контекста, али их природа медија у којем долази до тог означавања чини употребљивим у било ком контексту, практично.

Другим речима, питања су – зашто баш Бор, те каква је веза између карактеризације насељеног места и моделовања начина живота његових становника у уметничким творевинама. Одговор на прво питање лежи у културној повести Бора у контексту економске историје Југославије, односно Србије. Намерно употребљавам „Југославије“, да бисмо ту историју лоцирали

у двадесети век, махом. Рударство у овом делу земље у ранијим раздобљима, као ни историјат самог насеља, нису битни. Културни идентитет града, битан за метафору о којој је реч, формира се тек током двадесетог века, тачније у његовој другој половини, а у специфичним друштвеним и економским условима земље, која је покушавала да не буде до краја део ниједног од тадашњих светова. Треба узети у обзир и извесну „пророчку“ димензију филма Д. Макавејава. Радња филма дешава се пре привредног и друштвеног процвата Бора, али његово третирање града јесте такво, као да је тај процват већ пропao: на извештан начин, као да наговештава какве ће све бити последице прекомерне планске индустријализације по животе тзв. обичних људи – или покушава да упозори какво стање претходи убрзаном развоју места и у које се место може вратити једном, када се тај развој заустави. Његов борски мизанспен не портретише само „туробну провинцију“, већ потенцијал за крах – преко звезда, додуше, али поново у трње. Његови ликови не могу да повежу наговештај материјалног благостања са личним испуњењем, одакле место у којем живе за њих јесте – метафора пропасти, иако на нешто другачији начин од онога, који ће се формулисати деценијама касније. Друштвени и културни чиниоци су исти, иако овде тек наговештени. Између времена у којем је Макавејев снимio свој филм лоциран у Бору и времена у којем је снимљена Новковићева „Рударска опера“ прошло је четрдесет година. Недуто након првог филма почео је економски, а са њим и друштвени и културни развој града – иако се у њему рударило и раније, а мање од деценије пре снимања другог филма, постало је јасно – свима у Србији – да тај период не само што је окончан, већ и да су његови плодови нестали нетрагом – иако се у њему рудари и даље. Није случајно то, што се привредно, а самим тим и економско пропадање града подударило, практично, са пропашћу претходне државе, односно претходног друштвено-економског система. Слична ствар се десила и са привредама, односно економском моћи других градова, не само у Србији, већ и у бившој Југославији. За метафору пропасти, односно „мрвог града“ нису узети, међутим, ни Крагујевац, ни Ниш, нити други градови, па чак ни Мајданпек. „Посебност“ Бора у том смислу јесте последица комбинације неколико чинилаца: тип привређивања и његов економски, али и идеолошки значај за југословенски друштвено-економски систем; врста производа и могућност њиховог пласмана на најзахтевнија тржишта; величина места и брзина његовог економског развоја у јединици

времена; нуспојаве, на које се није обраћала пажња у доба просперитета – из различитих разлога – и дуготрајност њихових последица по здравље људи и природну околину.

Југословенски комунисти нису „измислили“ рударство у Бору, наравно. У време владавине КПЈ/СКЈ, међутим, режим је препознао двоструку вредност борских рудника: највећи потенцијал за ископавање бакра у тадашњој држави и полигон за „индустријализацију“, односно привредну и идеолошку трансформацију државе са пољопривреде засноване на ситном поседу, махом, на велике индустријске производне колективе. Рударство је имало посебно место у томе, опет из два разлога: с једне стране, без руде нема сировина и полуфабриката неопходних за индустријску производњу било чега, а са друге стране, рудари су представљали апотеозу радништва у свакој социјално оријентисаној идеологији од половине деветнаестог века наовамо. Успостављање значајне рударске производње – било где у бившој Југославији, где су постојали услови за тако нешто – требало је да послужи као економски и идеолошки допринос систему, с обзиром на то, да су власти водиле рачуна о висини рударских зарада, условима рада, а са развојем рударских центара и квалитету живота уопште (Зеница, Трбовље итд.). Ископавање бакра – уз што мање трошкове, захваљујући постојању тада богатог површинског копа – представљало је значајан чинилац у плановима за (убрзану) индустријализацију земље због одређених својстава саме руде, као и њених легура. Као изузетан проводник електрицитетa и топлоте, односно као изузетно отпоран на корозију, бакар и његове легуре биле су корисне посебно у оним привредним гранама које су покушавали да развију тадашњи привредни планери, попут електронске или аутоиндустрије, а поготово за наменску индустрију. Поред тога, на врхунцу експлоатације, у комбинату је произвођено и злато, које је извожено у С.А.Д, између осталог, а сваки посао са том земљом, поред велике економске добити, сматрао се „победом социјалистичке привреде“ и доносио посебан углед онима који су учествовали у томе. Бор је добио административни статус градског насеља тек након Другог светског рата. Са тиме се подудара и његово препознавање у социокултурној географији Југославије као рударског места, пре свега, и поред тога, што је до Другог светског рата постојала и традиција његовог културно-когнитивног повезивања са лечилиштима и другим природним локалитетима, као што је назначено у Лаловићевом документарцу. Инсистирање на Бору као

на рударском граду имало је и идеолошку компоненту: дискурс о привредном успеху РТБ-а и убрзаној трансформацији полуурбаног местаца у савремени индустријски град повезиван је са дискурсом о национализацији, односно, брз развој места, захваљујућу успесима његове привреде – рударства – служио је на културно симболичком плану као део метафоре успешно окончане борбе против туђинских завојевача на свим плановима (не треба заборавити да је до национализације рударски концерн у Бору био у иностраном, тј. француском власништву). Економски и сваки други процват Бора у 1970им и 1980им представљао је у јавном говору потврду исправности једне друштвено-економске концепције, сведочио је о њеној надмоћи над другим, конкурентским концепцијама, а у стварности је подизао знатно квалитет живота његових становника, правећи драстичну разлику у погледу тога у односу на живот већ претходне генерације, практично. Узајамни физички положај рудника (и пратећих постројења) и града, као и начин експлоатисања рудника, укључујући ту и брзину којом се експлоатисало, довели су током година, међутим, до еколошке катастрофе – изузетне загађености ваздуха у самом граду и озбиљног нарушавања здравља његових житеља, уништавања биљног и животињског света у његовој природној околини, као и загађења већине вода у близини Бора. На еколошке последице датог начина привређивања није се мислило док је била у зениту из разлога који се опет могу приписати домену идеолошког: на страну непостојање концепције одрживог развоја у времену у којем је борска привреда била на врхунцу, или немогућност набавке или примене „чистијих“ технологија; све је било подређено производњи и њеним што бољим резултатима, одакле се нека питања нису смела постављати, вероватно, па можемо само претпоставити да је очување природне средине – а можда и људског здравља – било секундарно у односу на „радне победе“, тј. материјалну и симболичку добит од што интензивније рудне експлоатације. Питања су почела да се постављају гласније, а о здравственим и еколошким последицама да се говори отворено тек онда, када је са социјалистичким системом умрла социјалистичка привреда, односно згаснула борска рударско-топионичарска индустрија. Сви ти чиниоци узети заједно – а из временске перспективе од неколико деценија – допринели су томе да, прво у контексту Југославије, па онда Србије, Бор постане метафора (успешне) социјалистичке привреде, социјалистичке изградње, остварења конкретног побољшања услова радничке

класе, просперитета омогућеног променом власништва из приватног у државно, па онда друштвено, и таквог начина управљања средствима производње од каквог користи имају сви који учествују у њој, а не само њени управљачи или власници. Онда када је пропао друштвено-економски систем у којем се то све дешавало – а са њим и већина „Борова“ у бившој Југославији, метафоричко виђење овог нашег Бора променило је предзнак. Томе није допринела пропаст система, сама по себи, нити временска дистанца с које је можда лакше сагледати неке догађаје. Доприносило је искуство живота у одређеној средини – Бору, Србији, целој бившој Југославији – односно срозавање његовог квалитета онолико брзо, практично, колико је у неким локалним срединама унапређен, својевремено. Што је већи био просперитет некада, то је сада већи био пад, а то се осетило, нарочито, у оним местима, попут Бора, која су економски зависила од једне привредне гране, практично. Некадашњи пример економског успеха, Бор, постао је један од најочљивијих примера економске пропасти, барем у нашој земљи. У том смислу, метафоричка употреба Бора представља накнадну метафору о Србији, заправо. Усудио бих се да кажем и да њено одсуство у мизансценском третирању града и његове околине говори о усредсређивању на сасвим другачију проблематику од „великих тема“ – на појединачне, значи наше животе, и то са поруком да ће од њих бити оно што сами начинимо, и да не пребацујемо одговорност за њих на друштвено-економски систем или државне управљаче, на пример.

Уз текст *Бор као мизансцен у домаћим филмовима*, штампани су кадрови из филмова: *Борски реквијем*, 2006, режија Петар Лаловић; *Човек није тица*, 1965, режија Душан Макавејев, директор фотографије Александар Петковић; *Рударска опера*, 2006, режија Олег Новковић, директор фотографије Миладин Чолаковић; *Бели, бели свет*, 2010, режија Олег Новковић, директор фотографије Миладин Чолаковић; *Тилва Рош*, 2010, режија Никола Лежаић, директор фотографије Милош Јаћимовић.

ПРОИЗВОДЊА ПОТРОШЊЕ: СТИЛОВИ ПОТРОШАЧКОГ ДРУШТВА У ТРАНЗИЦИЈИ

Вечерас причамо о нечему што нам је свима познато, у чему сви ми живимо, али, опет, надам се да ће овај вечерашњи разговор учинити да нам се нешто што нам је познато и помало банално, као што је потрошња, нешто у чему смо двадесет и четири сата дневно, седам дана у недељи, укаже и на неки другачији начин. Дакле, можда ћемо размислити и о нашим потрошачким чиновима, али, и у једном ширем смислу, о друштву у коме живимо на један мало другачији начин. Нећемо, у ствари, говорити о ономе што свима нама обично представља прву асоцијацију на потрошњу.

Претпостављам да нећу погрешити ако кажем да је прва асоцијација на реч потрошња – новац, било да га имате или да га немате. Ако га имате, онда можете много да потрошите, а ако га немате, онда је то ограничавајући фактор, оно због чега не можете да се реализујете као потрошач, због чега имате неких проблема са сопственом потрошњом. Дакле, нећемо причати о новцу, нећемо причати о брендovima, мада је то, опет, једна од првих асоцијација која се везује за потрошачко друштво, када кажемо потрошња. Нећемо причати о потрошачкој корпи. Потрошачка корпа је још један од тих специфичних образаца, који се најчешће користе, и у јавности је најприсутнија када се спомене реч потрошња. Нећемо причати о томе због чега смо сада, на пример, бомбардовани рекламама – то је још једна ствар која постаје веома иритантна: систем маркетинга, адвертајзинга, реклама које нас са свих страна бомбардују, због којих више не можемо да погледамо ни један филм на миру, до краја, или гледање филмова и серија уместо четрдесет пет минута траје сат; нешто што нам окупира пажњу и одузима много времена. Нећемо, дакле, причати ни о

једној од ових појединачних ствари које су могућа прва асоцијација на појам потрошње.

Како бих ја волела да сместим потрошњу, из угла некога ко долази из друштвених наука, и уже, из једне дисциплине која је негде на граници наука и хуманистике, из антропологије, јесте да говоримо о свим овим стварима, али ни о једној од њих појединачно и посебно, него о једном систему у који су све те ствари уклопљене. То је један сложени друштвени и економски систем који чини главну карактеристику, или наше животно окружење данас, на почетку двадесет и првог века, али чија физиономија је почела да се обликује у виду који познајемо од друге половине двадесетог века, па надаље. У данашњем друштву, наша доминантна друштвена улога је улога потрошача. Она је нарочито у последњој четвртини двадесетог века, и напредујући у двадесет и први век, постала наша доминантна друштвена улога и заменила је улогу произвођача као окоснице нашег искуства и наших идентитета. Дакле, тај произвођач, и наш идентитет као произвођача, у највећем делу историје био је доминантан, што је била основа за дефинисање личног и колективног идентитета појединаца. Са променом економије која се од краја седамдесетих година почела дешавати, која ових дана доживљава неку врсту убрзања и приметну кризу, дошло је до једне велике и значајне смене у доминантној улози на основу које сви ми дефинишемо своје идентитете и, као што је потрошња у економији постала све важнија, тако је и улога потрошача постала све важнија за образовање нашег идентитета. Од тада, па до данас, можемо да кажемо да је цео свет постао на неки начин потрошачки. Ми смо потрошачи у готово сваком тренутку свог живота и готово на сваком месту. Улоге произвођача и потрошача нису тако јасно развојене – у питању је дијалектичка повезаност – али, ево, чак и у овој ситуацији, ако бисмо направили неку општу поделу, ако бисмо почели да дефинишемо актере са становишта произвођача и потрошача, и ви, као публика сте на неки начин потрошачи неког садржаја који се у овом тренутку креира. Сви заједно смо корисници и потрошачи неких услуга које овде имамо на располагању, користимо овај простор, итд. Потрошачи смо у својим домовима, јер користимо разне врсте услуга које нам држава или, у неким случајевима, приватни произвођачи обезбеђују. Потрошачи смо на улицама: користимо јавни градски превоз, користимо јавне просторе, итд. Говорим сада о неким аспектима потрошње које, можда, уобичајено не узимамо у обзир. Обично

мислимо да је потрошња само када одемо у самоуслугу или трговину, или у неку другу врсту радње, да је оно што трошимо искључиво нека материјална вредност, или масовно произведени објекти, али, потрошња је много шири. Због тога хоћу да кажем да живимо у друштву у коме смо доминантно потрошачи, у коме смо стално изложени коришћењу нечега што нисмо сами произвели. У једном таквом широком смислу, у антропологији се мисли о потрошњи (што је, иначе, и карактеристика саме антропологије као науке - да обезбеђује доста широк оквир за анализу појава у савременом друштву). Дакле, простори потрошње су се далеко измакли и проширили са оних простора које ми конвенционално препознајемо као просторе потрошње, као што су продавнице, супермаркети, робне куће, шопинг молови, и остали, нови простори и архитектонске форме које тек сад преплавају наше просторе, да не причам о виртуелним просторима, дакле, о интернету који је, такође, постао велики простор унутар кога се одвија потрошња, а сам по себи, као услуга и као облик услуге, такође је потрошачко добро.

Надам се да сам у овом уводу успела да у неколико црта дочарам колико се истраживање потрошње заправо изједначило са истраживањем савременог друштва, јер је немогуће истражити савремено друштво без неког темељног разумевања како је то друштво обликовано потрошачком економијом и како је наш свакодневни живот прожет тим искуством потрошње. Француски антрополог Марк Оже о феномену обликовања савремених друштава потрошње каже следеће:

„Предметно обиље је основно обележје нашег окружења, исто оно што је до јуче била прашума за Пигмеје или пустиња за Туареге. То изобиље улази у наше домове, прекрива наша тела, прожима их и храни. Оно је постало наша природа и наша космологија; оно одређује смисао и враћа нас смислу. С тим изобиљем се мора рачунати, без њега се не може јер је постало посредник у односу међу људима. Ипак, оно је варљиво. Да ли омогућава комуникацију или је намеће? Да ли потврђује идентитет или доводи до отуђења?“¹

Марк Оже, који се, иначе, и сам бави проучавањем савремености, поставља питање о томе које су могућности које у савременом друштву људима пружа потрошња. И прво питање које ми је у интервјуу за вашу телевизију поставила новинарка било је: „Како да се изборимо са потрошњом?“ Ми стално имамо тај утисак да смо на неки начин робови потрошачког друштва. То може

¹ Mark Ože, *Varljivi kraj stoleća*, Biblioteka XX vek, Beograd, 2003, 127-128.

да буде тако, али не мора. Многа истраживања у оквирима друштвених наука су показала да људи, без обзира на то што су структуре, и маркетиншке и економске, веома разгранате и веома јаке, у разним културама света имају капацитет да на неки начин излазе на крај са тим ограничењима, или са задацима, или са границама и захтевима које потрошња поставља, али је због тога потребно да упознају начине на које потрошња функционише, да упознају њене механизме, да их прокажу, и да се, на неки начин, образују, да постану оно што се у савременој литератури назива потрошачи-грађани; да они, из система вредности који као грађани прихватају, постављају ограничења потрошњи и производњи, која ће производити одређена добра и нудити извесне услуге на начин који ће обезбеђивати добробит целе заједнице, а не да се мисли само на добробит неких богатих и хипербогатих појединаца. На основу ове Ожеове мисли, могли бисмо рећи: „Па, добро, антрополози су открили начин на који могу да се приближе истраживању потрошње, схватили су да проучавање савремених друштава не иде без разумевања тога како потрошња функционише и како се људи сналазе у потрошачком друштву.“ Међутим, то није ишло тако лако.

Два концепта су била окосница развоја антропологије у западној Европи и Америци, с једне стране, и етнологије у централној и источној Европи, с друге стране, током деветнаестог и доброг дела двадесетог века. У етнологији, то су били концепти традиције и традиционалног живота; у антропологији – егзотична, „примитивна“ друштва, удаљене, мале, ваневропске заједнице, замишљене као врло изоловане, које се држе свог начина живота, држе се својих обичаја, споро се мењају, не прихватају „увоз“ или контакт са елементима који долазе од споља, итд. То инсистирање на традицији, традицијским друштвима, која су у Европи доживљавана као друштва која се споро мењају, која имају неку своју аутентичну суштину, која имају неки збир – каталог – својих елемената и тешко су подложни променама, с једне, и на егзотици ваневропског са друге стране, значајно је утицало на дефинисање културе и начине њеног разумевања. Таква идеја културе је врло дуго спречавала и европске етнологе и америчке антропологе да проучавају савремене трансформације друштава којима су се бавили. И етнолог и антрополог су се понашали као нека врста друштвених конзерватора, пошто се људи јако везују за своје терене, за своје културе, које годинама, неки пут деценијама, проучавају и онда их љубоморно чувају од сваке могућности промене. Можда, између осталог, и због тога што сматрају да уколико

и они сами дозволе, и кроз своје истраживање, и кроз своје описе, да се покаже да се та култура променила, да ће они остати без предмета изучавања. Њихов предмет изучавања био је врло чврсто дефинисан, као нешто што је стабилно и непроменљиво, и онда када се та заједница промени, немате више оно што сте навикли да проучавате. То нестаје, а са тим се на неки начин угрожава и ваше постојање. То је, можда, један од разлога; тек, та слика о заједницама које су некако у време инкапсулиране, затворене у времену, било далеко, на Пацифику, или овде код нас, у селима која су се налазила дијелом Европе, дуго је опстајала и у такву једну слику проучавање индустријских предмета, масовне културе, масовно произведених предмета, није било добродошло. Отпор да се призна способност трансформације културама које проучавате и да се посматра њихова интеракција са модерним друштвима која су их окруживала био је дуг и истрајан. Та су друштва, међутим, много, много раније него што су то антрополози уопште били спремни да признају, била укључена у колонијалне режиме и тржишта и под утицајем религије и мисионарских активности, само што се то некако није видело у нашим истраживањима. Пошто је то одбијање да се призна трансформација предмета истраживања достигло неки критични ниво, онда је и шири јавност почела да бива врло саркастична према антрополозима, који су, изгледа, били једини који нису примећивали да се у друштвима која традиционално проучавају нешто дешава.

У том периоду, када су антрополози били некако слепи за промене, постојала је прећутна сагласност о томе како је одређене теме прикладно или дозвољено проучавати, или пожељно проучавати, а како не; дакле, који њихови аспекти су погодни за истраживање, а који не. На пример, на овој слици имате Зулуа. Зулуи су један од афричких народа који је познат по ратничким вештинама. Сви они који су о њима писали, који су писали у том традиционалном маниру и који су проучавали традиционалну структуру Зулу народа, представљали су их као ратнике. С десне стране имате једног припадника народа Зулу, али он припада једној супкултури која се назива свенке. То су људи који су напустили своја села и одлазили у јужноафричке градове у потрази за послом. Живели су на периферијама великих градова и радили тешке физичке послове, живећи врло скромно и оскудно. У том свом животу, далеко од куће, јер су они далеко од куће, налик нашим гастарбајтерима, проводили по читаву годину – они би се враћали кући само због неке церемоније или за празнике који су њима били

важни – они су у том заједништву, у градовима, живећи прилично изоловано и упућени једни на друге, развили специфичан облик изражавања сопствености, своје различитости, како би, на неки начин, повратили самопоштовање које им је одласком од куће, измицањем од целог контекста у којем су годинама градили осећај себе и своје припадности, нестало. Феномен свенка, или покрет свенка, састоји се у естетизацији и ритуализованом представљању статусних симбола које су могли себи да приуште зарађујући у граду нешто више него што би зарађивали на селу. Они купују одећу која је фирмирана – не мора то да буде и није то нешто оригинално – али, за њих, та одећа је знаковита. Погледајте како стоји овај мушкарац: они имају те врло наглашене позе; одећа је, наравно, најсјајнијих боја, упадљива, за њихове појмове елегантна, и постоји неколико елемената који су посебни носиоци информација о статусу. То су: манжетне, ручни сат, чарапе, пешпир и кошуља. Постоји и филм који се зове *The Swenkas* – режирао га је скандинавски редитељ Jeppe Ronde, 2004. године – у коме аутор прати групу свенки која купује одећу и онда у неким опскурним подрумима, у предграђима Јоханесбурга, организују своја такмичења у приказивању одеће, или својих статусних симбола, где се види да су развили читаве кореографије, врло елегантне и стилизоване, чија је поента увек наглашавање оног дела који за њих носи информацију о њиховом успеху. На пример, они направе неки покрет при којем се само мало задигне ногавица, да се види мотив на чарапама, или ураде нешто слично да се види сат или манжетна. Та врло интересантна поткултура је за традиционалне етнологе остала потпуно невидљива, зато што она, по њиховом мишљењу, не припада Зулу култури. Зулу радници, ови који су отишли у град, они више „нису Зулу“. Једноставно се пропуштала та могућност да се испита трансформација културе.

Ево и два примера из домена забаве. Концепт аутентичности је, такође, важан за традиционално изучавање, јер се у традиционалним приступима сматра да постоји неки скуп карактеристика који од почетка – од увек, па надаље – карактерише једну културу. Онда се сматра да је тај скуп карактеристика оно што чини биће, срж неке културе и да је то оно што неку културу чини аутентичном. Сваки облик промене или уношења других елемената нарушава ту претпостављену аутентичност. Када бисте, на пример, из домена забаве афричке популације желели да покажете нешто што се сматра аутентичним за ту културу, онда бисте вероватно – а и они себе данас тако представљају –

изабрали бубњаре. Сматра се да је то аутентична црта афричке културе. С друге стране, на овој слици је представљено нешто што би традиционални етнологзи сматрали неаутентичним, па самим тим, и неприпадајућим афричкој култури. То је билијар, и то билијарски сто који је највероватније направљен њиховим традиционалним техникама, градњом од блата и трске. Традиционални етнологзи би рекли да ова забава не припада ни једној од афричких култура; то је колонијални елемент, елемент културе колонијалне силе, која је владала и ту културу наметала. А, ево, они су је, на неки начин, присвојили. И, ако говоримо са савременог становишта изучавања културе, немамо никаквог разлога да не кажемо да је сада овај билијар њихов, да је то део њихове културе, да су га присвојили јер њима нешто значи, јер су употребили своја културна знања да би направили средства која ће им омогућити да ту игру играју. На овој слици не видимо, немамо ничег што би нам омогућило да спекулишемо о томе на који начин су они ту игру присвојили: да ли су измислили своја правила, да ли су преиначили правила тако да одговарају њиховој култури, да ли су у билијару нашли супститут за неке друге врсте надметања која су, иначе, постојала у њиховој култури раније? То су све могућности које се отварају када нешто што не постоји у неком простору улази у тај простор или у ту културу и постаје елемент са којим онда људи који припадају тој култури имају могућност да нешто ураде. А људи су – ја их бар тако видим и таквим сматрам – активна бића која имају способности да активно манипулишу – да манипулишу у позитивном смислу – да активно раде са утицајима. Да дођемо негде ближе нашем терену; када је, рецимо, реч о архитектури, о кућама или о начину становања, онда би истраживачи пре неколико деценија једноставно рекли: „Ово нас не интересује.“ Тако ово што видимо на другој страни – гастарбајтерска кућа, једна од карактеристичних кућа наших радника у иностранству – не би спадало у оно што би се звало народна архитектура. То сад значи да ти људи нису народ – што није тачно; и они припадају истим широким слојевима који имају своје форме изражавања, иако то одудара од онога на шта смо навикли.

Ово је неколико примера на којима сам хтела да покажем да захваљујући сужавању перспективе, захваљујући некој врсти научничког слепила, многе појаве које су врло интересантне, јер у себи носе хибридне одлике, јер су резултат укрштања различитих култура, различитих утицаја, различитих процеса, да оне, захваљујући тој дубокој уроњености у нешто што је дуго година

било дефисано као предмет изучавања, нису успевале да уђу у фокус. Наравно да то није могло да прође без критике. Једна од најубитачнијих и најдуховитијих критика на рачун антрополога појавила се у једном америчком часопису. То је карикатура Гарија Ларсона која антропологе критикује управо због тог њиховог слепила. На слици су представљени домороци који кроз прозор свог стана, тј. колибе, виде како се уз брег пење антрополог и трче по кући у паници да склопе модерне апарате, које, иначе, имају, и вичу: „Склањајте телевизоре, иду антрополози!“ Антрополози су овде нацртани као потпуне незналице, нису ни расположени, ни способни да отпрате промене у животу популације коју, по свом позиву, треба да проучавају. То је било звоно за узбуну и са тим, и још неким написима у штампи, и са неким озбиљним пренспитивањима унутар саме дисциплине, негде осамдесетих година дешава се буђење свести о потреби да се обрати пажња на савремене трансформације, на повезаност друштва и процеса трансформације, на промене које модернизација доноси и у савременим и у традиционалним друштвима, да се више не затварају очи пред променама које подразумевају укљученост малих заједница, које су антрополози традиционално проучавали, у велика друштва, на разним нивоима – на локалном, регионалном, покрајинском, националном и глобалном.

У оквиру тог интересовања је у антропологији дошло и до истраживања потрошње, односно до потребе да се потрошња промисли, да се редифинише. Потрошња је дуго била у заглају економиста; економисти су имали монопол на дефинисање и изучавање потрошње јер је она била сматрана за превасходно економску активност. Због тога је требало да људи из друштвених наука, а међу њима и антрополози, редифинишу потрошњу, да је извуку из канци економиста, да кажу: „Добро, ви је дефинишете тако, а ми ћемо сада видети има ли ту нечег и за нас.“ Антрополози су, заправо, настојали да покажу да се проучавање потрошње не односи само на расподелу расположивих ресурса и не само на економисање новцем, него да потрошња има и јак идентитетски потенцијал, јаку идентитетску улогу, да она има друштвено-културну димензију. Другим речима, антрополози су желели да кажу да није важно само колико нечега можемо да купимо за новац којим располажемо, већ да су јако важне и наше одлуке о томе шта ћемо купити, и коме ћемо купити, и када ћемо купити, и како ћемо купити и како ћемо то уручити, или, обрнута страна овог процеса – шта нећемо куповати, коме нећемо куповати, када нећемо куповати. Имамо,

дакле, две стране процеса - позитивни, наша позитивна потрошња, куповина или добављање, као чин потврђивања нашег идентитета, и потрошачки бојкот или не-куповина, тј. одлука шта, када, коме нећемо куповати. И куповина у негативном смислу, као и куповина у позитивном смислу, дефинише неке наше ставове, изражава наше системе вредности, политичка уверења, естетске преференције, моралне преокупације – читав један велики идејни и идеолошки универзум је сакривен у нашим потрошачким изборима. У свету потрошње дешава се да се кроз рад разгранатих и сложених механизма друштвених и економских институција, од породице, преко школе, медија, локалне заједнице, вршњачких група, економских институција, какве су рекламне агенције итд. – све то удружено ради, од кад смо мали па надаље - ствара осећај препознавања нечега што бисмо могли да назовемо наш материјални свет: предмети (могли бисмо да проширимо и на услуге) који су за нас и предмети који нису за нас. Оно што доживљавамо да је „за нас“, да је нама припадајуће, да се са тим добро осећамао – од одеће, обуће, куће, кућног љубимца, аутомобила, хране, до начина провођења слободног времена, филмова које гледамо, књига које читамо, начина на који уређујемо свој дом – чини да ми умемо то да препознамо као ствари које припадају нама. А умемо да кажемо и: „то није за нас“, или: „то некако нисмо ми“, или: „ово је много отмено за нас“, или: „ово је много екстравагантно за нас.“ Овај амбијент у коме се налазимо, градска библиотека, јесте „за нас“, овом амбијенту припада да ми у њему водимо овај разговор, али, можда у неком другом амбијенту, као што је амбијент неког спава, не бисмо осећали да су тај амбијент и тај простор „за нас“. Дакле, ствара се повезаност између класа ствари, врста ствари и врста људи, између нашег осећаја ко смо ми, каква врста особа смо ми, којим вредностима тежимо, које идеје заступамо и врста ствари за које сматрамо да тај наш осећај нас самих, система вредности за који се залажемо или идеја које заступамо – опредмеђује. На успостављању те везе између група људи и група ствари ради се и институционално и ванинституционално, али је читаво потрошачко друштво и читава потрошачка економија заснована на успостављању те везе и тога да се створе ствари за које ћете ви препознати да су ваше и за вас.

Новија литература цео тај процес успостављања везе између одређених класа људи и одређених класа предмета назива формирањем *животног стила*, и о животном стилу не читате више само у стручној литератури него и у

сваком популарном часопису, али веза између материјализација идеја или материјализација система вредности и самог система вредности који људи заступају постоји и много пре него што је измишљен тај израз. Формирање животног стила у антропологији је од раније познато као *начин живота*, или, много уопштеније, о томе можемо говорити као о *култури*. Када овако схватимо наше потрошачке изборе, онда је сваки наш потрошачки чин заправо и чин комуникације. Сваким нашим избором, ми оспољавамо, изражавамо и другим људима чинимо доступном неку поруку о себи коју желимо да пренесемо. Једна врло утицајна и позната антрополошкиња, једна од великих жена у нашој дисциплини – Мери Даглас – која је у позне дане, а била је врло активна и у седамдесетој-осамдесетој години, почела да се бави питањима улоге потрошње у савременим друштвима, рекла је да је то што људи мисле да приликом потрошње бирају разне врсте роба само заблуда (она је била структуралисткиња, њој су много важније биле идеје). „Не бирате ви између роба“, говорила је Даглас, „ви, у ствари, бирате између разних врста друштвености које су вама својствене“. Значи, између система вредности или идеја. Она је поделила врсте друштвености на четири типа, међу којима су најистакнутији, као опозиција, индивидуалиста и хијерархиста, односно, традиционалиста. Неко ко припада томе што је она назвала индивидуалистичким типом друштвености, гаји доживљај света у којем је индивидуа главна, његови чинови потрошње ће бити усмерени на изражавање сопствене индивидуалности. Код онога ко се залаже или више цени друштвеност која почива на хијерархији, његови потрошачки чинови ће бити вођени ка томе да он буде уклопљен у заједницу, а не ка потврђивању личног избора. Ту су у самом друштву издвојени неки рангови потрошње, а негде је то, као у индијском кастинском систему, доведено до крајности, где људи који припадају одређеним друштвеним групама не смеју ни да пипну предмет који припада некој вишој кисти. Кроз праксе потрошње ви не бирате само робу, то је нешто много више од тога. Бирајући те предмете, ви улазите у један симболички универзум, у простор у којем владају друштвене норме које су вама блиске. Зато ви то бирате; зато бирате да возите спачек, а не ауди, или не црни ауди, јер он има неке конотације које вама нису блиске. Оно до чега су антрополози дошли бавећи се потрошњом јесте да је сваки потрошачки чин облик комуникације, изјава о себи и својим преференцијама, о свом положају у друштву, етичким ставовима, итд.

Пример који је мени и згодан и близак, а верујем да ни вама неће бити далек, јесте значење наше велике жеље да се Икеин продајни објект отвори у Србији. Икеа је један од најглобалнијих светских брендова. У овом тренутку Икеа има 332 продавнице у 38 земаља, па је Србија једна од ретких земаља у Европи где Икеа још не постоји. Пошто је жеља људи да имају Икеин намештај велика, постоје разни канали путем којих се људи довијају да добаве тај намештај, али нема легалне продаје. Постоје и тзв. шатро-Икее. То су продавнице којих има свуда и чији власници одлазе у најближе велике продавнице, у Солуну, Будимпешти, итд, и добављају тај намештај, који се онда тако, на парче, продаје. Ту је мање намештаја, а више су заступљени мањи, декоративни предмети. Долазак Икее у Србију је јако исполитизована прича, повезана са нашим уласком у Европу. Неки сматрају да ће, тек када Икеа буде одлучила да уђе у Србију, Србија заиста бити Европа, јер они улазе у земљу тек када су потпуно сређени сви услови које они захтевају у вези са својим пословањем. Оног момента када су они сигурни да ће њихово пословање да се одвија неометано, то је знак да је земља стабилна. Икеин намештај је, иначе, веома једноставан; њихов дизајн одликује функционалност и он је економски приступачан. То је, дакле, добро дизајниран, једноставан намештај, доступан масама. То је Икеин концепт, који су назвали „демократски дизајн“. Они желе да нешто што је не само функционално него и лепо обликовано, што, дакле, има естетску вредност, буде доступно великом броју људи. Формула Икеиног успеха могла би да гласи: „шведски социјализам“ (социјал-демократска идеја да нешто што је вредно треба да буде доступно што већем броју људи), плус Баухаус (естетика дизајна за свакодневну употребу), једнако је - естетска социјал-демократија. Међутим, то је прича о томе шта су они желели да ураде у самој Шведској, када су настали и, наравно, на другим тржиштима на која су се проширили. Ван Шведске, у земљама источне Европе где је Икеа дошла после пада берлинског зида, она осим ових значења, осим тог, дакле, демократског дизајна, носи додатна значења повезана са капитализмом; она сада није само симбол демократског дизајна, она је, сада, и симбол капиталистичке економије. Она је симбол капиталистичког обиља, тржишта које је разноврсније и има већу понуду, даје могућност избора. Она је, такође, и симбол модерног, западне модерности. Читав начин живота – скандинавска једноставност, повезаност са природом, сведена лепота – повезује се са тим намештајем, па се прави разлика у

односу на тип намештаја који су у тим друштвима користиле старије генерације - стари, традиционални, масивни намештај који се правио тако да траје дуго и који је за те генерације био ознака квалитета. Новије генерације иду за модерним концептом живота – концептом лакоће, прозрачности, модерности - и Икеа у источној Европи тај концепт на неки начин опредмећује. Ако се оде још шире, ван Европе, тамо Икеа симболизује европски запад, који се асоцира са модерном технологијом, са традиционалним „европским добрим укусом“, што се повезује са традицијом европског дизајна. Пошто ван Европе нема Икеиних продавница – они немају шатро-Икее, као ми – тамо се развијају мале занатске радионице које копирају из Икеиних каталога и те копије Икее купује њихова средња класа. Њихова средња класа, баш као и наша средња класа у настанку, жели баш овај намештај, ту демократску естетику, да тако кажемо. Они кажу: „Ми желимо да се разликујемо од ове нове класе богаташа који купују прескупе и вулгарне, кич или не-кич, али прескупе ствари“. Наша средња класа жели да направи разлику у односу на, с једне стране, своју прошлост и, са друге стране, на те нове богаташе, тако да је Икеа овде, као и ван Европе, намештај за настајућу средњу класу са интелектуалним аспирацијама; за некога ко је и довољно еколошки свестан и има развијене естетске критеријуме и има свест о себи да је модеран и жели да буде повезан са светом у смислу да користи нешто што могу да користе људи широм света. Сви желе да буду модерни и да их други таквима виде, то је, отприлике, порука Икее. Овим сам дала пример шта све може да значи наша одлука да нешто купимо и шта све, у ствари, купујемо, која значења, које представе купујемо са неким комадом намештаја.

С друге стране, већ сам споменула да наш став може да буде изражен и не-куповином. Можемо да наведемо неколико примера, али ћемо издвојити најпознатији бојкот који је у Индији водио Махатма Ганди – бојкот британске индустријске робе и његово инсистирање на производњи домаћег платна, како би шили своја одела, при чему су сви елементи тог процеса и многи квалитети произведене тканине имали прецизна значења, утемељена у индијској култури и религији. У нашој новијој историји најпознатији бојкот је бојкот словеначке робе деведестих година – тога се, вероватно, сви сећате. Тада је то било скоро официјелно, а чак и ако је било неофицијелно, имало је велику обавезујућу снагу. После тога није било великих организованих бојкота. Ми још увек не познајемо аутономне потрошачке бојкоте. Било је позива на бојкот компанија

и банака чије су државе подржале независност Косова, али то је опет политички мотивисан бојкот. Бојкота какве у иностранству воде невладине организације, било потрошачке, било друге, као Грин пис (Green Peace), који је водио кампању против Мекдоналда или кампању против ношења природног крзна, или против конзумирања производа за које се верује да у свој састав укључују и месо неких угрожених животиња, код нас још нема. То су, углавном, протести вођени врло јасним етичким ставовима и убеђењима, али код нас, у једном још увек сиромашном друштву, то још није развијено.

Хоћу нешто да вам кажем и о неким локалним примерима. Истраживања потрошње су променила и сам начин на који се посматра култура, од ранијег концепта када се о култури размишљало као о затвореним целинама, где су се културе замишљале, како је то Клод Леви-Строс говорио, као архипелаг у којем је свака култура острво. Култура је мноштво али су све оне некако једна до друге, изоловане и у себи затворене, са тек повременим контактима, али ти повремени контакти не доприносе много променама тих острва која јако добро функционишу сама за себе. Када у том контексту почнемо да се интересујемо за културе које су укључене у разне надлокалне системе, и друштвене и економске, омогућено нам је да те културе посматрамо као на неки начин порозне. Дакле, не као да имају јасне и затворене границе, не као да су острва, него као да су корални грбени, или нешто друго, али нешто што нема тако јасне границе и што омогућава проток културних елемената и размену тих културних елемената. То је једно ново схватање културе које, више него на заокружености и на схватању културе као неке ствари, неког ентитета, афирмише схватање културе као процеса. Култура је, у ствари један, непрекидан процес рада са значењима, дакле, пре свега значењски процес, процес стварања значења, преиначавања и трансформација тих значења. Ново схватање културе је омогућило да се доток нових елемената не схвата као претња култури и њеној аутентичности, као нешто што ће покварити или - а било је и таквих страхова - као нешто што ће уништити културу. Оно што се дешава када неки нови елементи улазе у културу јесте да они интер-реагују са затеченим елементима културе и онда се отвара процес културне размене који може да води у разним правцима: може да радикално промени слику, може да је сасвим мало трансформише, може да дође до појаве неких хибридних облика. У сваком случају, нема пропадања културе – култура не може да се уништи, она може само да се промени. Када је реч о

пријему тих нових елемената културе, када се суочавамо са нечим што је ново, врло често имамо реакције одбијања или неприхватања, које може да се креће од благог неприхватања до радикалног одбијања, а образложења могу да буду да је то нешто што је неаутентично, не кредибилно, што не припада нашој култури. Када кажемо да је нетрадиционално, неаутентично, неприхватљиво, онда треба да имамо на уму бар две ствари. Једна је да је концепт традиције, који често употребљавамо, релативно нов, и да је оно што називамо традицијом и што имамо тенденцију да означимо као традиционално врло често резултат скоријих историјских процеса. Традиција није нешто што од вајкада постоји у непромењеном облику, него је оно што смо у једном тренутку дефинисали као да је наша традиција резултат новијег процеса, од краја осамнаестог века, који је током деветнаестог века доживео свој најјачи интензитет. Оно што називамо традицијом је настало као рад издвајања и прављења реда у једном сложенем организму друштвеног и културног живота, издвајањем једног скупа елемената који смо именovali нашом традицијом и онда га таквог настојимо окаменити. Друго, многи елементи културе, које данас узимамо као етаблиране или непроблематичне, у почетку су, када су увођени, изазивали разна оспоравања, били су довођени у питање по многим основама, карактерисани су као кич, ђубре, увреда за добар укус или друштвено прихваћене норме, итд. Узела сам пример валцера. Валцер је сада једна потпуно бенигна културна форма, популаран и општеприхваћен плес. У време када је настајао и када је у Европи, у осамнаестом веку, у Бечу, први пут уведен, он је био сматран изразито опасном друштвеном формом. С једне стране, сматран је веома простим – ми га данас сматрамо за неко оличење префињености зато што долази из Беча и зато што га везујемо уз двор, тоалете и балске дворане. Он је, дакле, сада оличење и префињености и луксуза и доброг укуса грађанске класе. Међутим, у време кад је уведен, сматран је вулгарним зато што је у односу на дворске плесове био сувише једноставан. Због те једноставности, учитељи дворског плеса су сматрали да сви могу да га науче. Када је примљен у Бечу и централној Европи, његово ширење у Енглеску и друге земље, које су биле много пуританскије него што је то био Беч у то време, изазвао је праву моралну панику. Енглески *Тајмс* (*Times*) је 1816. године, када је први пут валцер презентован на енглеском двору, објавио општар текст у којем се говорило да је то потпуно скандалозно, да је то скаредан плес, да је та близина мушкарца и жене толико опасна да може да им помути разум, да може друштво да доведе у опасност и одмах су упозорили све родитеље да случајно ћерке не излажу тој

пошаста. Речено је да је, док су валцер играле само проститутке и прељубнице, то још могло и да се толерише, пошто та врста понашања њима и припада, али од тренутка када је он уведен на двор и препоручен високој класи, то је постало нешто што апсолутно удара у темеље викторијанског морала. Сусрет са новим увек изазива ову врсту реакција, па је потребно време да се то ново нормализује и, чак, банализује. Онда више и не видимо у чему је био проблем. Тако је и са другим елементима; тако је и са потрошњом, тако је и са увођењем модерне уметности или неких нових принципа или облика понашања.

Пошто сам показала како су антрополози - и људи из друштвених наука уопште - схватили потрошњу, покушаћу да сада ту потрошњу „спустим“ у овај контекст у коме се ми сада налазимо и да дам нека два примера, од којих је један пример старијег и препознатљивијег облика потрошње, а други је нешто што тек почиње и што мислим да је одлика потрошње која је више нормализована у односу на општи потрошачки концепт. Шта је у вашем крају, у самом Бору и широј околини, у Тимочкој Крајини, интересантно са становишта истраживања облика потрошње? Као и у Европи и у Америци, ова истраживања потрошње су и у нашу, домаћу етнологију и антропологију, касно стигла. Упркос томе, управо овај крај, Тимочка Крајина, Бор и Зајечар су имали веома важну улогу као места на којима су се одвијали неки од најзанимљивијих ритуала потрошње који су привукли пажњу етнолога. Најупадљивији пример потрошачких пракси јесте потрошња гастарбајтера. У етнолошкој литератури три битне теме маркирају овај крај. Када је источна Србија у питању, три теме око којих се врти највећи број етнографских, етнолошких и, у новије време, антрополошких прилога су: народна религија и влашка магија; затим, тек начета и недовољно разјашњена, друга тема је рударска култура, ритуали и митови (седамдесетих-осамдесетих је начео колега Ковачевић, али од тада није много истраживана); трећа тема је гастербајтерска потрошња, мада ни она није до краја заокружена, није праћена. Организација финансија је сада таква да је свако дугорочно истраживање на неки начин луксуз. Рекла бих да су ове теме, по својој истражености, у етнолошкој литератури заступљене баш овим редоследом. Није велики број радова посвећен гастербајтерској потрошњи. Постоји више етнолошких филмова о тој потрошњи. На мене је највећи утисак оставио, највећи број пута сам га гледала и анализирала, филм Каменка Катина који се зове *Вегље у Ждрелу*. Ждрело је село код Петровца на Млави, али гастербајтерска потрошња

има своје карактеристике, идентичне независно од локалитета. У новије време постоји мноштво аматерских и професионалних записа на Јутјубу (YouTube). Када то прегледате, потпуно вам је јасно да је нешто што је као образац уочено у антрополошкој литератури негде средином осамдесетих - иако су се околности промениле, и систем се променио и држава више није иста и економски систем се променио - опстало као пракса, која је, упркос свим тим променама, преживела у скоро неизмењеном облику и скоро неизмењеног интензитета. Капитал стечен дугогодишњим радом у иностранству био је инвестиран углавном у две врсте ствари или догађаја. Једно су куће и гробнице – огромне, предимензиониране куће у којима они, углавном, не живе или живе током јако кратког периода у току године. Рецимо да од дванаест месеци годишње, једанаест проведу на раду, а да тај један месец некако распореде – јасна је диспропорција између времена које они проведу у тим кућама и капитала који је у њих уложен. Наше колегинице, Добрила Братић и Мирослава Малешевић, 1984. су написале рад који се зове „Кућа као статусни симбол“, где је, заправо, први пут маркиран и анализиран тај феномен. Оне су у том раду дошле до два закључка. Први је да те куће, у којима тада готово да се и није живело, немају никакву практичну функцију или да је та функција занемарљива у односу на њихову симболичку функцију – кућа се ту јавља као статусни симбол, односно симболички објекат, а не као објекат у којем се станује и у којем се обављају различите функције. Њихов други закључак био је да, упркос томе што породица у њој борави кратко, за време годишњих одмора или празника, таква кућа ипак има интегративну функцију, да је простор који током тих неколико периода заправо уједињује породицу, која током остатка године живи предвојена, јер су припадници старије генерације остајали у селу, живећи у старим кућицама, у дворишту, и чували су ту велику кућу, проветравали је и одржавали. Те су куће најчешће коришћене за одржавање слава, свадби, крштења и, у новије време, за прославу осамнаестог рођендана новије, треће, генерације рођене у иностранству.

Иван Ковачевић је, осамдесетих, анализирао процес улагања врло великих средстава у изградњу монументалних гробница. Дакле, поред кућа, новац је често трошен и на огромне гробнице, које су понекад и изгледале као куће, јер су и биле опремљене целокупним покућством, намештајем, као да се ту заиста може живети. То је нека врста убијања капитала, то ни на који начин не може да се „оплоди“ у финансијско-економском смислу. Ковачевић је то у раду

назвао социјално-емфатичка функција монументалних гробница и изнео је тезу да се ова наизглед нерационална потрошња дешава због тога што у социјализму економија није била организована по тржишном принципу, као данас, због чега су постојала јасна ограничења и у погледу могућности приватног власништва и приватног бизниса, организовања сопствене производње и стицања профита. С једне стране су била институционално економска ограничења и, с друге стране, друштвено-вредносна или идеолошка ограничења, јер је друштво подржавало принцип егалитарности, па није било прихватљиво да се људи статусно, по свом економском статусу, много издвајају. Друштвена и економска клима није омогућавала да се ти људи такмиче на тржишту, да новац који су тамо зарадили овде улажу у неке послове и није постојало тржиште које би њима омогућило да се надмећу у економском оквиру, па су онда они, не знам да ли да употребим израз „нагон“, али ту потребу за такмичарством, за доказивањем и исказивањем, преместили из економске у симболичку сферу, тако да су онда инвестирали тај новац, добијајући за њега заузврат углед у заједници, у очима оних који су присуствовали њиховим чиновима велике потрошње. Са тим аргументом – да је оно што није било могуће радити на реалном плану тржишног такмичарства било премештено на план симболичке конкуренције – на неки начин је била исправљена неправда по којој се ова врста понашања искључиво тумачи као нерационална, као недостатак логике, као да су то неки примитивни људи који не би знали где да уложи свој новац него су га, безглаво, инвестирали само у те статусне објекте. С једне стране је направљена равнотежа, јер нису априорно означени као људи који су нерационални, необразовани, неспособни, неинвентивни. С друге стране, у савременим условима, када изађемо из тих осамдесетих и прођемо транзицију, и дођемо у савремену ситуацију, у овај наш балкански капитализам, поставља се питање: ако су нестала ограничења у институционалном, па и у менталитетском смислу – идеја једнакости ни из далека није онако популарна као што је била у доба социјализма; напротив, сада се јављају идеје о индивидуалној конкуренцији; идеје о индивидуалности, да вредиш колико имаш, добијају на легитимитету много више него што је то било у доба социјализма; дакле, променио се амбијент, променио се и економски амбијент, а и Јутјуб и новине су пуне приказа да ти људи и даље, без обзира на то што би те стотине хиљада евра евентуално могли да потроше правећи профит, покрећући овде неки бизнис, да би били заиста богати у овом друштву – како

то да људи и даље одлучују да тај новац „убију“. Што се строго економске тачке тиче, тај капитал јесте убијен, али у питању је једна другачија економска логика, строго формално могли бисмо да је назовемо предмодерном, по којој оно што изгубите у новцу добијете на части, и у том свету и светоназору у којем они живе, тај појам части и како они желе да се покажу пред другима, као дарезљиви, као гостољубиви, веома је важан. Такође је битно и питање статуса, јер тај статусни елемент није нестао – они се годинама жртвују и раде, и далеко су од куће, и живе у условима за које верујем да су доста слични условима у којима живе свенке, а имају на располагању ограничено време за које треба да покажу да то није било узалуд; они желе да покажу да је то због нечега вредело, а вредело је, готово у свим случајевима, због њихове деце и унука. У сваком случају, то економско објашњење не држи воду, зато што су се економски услови променили, али мислим да би социо-културно-психолошка динамика и њихове жеље и њихова убеђења могли да буду неки интересантан оквир за објашњење. Још једна ствар која је врло интересантна – тај однос између новонастајуће медијске културе или тог све већег присуства медија и улоге коју медији имају у животима обичних људи, што се, у ствари, претвара у неку спектакуларизацију свакодневног живота – чини ми се да је и то поље у којем бисмо могли да посматрамо ове нове прославе.

Да ли сте чули и да ли је неко имао прилику да види на Јутјубу прославу 18. рођендана Хајди Јанковић? Мислим да је читава та концепција раскошне или прекомерне или расипничке потрошње, како се све зове, или сам бар ја тако мислила до овог клипа, да су ти обрасци потрошње увек само обична потрошња на десети или на стоти. Мислило се на структуралистички начин – узмете једну обичну свадбу, и помножите је са сто. Ако на једној обичној свадби има једна торта, онда на гастарбајтерској има сто; млада обично има једну венчаницу, а ова десет; уместо једне шатре – пет шатора. Хајди Јанковић је то дигла на један потпуно нови ниво. Оно што она ради је највише налик, с једне стране, симулацији медијске културе у свакодневном животу, угледању на звезде, звезде или са плочника Л. А. или звезде из сапуница, дакле, свега има у томе, све је „удробљено“. Хајди Јанковић је у потпуности приватизовала и персонализовала прославу свог 18. рођендана. Међутим, када то уради права медијска звезда, она је већ ушла у тај систем производње звезда, она има своју јавну каријеру која јој омогућује да има телохранитеље, да прави журке, да буде „селебрити“. Хајди Јанковић има 18 година и нема ништа од тога, а има све то што прати

звезду. Има мајицу са својим именом, има своје постере, има оно што се свима онима који дођу на њену прославу дели као сувенир који ће понети одатле, има телохранитеље, свиту својих обожаваатељки – једна невероватна ситуација. Иначе, тема је била: ружичасто – сви су били у ружичастој боји коју је Хајди изабрала. И песма је снимљена, и спот је направљен.

Чула сам да људи протестују када чују да постоји нека негативна слика о овом крају, и о Бору, као нечему што је заустављено у развоју, мрачно, удаљено, без перспективе. Ови обрасци потрошње и нешто слично овоме што смо видели, и до сада присутна објашњења у ствари иду на воду тој лошој слици, нечему што у литератури називамо оријентализацијом, сликом дивљег истока, нечега што је удаљено, тајанствено, заводљиво, али дивље, непрефињено, не претерано образовано. То иде на руку представљању источне Србије и Тимочке Крајине као периферије којом владају ирационални пориви и где се негују егзотичне културне традиције. Иако је реч о савременим феноменима, тумачења и даље иду на ту воду, иду низ длаку том тражењу ирационалног у свему томе. Када је ово инсистирање на ирационалности, импулсивности, нерафинираности, кичу и тако даље у питању, то не иде ка томе да се користе сазнања или да се развијају тумачења која ће омогућити да се мења слика о неком крају или да се у позитивном смислу мења и самоперцепција и слика о месту у коме живите и на тој слици заснивани културни, локални идентитети.

На интернету сам пронашла једну борску иницијативу, нешто што постоји у вашем граду и за шта ја мислим да даје наду, отвара могућност да се о себи размишља на другачији начин, а пре свега да се превреднује то схватање истока и тог бивања на истоку. Реч је о манифестацији која се назива *EAST WEEKEND FEST*. Неколико је интересантних ствари које су мени у вези са тим привукле пажњу. Прво, у питању је врло самосвесно и врло актуелно коришћење једног новог модалитета привлачења пажње у систему потрошачког друштва и потрошачке економије. Дакле, то није ништа спектакуларно, није ништа ново али је све савремено и све је самосвесно савремено и изузетно актуелно. Значи, начин на који се, да кажемо антрополошким језиком, производи и користи културна различитост – самосвесно се производи сопствена културна различитост. Не ослањају се ни на шта што је било у прошлости, не узимају ништа из тог репертоара – не ништа – не ослањају се чврсто на нешто што је било у прошлости, не темеље своју различитост на нечему што је део ове

културне баштине у традиционалном контексту културе, него кажу: „Ми сада кажемо да смо ми различити по томе и томе и на томе ћемо да изградимо своју слику, на томе ћемо да изградимо своју манифестацију и то ће да буде наша посебност, то ће да буде наша културна разлика.“ Намера организатора јесте да допринесу оживљавању града, да промене набоље слику о њему и оно што је мени послужило као неки окидач кад сам то на сајту видеа, јесте како су они дефинисали себе, односно свој циљ – да би поставили себе на мапу Србије, они су себе ставили у координате нечега што би могло да буде нека нова, имагинарна Србија, у којој влада или која постоји у оквирима неке нове позитивне географије, а у тој новој позитивној географији Србија се себи – а то је важно, како себе видимо, а онда и како себе другима представљамо – и другима представља као земља креативности, доброг духа, ведрине, снаге, умећа и талента. Истурене коте, дакле, или четири тачке на четири стране света те нове позитивне географије и те нове Србије за коју се ови људи залажу су све сами фестивали – на северу је *ЕГЗИП* (*EXIT*), на југу *НИШВИЛ* (*NISVILLE*), на западу Гуча, и сада ће они окупирати то источно позитивно место, јер сва ова четири места су места позитивне енергије и позитивног духа и неке урбане модерне културе. Они желе да себе упишу у тај универзум позитивности и желе, ја бих рекла, да промене значење истока, значи да исток од нечега што је и периферијско и за шта се сматра да њиме владају мистика и ирационалност, преместе на страну светла и на страну повезаности и на страну рационалности, јер *EAST WEEKEND FEST* је ИТ фестивал, фестивал компјутерских технологија - замислите колико су компјутерске технологије далеко и од ирационалности и од заосталости и од необразованости и од несофистицираности. Мени је та игра, реторичка, та игра представљања себе била изузетно занимљива. Као што у потрошачким чиновима увек видим нешто више од потрошње, ја тако и у овом чину смештања на ову нову менталну мапу Србије можда видим нешто чега нема, али - чак и да је тако - схватите да је то можда потенцијал, да би можда то могло да се искористи у том смеру, пошто, ево, ја, као потрошачица и читатељка, видим тај потенцијал, ту могућност читања. Ово је, дакле, нешто специфично, али не појединачно и није ништа потпуно ново јер смишљање једног оваквог фестивала, са намером да се промени слика о локалној средини у широј јавности изван Бора и да се унутар самог Бора, корак по корак, покрену неке мале позитивне промене – то је нешто што је део много, много ширег таласа оснивања локалних фестивала разних врста широм Србије,

али не само у Србији. Фактографски и на основу литературе, баш стручне, наше литературе, знамо да то у свету почиње мало раније. Дакле, од деведестих па надаље, почињу да се јављају разни локални фестивали. Код нас има бар два оквира или два појаса или два таласа неких сличних догађања са којима ово можемо да упоредимо или да их ставимо у исти контекст. Једни су они – тих има стварно много – фестивали хране, којих има нарочито у Војводини. Скоро свако војвођанско село има неку своју традицијаду; наш колега Иван Ковачевић је то назвао „гастрономске традиције“: „винаријада“, „штрудлијада“, „кобасицијада“, „сланинијада“, итд. Значи, свако село, или свако мање место, окренуло се нечему, изабрало је неку своју црту, нешто што постоји у историји економије или њихове културе - изразило је ту културну различитост и од ње направило једну савремену манифестацију са жељом, коју ја видим уписану и у разним текстовима који су окупљени и на сајту *EAST WEEKEND FEST-a*, да покрену локални развој. Та критична тачка, или то критично место са којег желе да се макну, јесте неко дно, неко економско блато, нека економска парализа, и - упоредо са тим - они желе да раде на мењању свог локалног идентитета, како се то врло често каже, на мењању слике о месту. Гастрономске традиције су један круг таквих манифестација. Други круг манифестација је организован око једног наизглед сасвим другачијег културног елемента, а то су споменици ликовима из популарне културе. То је, такође, узело маха у Војводини и, углавном, у војвођанским селима. То даје основа, такође, и за оно тумачење да је економска димензија ових феномена подједнако важна као и идентитетска и да иду руку под руку, јер су то места на периферијама, која су врло заостала, која имају лош имиџ, речено савременим језиком. Дакле, они више о себи не мисле довољно добро и чак у неким врло магичким терминима користе изразе да их је снапла зла коб, да је пала нека клетва на њих, да једноставно не могу да се испчупају из те своје парализе, итд. Онда је једно по једно место дошло на идеју да подижу споменике фиктивним јунацима. То је феномен. Прво су, али то је било у Мостару, подигли споменик Брусу Лију. Онда су у Житишту подигли споменик Рокију; па су у Банатском Сокоцу - исто врло мало место, које има триста становника - подигли споменик Бобу Марлију и направили музички фестивал. Онда су у Међи, код Зрењанина, малом месту крај румунске границе планирали да поставе споменик Џонију Вајсмилеру, популарном тумачу Тарзана, не знам да ли је направљен, али био је план да се направи.

ПИТАЊЕ: Да ли је то због тога што је у Војводини много сиромашних села, иако се мисли да је Војводина богата? Они то раде да им се село не запарложи?

Да, то су све неки начини, заправо, привлачења пажње.

ПИТАЊЕ: Да ли је, можда, крај идеологија објашњење за подизање таквих споменика?

Ја сам се нешто мало више бавила тим Рокијем. Бојан Марчета се зове човек коме званично припада заслуга за то да је иницирао ту идеју и он је дао највећи број интервјуа. Врло је интересантно видети како се њихова прича развијала од тренутка када су дали први интервју, када су први пут изашли у јавност до тренута када су се институционализовали, када су почели да долазе и амерички фондови, паре ове и оне. Једна од његових изјава је била и та да смо ми изгубили поверење у све, да ми више не верујемо никоме, да је темељно пољуљан цео систем вредности, да су они изгубљена генерација - он и његови другови - и да они у својој заједници, у својој земљи, неку вредност, или, пре, неку особу – рекао је да не виде особу – која би за њих била неспорна и којој би подигли споменик. И онда је рекао: „Можда је Холивуд одговор.“ У Маринковј бари су причали да ће подићи споменик – ја сам тада први пут чула за то име – Тупак Шакуру. Ја у свему томе видим неку сличну причу. Пошто се и култура, као и све, производи на тржишту, и ако хоћете да се истакнете некако, да уђете у економију, ви морате да имате неку врсту концепта, морате да узмете у обзир само тржиште и институције које су са њим повезане. Ако на било који начин хоћете да изађете из сиромаштва у које вас је друштво довело, нећете моћи уколико не користите, али на опрезан и добар и критичан, паметан начин, исте те институције које вас држе и подјармљују на неки начин. Немам одговор на то да ли је могуће изаћи, да ли је могуће иступити из тог потрошачког друштва. Понекад ми се чини да није могуће питати: „Које су консеквенце тога?“ јер ми се чини да није могуће иступити. Једино што можеш да урадиш јесте да смишљаш неке стратегије и тактике како да те силе некако упрегнеш у своју корист, да се бавиш неком врстом магије, да упослиш неке магијске поступке, како да из тога извучеш најбоље, како да то окренеш на своју страну, на страну неког општијег добра, да не престанеш да бомбардујеш вредностима, да се не препустиш тим силама да оне дефинишу твоју потрошњу или твој живот, него да то ти радиш.

КОНЦЕПТ ЦРНЕ МАГИЈЕ У САВРЕМЕНОЈ КУЛТУРИ У СРБИЈИ

Данас ћу говорити о концептима црне магије у савременој култури у Србији, укратко ћу вас упознати са резултатима пилот истраживања у Бору. Дугујем захвалност колеги Драгану Стојменовићу и професорима средњих школа у Бору, помогли су ми у истраживању и анкетирали деведесет и пет ученика и ученица средњих школа. Истраживање путем писаног упитника популације младих у Бору имало је за циљ да нам покаже како млади перципирају реалност постојања религијске праксе и веровања у влашку магију. Да ли по њиховом мишљењу влашка магија представља обележје влашког идентитета, „бренд“ који може да се искористи за комерцијализацију у туристичке сврхе, или народну традицију којој се придаје негативна конотација? Да ли верују у моћ црне и беле магије, на који начин и у којој мери усвајају традиционалне концепте, како перципирају њену друштвену и културну улогу у Бору? На који начин „други“ виде влашку магију, а на који начин популација младих формира представе о повезаности између влашке магије и етничких специфичности.

Намеравала сам да вас, на почетку, упознам са антрополошким и етнолошким истраживањима народне религије, да покушам да вам приближим шта је то магија, како антропологија тумачи магијска веровања и праксу. Проблем за нас који се бавимо овом темом, а морам признати да смо малобројни, јесте у томе што се дуго у домаћој етнологији, врачање, чарање и бајање, сматрало сујеверјем уколико није саставни део обичаја. У периоду непосредно након Другог светског рата, социјалистичка власт је протерала религију из јавног простора у приватни, сматрало се да су религија, а посебно сујеверје, кочница индустријализације, модернизације и напретка. Томе су подлегли и домаћи

етнолози и од педесетих па до седамдесетих, донекле и осамдесетих година, пишу радове који на тај начин говоре о овој теми – као о празноверју, као о сујеверју. Врло је мало оних који су на прави начин приступили истраживању ових феномена на домаћем простору. Дакле, та грађа је рестриктивна. Та грађа је, са становишта модерне науке, великим делом, могу да кажем, неупотребљива јер нам не даје праве податке о томе ко су биле жене које су се бавиле врачањем, чарањем и бајањем. Немамо, дакле, њихову личну биографију, немамо контекст у којем су живеале, немамо односе у тој заједници, како су други гледали на њих, на који начин су оне успевале да одрже веровања и магијску праксу у средини која је доживела велике идеолошке промене. Постоје конструисани модели у литератури које су нам углавном оставили истраживачи који нису били етнолози. Рецимо, Казимировић, правник, 1940. године је објавио једну студију о тајанственим појавама у нашем народу и, између осталог, о врачању и чарању. То је књига која се бави и Креманским пророчанством и по томе је много познатија, него по овом сегменту о врачању. Етнолози су дакле својевремено настојали да опишу обичаје и празноверице, како су их сами називали, реч је о дескриптивној грађи која не само да не даје довољно података који би нас занимали већ је и непоуздана, фактички, није лоцирана у времену. То су подаци који говоре – и зато ја кажем да су безвремени – да се то некада, у прошлости, радило – када, о ком времену заправо говоре, из њихових радова не можемо да утврдимо. Предмет и циљ њиховог интересовања за религију био је усмерен ка утврђивању порекла религије, порекла неког религијског или магијског феномена, а не, заправо, у шта су тада – када су они истраживали, између два светска рата, или педесетих, пездесетих, седамдесетих – људи веровали.

С друге стране, антропологија у свету је, и на самим својим почецима конституисања, веома заслужна за то како се концептуализује проучавање магије, па је, од самих почетака, заслужна и за то како ће се даље развијати антропологија религије и како ће утицати, даље, на друге науке које се баве религијом. Пре свега, због тога што она отвара једно ново поље проучавања, управо показује да ни магија ни окултизам као културни феномени нису просто сујеверје и празноверје. То је, дакле, један облик религије као и било који други. Наравно, постоје теоријска размимонлажења, на почетку развоја антропологије, око тога шта је старије, магија или религија, и у каквом су оне односу, али важно је то да наши, домаћи етнолози до осамдесетих година,

а неки и данас, гледају на феномене магије, као на нешто што припада сфери празноверја и сујеверја. И даље је, дакле, та колоквијална употреба, у свакодневном говору и у медијима, толико доминантна, иако би, заправо, требало да буде супротно – да наука и научна перспектива утичу на промену говора у медијима и у свакодневном животу.

Шта, заправо, антропологија може да зна? Увек се питамо да ли заиста постоје спиритуална бића, да ли постоје демони, да ли постоје вештице, да ли постоје вампири, у крајњој линији – да ли постоје богови. Антропологија, као наука, не може да зна, нити би требало да одговори на питање да ли постоји неко од ових набројаних бића. То је тзв. методолошки агностицизам. Дакле, нас не занима да ли то постоји јер, просто, немамо начина да то докажемо или оповргнемо, али нас занима да ли постоје људи који верују у то; занима нас систем веровања и религијских пракси који је веома битан за једну заједницу, која је друштвена и културна улога, која значења се приписују овим феноменима културе, какав значај и какву важност имају за живот заједнице. Однос према магији, и према црној магији, говори нам о томе како та заједница функционише, какви су међуљудски односи, која је њихова религијска или симболичка функција.

Шта је црна магија данас, и какав је њен значај у свакодневном животу за савременог човека? Шта антрополог може да зна и чиме би требало да се бави? Управо односом између веровања, да посматра – у овом случају црну магију – у контексту других веровања и пракси, у контексту културног система. Црна магија се, иако је можда формално слична у свим културама, као што је један од највећих истраживача с почетка прошлог века говорио, не појављује у истом друштвеном контексту, ни у истом културном, демографском и политичком контексту. Она нема иста значења јер је не практикују исти људи, нити исти људи верују у њу. Магија је, дакле, у суштини различита; међукултурне разлике ми морамо да уважавамо и када је реч о магији. Оно што раде влашке врачаре може да буде слично са оним што раде у вуду магији, или у вештичарењу које постоји у многим племенима Африке, али та сличност је само формална.

Најпре, да кажемо шта је магија. Чини нам се да сви знамо шта је магија, а опет, када покушамо да је дефинишемо, наилазимо на потешкоће. Ни научницима није лако да дефинишу магију или да се сложе око најприхватљивије дефиниције. Данас постоји ништа мање дефиниција магије него дефиниција

културе или религије. Оне се разликују и зависе од теоријске перспективе са које се магија посматра. Можемо да кажемо да је магија концепт одређеног начина мишљења и понашања који претпоставља постојање скривених сила на које је могуће утицати да проузрокују жељене догађаје, материјалне промене или само илузије промена. Људи који се баве магијом верују да они сами имају моћ да користе ту скривену силу да ради за њих, да ради онако како јој они заповедају. Међутим, дихотомија између беле и црне магије – која је у суштини прихваћена и у науци, а и у колоквијалном говору – значи, једноставно да, ако постоје бели магови који чине добро, имплицитно морају постојати и црни магови који чине зло. То је, у суштини, једно поједностављено значење. Можда је на теоријском нивоу могуће поставити такву дихотомну разлику, али је у реалности и пракси она нејасна. Линија између добра и зла – као што и сами знате – често је врло танка, па тако и линија између беле и црне магије. Када неко каже да се бави искључиво белом магијом, а да то подразумева, између осталог, или пре свега, неку праксу отклањања негативног дејства црне магије, то апсолутно мора да значи да познаје и црну. Познавање беле магије подразумева и познавање црне и обрнуто. Шта ћемо означити као белу или црну магију зависи од тога шта је циљ тог конкретног чина, да ли он води до неког позитивног ефекта, да изазове неко добро, или до неког негативног ефекта, и то је једини критеријум по којем можемо да их разликујемо. Када са студентима о томе разговарам, затражим од њих да замисле ситуацију и да се изјасне – нпр. младић и девојка се забављају годинама, воле се и та веза траје, али младић никако да се осмели да је запроси, а она би да се уда јер су дуго у вези, и онда употреби магију, венчају се и живе у срећном браку – да ли је то бела или црна магија? На крају дискусије обично се постигне консензус да све оно што је рађено против нечије воље, све оно што изгледа као контрола усмерена против нечије воље, да се неко присили да нешто уради, јесте негативна или црна магија. Дихотомију између црне и беле магије врло често користе сами бели магови. Познатао вам је сигурно из медија да Лав Гершман своју беломагијску оријентацију изражава симболички, ношењем искључиво белог одела. Многобројни видовњаци, екстрасенси, магичари па и шамани који су деведесетих година несметано радили у Србији уз велику медијску промоцију, заслужни су за конструисање концепта беле магије. То је, наравно, начин на који они манипулишу потребама људи. По њима је бела магија чак и превентивна магија. Унапред, дакле, препоручују да се људи заштите

да носе амајлије и талисмане. Мислим да и данас у популарним часописима постоји велики број реклама, као и на интернету, преко којих се продају најразличитије врсте заштита и амајлија. Дакле, бела и црна магија су непрестано супротстављане у смислу да се и дихотомија између беле и црне магије користи у манипулативне сврхе. Како је они користе? Тако што неуспешност своје беле магије приписују јачој снази црне магије. И обрнуто. Ако неко радећи нешто црномагијски није успео, може да сматра да други има јаку заштиту, јаку белу магију, или да сам није поштовао сва правила вршећи црну магију. Углавном, увек се манипулише идејом да постоји ограничено дејство, ограничено трајање. Од колегинице из Бора сам сазнала да и бела магија – конкретно, она која се користи у случајевима завезивања – важи четрдесет дана. Веровања у магију и магијску праксу су тако конципирана да чине зачарани круг у којем постоје различите могућности за манипулацију људским потребама. Манипулише се страхом, па тако људи који верују у то, тешко излазе из зачараног круга, а на тај начин врачаре обезбеђују себи профит и сталну клијентелу. С друге стране, ако посматрамо белу магију данас у западној култури, она је непрепознатљива у односу на оне традиционалне облике, који постоје и у Србији и у многим другим културама, мада, да поновим, магија јесте универзални феномен, али не са универзалним карактеристикама.

Данас у западној култури постоји бум тзв. белог вештичарења које поприма неке нове димензије и издаваја се као посебан облик нове религије. Томе доприноси велика популаризација кроз мас-медије, нарочито интернет, кроз објављивање популарне литературе у великим тиражима, литературе која упућује на то како да успете у животу, како да сами себи помогнете, како да се излечите, како да радите на свом психичком само-развоју и на стабилности, како да стичете одређене моћи, како да контролишете друге људе, да их наговорите снагом својих мисли да раде оно што ви желите, како да своју меморију унапредите – постоје многи курсеви брзог читања или брзог памћења за које се сматра да су неки видови беле магије – како да помоћу речи привучете особу супротног пола, како да привучете новац и како да тај новац даље оплодите. Дакле, савремени концепт беле магије је магија за постизање успеха, контроле и моћи. Књиге овог типа и савети на великом броју сајтова су практично упутства за остварење америчког сна, за све постоји „како“ и магијски рецепт како до тога доћи. Сведоци смо да су утицаји видљиви и код нас, литература тог типа је

у последње време доживела велику продукцију. Шире гледано, данас у Србији постоје различити концепти магије: с једне стране, традиционални концепт, као што је аутентичан концепт влашке магије; с друге стране постоји и савремени концепт који је на изванредан начин еклектичан, у смислу да комбинује елементе из традиционалног модела и различите елементе из неких других култура.

Које су то, заправо, погрешне представе или погрешна питања која се данас постављају? Погрешне представе и стереотипи који данас преовађују јесу: да у магију верују необразовани људи, да су то сујеверни људи, да су они склони ирационалним решењима, да хоће да проблеме реше на лак начин, да су то психички нестабилне личности које не могу да се ухвате у коптац са проблемима, да је реч, пре свега, о сеоском становништву. Погрешна представа, која потиче из традиционалног концепта, јесте и да се искључиво жене баве магијом. Међутим, веровање у магију данас није толико везано за образовање. Истраживања показују да веома често образовани људи користе услуге врачара. Чак су и неки судски процеси вођени, нпр. деведесетих година – суђење Клеопатри које су покренули један лекар и један правник зато што им је наплатила неколико хиљада марака за скидање црне магије. Дакле, нису само необразовани у питању и није само сеоско становништво. То је феномен који сада нема границу, као што је и све мања граница између урбаног и сеоског становништва. С друге стране, иако су нпр. влашке врачаре сконцентрисане по ободима градова, или живе у селима, њихова клијентела је великим делом из градова.

Да ли постоји црна магија? То питање се, наравно, стално поставља и то питање ми најчешће постављају новинари и пријатељи, питају ме и да ли ја верујем. Ја верујем, односно, знам да постоје људи који се тиме баве, знам да постоје људи који у то верују. Није чак ни важно да ли црна магија као пракса постоји. За нас је важно да постоје приче о црној магији, да постоји говор о црној магији, оно што конструише нашу представу о томе и нашу перцепцију, да се људи односе према томе као да је то нешто што заиста постоји, па ће вам са сигурношћу рећи да црна магија постоји јер су је осетили на својој кожи. За тај субјективни осећај не можемо да кажемо да је ирационалан. Морамо да покушамо да разумемо зашто је неке потребно да верује.

Црна магија као пракса чак и не мора постојати, важно је да постоји дискурс или говор о њој. Приче о црној магији постају део урбаног фолклора

у истој мери у којој су се донедавно више везивале за руралну културу. Приче о црној магији прерастају у „приче за одрасле“ у којима се персонификује зло, аналогне причама о злој вештици које се намећу деци. За конструкцију дискурса су заслужни највише медији који промовишу приче о влашкој магији и конструишу дискурс о егзотичној пракси која се пореди са вуду магијом, а у том контексту, влашка магија чак предњачи у ефикасности и моћи. Видовњаци, говоре о помодарству бављења црном магијом, преко медија готово апелују „чувајте се врачара и црне магије“, указују како да је препознате, јер најважније је преузети на време отклањање; у противном, последице су катастрофалне. Дакле, управо су сами видовњаци конструктори и промотери савременог концепта црне магије.

Приче о црномagiјском утицају имају типски сценарио: жртва може да рационално сагледава последице али не увиђа узрок. Све изгледа као да се дешава изненада: болест за коју нема дијагностичких потврда (примери које наводе и ученици у овом истраживању, особа се буди у току ноћи у исто време, има гушења, несвестице), несклад у браку, породичне размирице, финансијски губитак. Индикативно је ако се у континуитету дешавају негативне ствари на свим животним пољима, ако особа и поред уложеног напора и очигледних способности не успева да заврши послове, стагнира или пак назадује.

Савремена сазнања о психосоматским болестима на изврстан начин објашњавају оне случајеве у којима су веровања у црну магију проузроковала болест. Антрополози се слажу да човек не може умрети од враџбине, али може умрети ако верује у моћ враџбине. Канон у етнографији Аустралијанаца налази примере на основу којих документује случајеве смрти који су били проузороковани веровањем у црну магију. Да би жртва постала жртва, мора веровати у то да је магијски чин изведен. Веровање и страх се појачавају ако жртва нађе неке предмете који указују на црну магију (што је најчешће и циљ оних који је врше, друга могућност је да врачара упуте на место где се налази чини – што је често предмет манипулације). Ритуал црне магије се изводи тајно и жртва може да сумња на неког, али практично је само заплашена, јер на тај начин добија поруку да јој неко жели зло. На изврстан начин црна магија је замена за отворено исказивање нетрпеливости, за љубомуру, за завист, чак, у крајњој линији, и за директно насиље. У једној сеоској заједници отворено насиље нарушава стабилност заједнице, прекида родбинске и комшијске везе.

У том смислу црна магија је замена за насиље. Међутим, постоје, истина ретки, примери када она постаје узрок насиља па чак и убиства. Овакви примери су описани у популарној литератури о црној магији као што је књига Десимира Миленовића *Еротска влашка црна магија*. Нисам сама истраживала на терену, али постоје истраживања колегинице Зорице Дивац која показују да су жене оптуживане за „везивање“ често под претњом или под батинама признавале крвицу.

Дакле, далеко је важније, за нас антропологе, шта се дешава у међуљудским односима када је реч о оптужбама за врачање, него у самом врачању; које су последице таквог чина, који се однос формира унутар једне заједнице – насиље које настаје због сумње у црну магију понекад се, видимо на основу судских архива, завршавало и смртним случајевима. Конкретан пример, свима добро познат, јесте случај у Јабуковцу.

Зашто се у магију верује онда када нема реалних потврда да остварује ефекат, када нема реалне потврде њене успешности, већ постоји само илузија? Обично људи имају представу о томе ко је типична жртва црне магије и ко се бави црном магијом; постоји извесан образац. Типична жртва црне магије је успешна особа, која је, можда, до тог успеха дошла неочекивано и нагло, особа која је здрава, богата, срећна и лепа, која представља стереотипни модел конструисан на основу доминантог система вредности. Наравно, онај ко све то нема, или онај ко има само неке од ових вредности нпр. богатство и успех али није срећан или здрав, јесте онај ко ће се из зависти и љубоморе бавити црном магијом. На имплицитном нивоу црномантијски утицај је ирационално оправдање за реалне животне недаће, оправдање за личне неспособности, неуспех, и лични удео у преузимању одређених акција које су изазвале негативне последице. Узрок светла, несреће која се срушила на појединца тако бива пројектован на неког другог и трећег. Црна магија је модел којим се обухвата зло уопште.

Тако би њена функција била легитимацијска, да оправда извесно понашање и осећај ускраћености код појединца. То је и објашњење за, како се каже, незаслужене несреће, за неуспех, за болест. Показало се да је то у многим културама прихватљивије објашњење него религијски концепт који несреће тумачи као Божију вољу, као судбину или као стицај околности. С друге стране, ако човек поверује у то – да је црна магија извор свих његових несрећа, ослобођа себе од одговорности а истовремено му се нуди како да тај проблем реши и то

је, на личном нивоу, веома смислен поглед на свет. Има утолико више смисла што га верификује традиција. То је нешто у што су веровали и наши преци и то даје заиста кохерентан и заокружен систем веровања и поступака.

Културни систем веровања и понашања у дејство беле и црне магије укључује једну веома важну идеју, идеју о ограниченом добру, у антропологији познату као Фостерова теорија. Наиме, како у средини која нас окружује, у природи, постоји ограничена количина ресурса, тако и у свакодневном животу постоји одређена, ограничена количина здравља, богатства и среће. Она је неравномерно распоређена; кад је неко превише богат, срећан и успешан, он је вероватно профитирао на рачун нечије туђе среће и богатства. Различите културе имају различите одговоре на овај проблем и његово решење. Један од њих је и магија, односно, врачање и вештичарење. Жртве црне магије су сви они који изазивају завист и љубомору: успешни, леппи, богати, срећни. Наравно, они то не морају и објективно бити, већ са становишта оног код кога изазивају завист јер се налази у подређеној позицији тј. он све то нема или има у много мањој мери. Најчешће су особе у ближој међусобној комуникацији: комшије, рођаци, колеге, љубавни пар и друти. Наравно, постоје различити одговори на ово питање о ограниченом добру у зависности од друштвеног, економског и културног контекста. Да ли и влашку магију можемо да тумачимо у оквиру убрзаног економског развоја и друштвених промена које се везују за седамдесете године? Колико ми је познато из литературе о овом крају, мислим на Неготин, Мајданпек и Зајечар, становништво је било веома сиромашно. Они који су имали одређену количину земље и неки статус у сеоској заједници, обрађивали су земљу и живели од ње, док су гастарбајтери, углавном, били из најсиромашнијих слојева сеоског становништва. Они су зарађени новац улагали у велелепне куће и вероватно изазивали завист због начина на који су показивали своју успешност и због начина на који су желели да представе себе у што бољем светлу. Наравно, говоримо о културним представама гастарбарјтерске успешности. Ти нарушени односи и економске разлике, у једној заједници вероватно могу бити узрок за конструкције представа о црној магији.

Поменула сам истраживање колегинице Зорице Дивац о влашкој магији. Конкретно, она износи тезу о најпознатијем сегменту влашке магије, а то је тзв. везивање. Чин везивања је средство, у преносном смислу, којим се указује на постојање идеје о импотенцији као друштвеном феномену или се

пренеси скривена порука о страху од импотенције у овој средини. Она сматра да је то начин да се одржи патријархални образац, патријархални модел мушкости. Дакле, мушкарац који није способан за сексуалне односе, није сам крив, него је крива управо жена; у овом случају, жена је крива јер га је везала. Рецимо, њени испитаници говоре о томе да је чест случај да жене везују мушкарце да би могле да се лакше „пвалеришу“, како се наводи у једном од њених радова. Теза колегинице Дивац указује на то да је реч о култури у којој су љубавне везе веома лабилне, у којој постоје стереотипне представе о женама које су склоне да формирају различите љубавне и сексуалне везе.

Да бисмо боље разумели потребе људи и начине на које су изабрали да те потребе задовоље не можемо занемарити и евентуалан позитиван психолошки ефекат на појединца. Ради се, заправо, о једном осећају растерећености и повраћеној сигурности јер клијент прихвата објашњење, налази ирационално оправдање и бива убеђен у моћ видовњака да га беломагијским дејством врати у првобитно стање, а истовремено га и заштити. Међутим, могућ је и супротан психолошки ефекат, нарочито ако је у дискурсу црне магије, као што је то случај са влашком магијом, доминантна представа о томе да се човек не може заштити од црне магије. Не можемо свакако говорити о универзалним тумачењима магије, бар не онако како је то чинио Фрејзер наводећи да је магија свуда иста. Магија заиста има велике формалне сличности од северноисточне Србије до Судана и веровања у добру и лошу магију код народа Азанде, али она се не среће у истом културном, друштвеном и економском контексту, те су њене друштвене улоге прилично различите, као и последице која изазива. Идеја о ограниченом добру нам омогућава да веровања и магијску праксу разумемо у оквиру друштвених и економских веза, нпр. у традиционалној сеоској средини у којој је магија и практикована. Постоје многобројна веровања у традиционалној култури која сведоче о различитим натприродним начинима да се одузме нечија летина, одузме млечност стоке, приноси са њиве пренесу на другу њиву итд. Та способност се приписивала вештицама, здухањима па и врачарама.

Веома функционалан принцип уграђен је у сам традиционални концепт црне магије, а то је веровање да црна магија има тзв. бумеранг ефекат, да онај ко се бави црном магијом мора да буде сигуран да ће му се она и вратити. Принцип бумеранг ефекта је вишефункционалан, санкционише негативно понашање и доприноси да се избегну отворени међусобни сукоби.

На извештајан начин можемо га разумети и као неку врсту компензације – мени се све то догађа, низ тих несрећа, али свакако ће се догодити и томе ко то чини – и, свакако, као неку врсту упозорења која може да уравнотежи понашање и односе између оних који верују.

Прећи ћу на резултате истраживања у Бору али најпре да погледамо, можда ће вас занимати, шта је попис становништва 2002. године показао када је реч о вашем граду и како је Завод за статистику обрадио оно што сте заокружили. Највише има становника који су се изјаснили као припадници православне вероисповести. Велики је број оних који се нису изјаснили, 1607 особа, као и оних чија је вероисповест непозната. Не знам колико вам је то познато, али овде се наводе и про-оријентални култови; као припадници ових култова идентификовала су се само три становника Бора. То су про-оријентални или источњачки култови и некада је, колико се ја сећам, у новинама било доста написа о томе да је Бор град у којем има много секти; по овоме не бисмо могли да кажемо да је у питању становништво које припада алтернативним или неким новијим религијама.

Укупно	55817
Исламска	768
Јудаистичка	/
Католичка	311
Православна	52 152
Протестантска	92
Прооријентални култови	3
Вероисповест која није наведена	92
Верник без вероисповести	/
Неизјашњен	1607
Није верник	123
Непознато	669

Табела бр. 1
Вероисповести становника Бора – попис 2002. године

Када је реч о младима, мој циљ у првом делу упитника био је да утврдим како су се ученици и ученице у Бору опредељивали за изборни предмет. Познато вам је да су веронаука и грађанско васпитање уведени 2001. године у образовни систем Србије, најпре као факултативан, а затим и као обавезан изборни предмет. По подацима неких истраживања у Србији, тренутно је избор у основним школама у корист веронауке, односно, када је реч о средњим школама, половина бира веронауку а половина грађанско васпитање. Међутим, овде у Бору се већи проценат ученика определио за грађанско, 54,7%, него за веронауку, док је код ученица однос отприлике пола-пола. Какав је њихов однос према религији, односно, каква је њихова религијска самоидентификација, под претпоставком да ће имати утицаја на њихове одговоре и када је реч о влашкој магији? Видимо да је у категорији уверених верника, значи, оних који прихватају све што њихова вера учи – за мене, искрено речено, помало неочекиван податак – 47,1%. Велики је број оних који похађају грађанско васпитање, а заокружили су ову опцију и углавном су у питању ученице. Друга категорија је верник са дистанце, онај ко не прихвата све што његова религија учи, већ је селективан у избору и прихватању; конкретно, обично не прихватају веровање у постојање оног света, васкрсење, живот после смрти, мада и ту постоје разлике када је реч о верницима у Србији. Постоје, наиме, савременији концепти конструисани под утицајем других култура, па тако, на пример, један број људи верује у реинкарнацију, а не верује у хришћански концепт о животу после смрти. Алтернативни верник, како сам га назвала, јесте верник који верује у постојање неке више силе и космичке енергије. Када све ово скупа узмемо у обзир, резултати показују да су особе женског пола религиозније – 84,6% – јер прва четири одговора на питање означавају религиозну особу, без обзира на то у којој категорији се испитаник самоидентификовао – док је религиозно 71,8% особа мушког пола. Наизглед, потврђена је универзална антрополошка чињеница по којој су жене религиозније од мушкараца, али и то бисмо морали да узмемо са резервом. Наиме, питање је да ли би многи од ових одговора били релативизовани, или бих ја дошла до мало другачијих закључака, да сам могла да користим интерактивни интервју а не упитник затвореног типа. Ја сам управо користила ту врсту упитника јер није било могућности да боравим дуже у Бору и истражујем интервјуисањем испитаника, за шта је потребно много више времена. Међутим, ова анкета је значајна као полазна основа за даља, будућа истраживања.

Самопроцена религиозности	Мушки пол	Женски пол	Укупно %
Уверени верник	42,1	40,3	41,2
Религиозан са дистанцом	13,5	19,5	16,8
Алтернативни верник – виша сила	8,4	17,8	17,8
Алтернативни верник - космичка енергија	7,8	7	7,3
Атеиста	/	3,7	3,7
Агностик	5,2	3,7	4,2
Непредељен	13,5	8	9,4

Табела бр. 2
Однос према религији и религиозност

Како се млади информису о црној магији? Ја сам очекивала да је најчешћи извор информација породица. Међутим, изгледа да је за овај узраст – у питању су млади од 18 година – као и за многе друге теме, карактеристично да се и о магији најмање прича у породици. Овојила сам телевизију и новине од интернета, очекујући да ће интернет бити главни медиј информација. Међутим, неочекивано је било то да су о магији највише сазнали гледањем телевизије и читањем новина. Познато је, а и сами смо тога свесни, у којој мери медији утичу на наш систем вредности, на мишљење и понашање. Медији нам нуде симболе, медији арбитрирају истином. Црну магију посматрам као алтернативно веровање у смислу да је алтернатива доминантном црквеном веровању, које је свакако против оваквих врста религијске праксе и веровања. Популаризација алтернативних веровања се несумњиво одвија преко медија, ако бисмо спојили интернет и телевизију то би било више од 64% младих који информације добијају преко медија. Други извор информација – наравно, очекивано – јесу пријатељи, јер је у том узрасту за социјализацију најбитнија вршњачка група. У одговорима испитаника постоје извесне контрадикторности. Наиме, поред питања са затвореним одговорима понуђено је пет питања по систему отворених одговора. Очекивала сам да ће им на овај начин, бар у једном делу утпаника, бити пружена могућност да искажу опширније своје мишљење. Међутим, на ова питања одговорио је веома мали број испитаника. Већина је написала да

се у њиховој вршњачкој групи о томе не разговара, да то њих не занима, што је свакако у нескладу са резултатом по којем је 26% за црну магију сазнало у оквиру вршњачке групе.

	Мушки пол	Женски пол	Укупно %
Породица	2,7	7	5,2
Телевизија, птгампа	55,2	61,4	58,9
Пријатељи, вршњачка група	26,3	26,3	26,3
Интернет	10,5	1,7	5,2
На друге начине	5,2	/	5,2

Табела бр. 3
Извори информација

Како ученици/це перципирају влашку магију? Користила сам термин „сујеверје“ под наводницима, имајући у виду да се тај термин користи у колоквијалном говору. Очекивала сам да млади ипак највише перципирају влашку магију као специфичну народну традицију у позитивном смислу. На великом броју сајтова у Србији, па чак и у Хрватској, влашка магија је представљена као специфичност; помињу се: Бор, Мајданпек, Неготин као центри влашке магије. Већина има веома негативан однос и влашку магију види као „сујеверје“ које би требало и забранити (58,2%). Влашку магију прихватају као народну традицију али сматрају да она доприноси конструкцији негативних представа које други имају о Бору и у том смислу је штетна за имиџ овог града, тачније, доприноси негативним стереотипима са којима, претпостављам, они не желе да се поистовећују (23,9%). Само 3,9 % сматра да би Бор требало да буде познат по влашкој магији али у позитивном смислу. Као својеврстан бренд за развој туризма овог краја, влашку магију је спремно да прихвати 12,6% младих. То и није тако мали проценат ако узмемо у обзир и претходну групу. Око 17% младих би у будућности могло да, уз добре идеје и креативан начин презентације, брендира један производ који може да се упише на туристичку мапу света. Разлог због којег сам поставила ово питање је моја полазна претпоставка да би и млади могли о црној магији размишљати у контексту популарне културе,

будући да су им познати начини на које се сличне представе популаризују у савременој култури, на пример, да им је познато да је Румунија направила од Дракуле бренд који је помогао развоју туризма. Да би то урадили, питала сам у чему виде специфичност влашке магије. Међутим већина сматра да влашка магија није специфична (49,9%); од тог броја 22,3% сматра да је иста као свуда у свету, те да је термин „влашка“ само етничка категорија. Љубавну магију, „завезивања“ и „одвезивања“, по којој је влашка магија обично и перципирана као специфична од стране других, млади виде само у проценту од 9,6%. Њена специфичност по њиховом мишљењу (22,3%) лежи у њеној старини која досеже дубоко у прошлост.

	Мушки пол	Женски пол	Укупно %
Народна традиција – позитивна конотација	2,6	5,9	3,9
Народна традиција – негативна конотација	15,7	32,1	23,9
Бренд за развој туризма	13,1	12,2	12,6
„Сујеверје“	65,7	50,8	58,2

Табела бр. 4
Перцепција влашке магије

Да ли млади у Бору верују у магију? Већина, 48,7% младих, не верује у магију. Категорији „није сигуран“ припада 35,7% – ту су они који су поколебани, нити верују, нити не верују, једноставно, то остављају као неку отворену могућност. У магију верује 8,7% ученица у односу на 2,7% ученика. Када је реч о онима који верују, поред опције „верујем“, биле су понуђене и опције „да, на основу личног искуства“ и „да, на основу искуства неког члана породице“. Дакле, ако погледамо мало боље, проценат оних који верују и није занемарљив (16,2%). Не само то, 7% младих је имало лично искуство магије у свом окружењу, у својој породици. Не постоје велике разлике између ставова ученица које похађају веронауку и оних које похађају грађанско, када је реч о веровању у црну магију. Нешто већи проценат ученица које похађају веронауку

верује у црну магију, 21,4%, у односу на 17,2% ученица које похађају грађанско, али већи проценат, 42,8% ученица веронауке, не верује у односу на 34,5% ученица грађанског. Такође, већи је проценат ученица грађанског, 48,3%, које нису сигурне у односу на 35,8% ученица веронауке.

Ко верује у црну магију? Каква је њихова представа о томе која је то категорија становништва? Половина испитаника, тачније, 48,4%, одговорило је да су то људи са села, односно, сеоско становништво. Наравно, већина сматра да је реч о необразованим људима; нико није заокружио да и образовани верују у магију или да је то подједнако.

Ко се у Бору највише бави магијом – да ли је и ово мишљење одраз стереотипа? Да ли се магијом баве жене или мушкарци? Они су, наравно, одговорили да се магијом највише баве жене (82,1%), само 13,7% је одговорило да је то подједнако. Мишљења ученика и ученица се овде битно не разликују, у нешто већем проценту ученице сматрају да се највише жене баве магијом (86% ученица у односу на 76,3% ученика). Међутим, кад се постави питање ко је најчешћа жртва, занимљиво је да су испитаници мушког пола сами себе видели као жртве. Значи, 26,3% мушкараца сматра да су мушкарци чешће жртве, док 47,4% сматра да жртве могу бити подједнако и мушкарци и жене. Вероватно је фама о „везивању“, као методи љубавне магије, утицала на то да ученици себе перципирају као веће жртве. Занимљиво је да 7% ученица процењује да су најчешће жртве магије мушкарци и такође 7% сматра да су жртве жене, док 84,2% сматра да су то подједнако угрожене категорије.

Да ли је влашка магија бела или црна? Половина, 50,5% испитаника, сматра да је искључиво црна, док 38,7% сматра да је влашка магија и црна и бела. Млади, и поред наизглед велике назаинтересованости коју су показали за феномен црне магије, ипак одрастају у средини у којој су те нарације стално присутне. Тако је 24,5% навело да зна за случај црне магије у породици или фамилији, 17,9% у комшилуку, 29,5% је чуло за непознате људе који су жртве црне магије, док је 38,95% одговорило да не зна. Ово истраживање је показало, пре свега, због често контрадикторних одговора и података, да међу младима влада прилична кофузија када је реч о феномену влашке магије. Да бисмо детаљније тумачили и боље разумели однос младих према магији потребна су истраживања методом дубинског интервјуа, што би био циљ неких од будућих истраживања.

ПИТАЊЕ: Да ли сматрате да је црна магија увод у неке секте, поготову код омладине, у неке друге религијске системе; пре свега мислим на сатанизам, али и вештичарење, канибализам, итд?

Не могу да кажем да је увод. Све зависи од тога на који начин се неко ко се интересује за такве алтернативне облике веровања односи према њима. Дакле, црна магија није специфична само за влашки крај. Црна магија – вероватно знате, ако се интересујете за то - везана је и за западни окултизам, истина на један другачији начин. Не мислим да би особа која се интересује, у интелектуалном смислу, за црну магију, могла да потпадне под утицај тог концепта мишљења и да ће млади који се за то интересују кренути у сатанизам. То су алтернативни облици религије који су били предмет интересовања и моје генерације; ништа није било другачије. И ми смо читали окултну литературу, бавили се и астрологијом и призивали духове, али нас то није одвело у сатанизам. То је трагање за идентитетом, па и религијским идентитетом који у том узрасту, код младих, још није формиран. Младим људима је својствено стално пренспитивање, они често мењају интересовања и ја не мислим да би неко ко се за то интересује заиста био у опасности. Просто, то је трагање у том животном периоду.

ПИТАЊЕ: Да ли мислите да је због утицаја медија дошло до сатанизације влашког народа? Још у време комунизма? Мене интересује како Ви, као антрополог, гледате на то да се потенцира да се магија само овде упражњава? Ја мислим да се магија упражњава свугде у Србији. Чак постоје неке шопинг-врачарске туре за које сам чула – у Тимочку крајну људи долазе да им неке бабе гледају. Да ли то говори нешто о бабама које гледају или о људима који долазе?

Наравно да нам говори више о људима који користе услуге професионалних врачара, и ја сам поменула у овом предавању да то више није ствар сеоских средина. Можда су, по мени паметно, врачаре у селима искористиле тренутак медијске популаризације да „професионализују“ врачање којим су се одувек бавиле, само су им сада медији и ничим изазвана популарност обезбедили већу публику и клијенте. Знајући њихова правила, оне се, наравно, нису обогатиле и живе у јако скромним условима. Што се тиче популаризације у медијима у социјалистичком периоду, нисам се тиме бавила, али мислим да је заправо није ни било, а да питање сатанизације влашког народа, које сте поменули, превазилази тему о којој разговарамо и нема много везе са питањем влашке магије већ са много сложенијим политичким питањима.

**РЕСУРС ОД КЉУЧНОГ ЗНАЧАЈА: ИНДУСТРИЈСКО НАСЛЕЂЕ БОРА
ВИЂЕНО ИЗ ПЕРСПЕКТИВЕ ИНДУСТРИЈСКЕ АРХЕОЛОГИЈЕ,
ЕТНОЛОГИЈЕ РУДАРСТВА, ПОЛИТИЧКЕ АНТРОПОЛОГИЈЕ И
ВИЗУЕЛНЕ АНТРОПОЛОГИЈЕ**

Хвала вам на позиву и на прилици да поделим са вама неколико мисли о могућностима које нуди ваш град за развој у нашој земљи сразмерно нових поља истраживања каква су индустријска археологија и антропологија рударства, а потом и са њима повезаних посебних приступа у оквиру политичке или визуелне антропологије. Врло често, поготову у срединама каква је наша, без обзира на то да ли се ради о Београду или Бору, постоји одређени зазор, недостатак поверења у оно са чиме располажемо и у оно што представљамо у ширем окружењу. Истовремено се са наглашеним поштовањем, па и завишћу, гледа на друге средине – рецимо на Велику Британију, у којој су настале неке од дисциплина о чијим могућностима желим да вам говорим – па се изнова изговара већ толико пута поновљена реченица: „Било би лепо када бисмо и ми имали нешто слично.“

У ствари, много од тога за чим чезнемо, могућности ка којима гледамо са уважавањем, већ јесу ту, у нашем окружењу. Проблем је како их видети у њиховом правом светлу, како препознати њихов стварни значај, како променити неке устаљене односе које према њима имамо, како их потпуније укључити у живот науке и друштва у целини, проблем је, једном речју, како „отворити“ оно што – као што желим да тврдим вечерас – представља кључни ресурс.

Кључни ресурс о којем вечерас говоримо је индустријско наслеђе. За који тренутак ћемо ићи ка прецизнијем одређењу тог појма, који је у појединим тренуцима умео да изазове одређене несугласице. Можда вреди почети управо са навођењем неких од разлога због којих такво наслеђе може да изазове недоумице у тумачењу. Пре свега, оно је нераскидиво повезано са ценама,

животним ценама, ценама које су плаћане некада раније и ценама које се и данас плаћају у здрављу, људским животима и загађењу природне околине. Из тог разлога оно никога не може оставити равнодушним. Повезано је, даље, са питањима престижа и самопоимања, која првенствено зависе од променљивих ставова према модерности, модернизацији и индустријализацији, а потом и од процене успешности, односно неуспешности тих процеса. Повезано је, најзад, са директном материјалном коришћу која би морала да буде остварена као надокнада за претходно наведене цене које се плаћају, да би пројекат могао да постане, односно, остане прихватљив људима који у њему учествују. У свему томе треба тражити разлоге због којих у појединим ситуацијама на оно што би могло да се поима као кључни ресурс гледамо као на недостатак који би морао што пре да буде исправљен.

На који начин је у официјелним документима одређен појам индустријског наслеђа? Једна од актуелних дефиниција понуђена је у такозваној Нижњи Тагил повељи о индустријском наслеђу. Повеља је усвојена у Москви 2003. године од стране Скупштине представника Међународног комитета за конзервацију индустријског наслеђа (ГССИН). По тој повељи, индустријским наслеђем се могу сматрати „објекти и структуре изграђене за индустријске активности, процеси и средства коришћена унутар њих и градови и предели на којима се они налазе, заједно са својим материјалним и нематеријалним појавама, од фундаменталне важности“¹. Да би се кренуло даље ка одређењу индустријског наслеђа, треба скренути пажњу на неке процесе који су у последњих двадесет до тридесет година, у Европи и другде у свету, утицали на то да се промени однос сличан оном који је и данас присутан у овој средини – у смислу доживљаја угроженог квалитета живота и терета једне прошлости које се треба што пре ослободити – и учинили да своје сличне ресурсе престану да схватају само као претњу и као недостатак.

¹Српски превод дефиниције преузет из: Јовановић, Драгица и Ристић, Светлана. 2012. „Специфичности заштите индустријског градителског наслеђа у Србији – ново у старом“, *Наслеђе* 6, 148-161. http://nasljedje.org/docs/pdf/zbornik_6_12.pdf. Оригинална верзија повеље: *The Nizhny Tagil Charter for the Industrial Heritage*, 2003. (<http://www.international.icomos.org/18thapril/2006/nizhny-tagil-charter-e.pdf>).



Слика 1. Израстање индустријског наслеђа у Бору: различити облици корисности бескорисног или остаци индустријализације као отпад. (Фотографија: С. Наумовић).

Индустријско наслеђе је као појам, и као поље стручне делатности, настало онда када је један број емотивно заинтересованих људи постао суочен са брзим уништавањем свега онога што ће касније бити обједињено тим појмом, а што је тада било схваћено као скуп ружних, по природи разбацаних отпадака, или као остатак старог времена који кочи развој нових форми привређивања, нови индустријски циклус. Дакле, један број људи, који су из различитих разлога постали заинтересовани за не тако давну прошлост свог краја, почео је да доживљава као лични губитак нестајање онога што су други у том окружењу сматрали ружним и прљавим трагом те исте прошлости. Јавно је постављено питање о оправданости судбине онога што нестаје испред очију људи, што бива уклоњено, често са врло dobrim разлозима – финансијским, естетским, као и онима који иду за тим да се квалитет живота повећа – јер то што је бивало уклоњено у ствари је представљало можда последњи траг о једном начину људског живљења, о стремљењу ка напретку, о нади у бољитак, о несумљивим успесима таквих стремљења, али и о високој цени која је плаћена за тај напредак. Пропадање и демонтажа индустријских постројења почели су да бивају схваћени од стране једног броја људи као губљење трага о целом једном

хоризонту људског живљења, хоризонту који је био неодвојиви део животних историја њихових очева и мајки. Сразмерно нагли, и у појединим фазама веома интензиван рад на уклањању трагова индустријске прошлости, који је почео да се одвија непосредно пред очима људи који су у тим срединама одрасли и живели, кренуо је да изазива прво недоумице, затим инстинктиван отпор, а онда полако и систематску рефлексију, да би на крају дошло до израстања једне нове научне дисциплине, у оквиру старије науке која је била успостављена као наука о материјалним остацима културних поредака. Значи, у оквиру археологије као науке о материјалним остацима претходних цивилизацијских организационих токова, започела је пре неколико деценија са израштањем индустријска археологија као млада и контроверзна поддисциплина. Она је настајала под притиском снажних економских и друштвених токова попут деиндустријализације, процвата сектора услужних делатности и измештања „прљавих“ технологија из развијеног евроатлантског језгра ка земљама бившег „Трећег“, а у реџим случајевима и земљама бившег „Другог света“. Настала је у клими дубоких дилема и жестоких полемика о томе шта да се ради на крају једне развојне епохе. Дакле, нова дисциплина је настајала као ненамеравана, могло би се чак рећи случајна последица потребе да се оно што почиње да кочи напредак сруши и уклони, и тиме отвори простор за нова кретања, а на темељу снажног осећања једног броја људи да у том процесу неповратно нестају и трагови о раду и животу читавих генерација, па и оно што је некада, у крајњој линији, било понос локалне средине и целе нације. Деветнаестовесковна индустријска постројења – оно на чему је Велика Британија као империја темељила своју моћ у модерном свету – за мање од једног века, постала су кочница, терет, камен о врату, а потом и ругло у смислу предела и пејзажа, које је требало очистити и тиме отворити пут бољитку једне нове врсте. Нису сви на то са подједнаким ентузијазмом гледали, и из тих појединачних отпора – прво људи који су живели у самим тим срединама и били лично везани, породичним везама, или неким другим сећањима – креће иницијатива да се сачува оно што се да сачувати, да се трагови претходног људског рада и живљења не униште у потпуности. Из свега тога израсла је идеја о вредности индустријског наслеђа. Потом је уследила још једна условна револуција у мишљењу. Наиме, уска и помало наивна фиксираност на деветнаестовесковно индустријско наслеђе као на ексклузивно поље проучавања и заштите, почела је да лабави са другим таласом студија

индустријског наслеђа и индустријске археологије. Почело је размишљање о могућности остваривања веће историјске дубине, па су се индустријским наслеђем почели сматрати, на пример, и рудници и радионице из металног доба, или системи водоснабдевања из римског доба. Дакле, идеја индустријског наслеђа развојена је од историјског периода индустријске револуције и тиме ослобођена, како би могла да буде коришћена у разматрању сваког конкретног историјског примера масовне и систематске употребе технологије зарад побољшања услова људског живљења. С друге стране, помак је извршен и у супротном смеру, па је тако пажња почела да бива усмерена и ка случајевима у којима је проучавана индустријска технологија још увек била у активној употреби. Другим речима, рудници, фабрике и друга индустријска постројења која још увек нису искључена из експлоатације, почела су да бивају виђена као легитимно подручје интересовања индустријске археологије, чиме је достигнут нови ниво у разумевању практичне примене проучаваних технологија, али и много више од тога. Постало је могуће, а и пожељно, да се проучавање усмери и ка субјективном свету значења која су актери проналазили у индустријском окружењу у коме су радили, у самом процесу рада и његовим последицама, али и у свакодневици која је била наоко удаљена од света рада, али је у ствари са њиме била чврсто повезана. Описани помак који је остварен у индустријској археологији и приступу индустријском наслеђу у извесном смислу понавља револуцију која се пре више деценија догодила у матичној струци, када је дошло до процеса који многи називају антропологизацијом археологије, у оквиру кога се истраживачко усмерење померило са материјалних артефаката ка друштвеним процесима, сфери комуникације и свету значења.

Вратимо се сада друштвеном контексту у оквиру кога долази до поступне промене односа према материјалним траговима процеса индустријализације, упоређо са њиховом маргинализацијом, а потом и планским уклањањем. Што оно што ће ускоро бити називано индустријским наслеђем брже бива потискивано ка маргини, а потом и уништавано, то су бројнији они који у таквим материјалним остацима престају да виде само ругло и претњу и почињу да их посматрају као неутуђиви саставни део свог сопственог света.



Слика 2. Израстање индустријског наслеђа у Бору: лепота ружног или од „уништеног“ пејзажа до могуће туристичке атракције. (Фотографија: С. Наумовић).²

Једном када је оно што је до тада било виђено као ругло, дакле, дотрајала индустријска постројења, пропале фабрике, напуштени рудници, разровани пејзажи, упоређено, а потом и поистовећено са другим наслеђима, која су, наоко, изгледала неупоредиво вреднија - наслеђем класичне Грчке, римским наслеђем, богатом заоставштином ренесансе, или наслеђима из доба конституисања нација и држава (а, сетимо се, у Британији тај процес креће прилично рано) - нова дисциплина је могла да буде рођена. Ма колико данас таква идеја изгледала природно, описани развој је у ствари био сасвим изненађујући. Наиме, новопроизведено наслеђе – напуштене машине, постројења и рудници – није ни по чему изгледало достојно „отменог“ статуса који је задобило. Изгледало је као нешто сувише прозаично, сувише свакодневно, сувише ружно, сувише

² Питање: да ли ће затрпавањем јама бити исправљена „неправда“ према природи, или ће град изгубити потенцијално важан туристички „ресурс“.

непотребно да би могло да носи тај поносни атрибут – „наслеђе“. Међутим, захваљујући, прво, иницијативама које су, кажем, врло често биле лично мотивисане, а затим и стручном промишљању, долази се до идеје о томе да оно што кочи, што је камен о врату, што је ругло, у ствари може да представља значајан траг – и не само траг, него, у извесном смислу, споменик целог једног минулог света искустава и значења, да представља наслеђе вредно чувања.

Од тада, почињу да се на индустријско наслеђе примењују неке од концепција и неке од пракси које су биле везане за заоставштине које су сматране, у суштини, дијаметрално супротним од индустрије и од свакодневног света рада, које су припадале свету високе културе, и биле израз највиших људских вредности. Једним мало вероватним ходом од личне борбе за оно са чим свакодневно живите, и што је било основ и узрок болних али и носталгичних сећања породице у којој сте поникли, дошло се до ситуације у којој, пре нешто више од двадесет година, стручњаци почињу да конституишу једну младу, нову поддисциплину унутар археологије. Под-дисциплину, мора се рећи, на коју се у почетку доста мањехински гледало од стране оних који су радили са остацима цивилизација на којима се темељи идентитет западне културе. Ипак, људи који су градили ту нови дисциплину необично брзо су успели да је приближе у академском статусу и у интересовању које побуђује у јавности другим, знатно старијим, угледним перјаницама археолошке дисциплине.

Ти процеси се подударају са неким кретањима у размишљању о наслеђу уопште. Грубо узев, у тој декади, између седамдесетих и осамдесетих, нараста број иницијатива које иду за тим да се у свету који се брзо мења на неки начин индексирају, опишу, а онда и сачувају она наслеђа која неповратно нестају, између осталог, и зато што поједине државе или регије нису у стању да спрече њихов нестанак и да финансирају њихово чување. Из таквих иницијатива израстају УНЕСКО-ви пројекти валоризације, индексације, односно, међународни механизми неговања наслеђа путем конвенција, и то се дешава скоро упоредо са процесом израстања индустријске археологије као дисциплине.³ Неко би

³ Најзначајнија је у том смислу УНЕСКО-ова Конвенција о заштити светског културног и природног наслеђа, из новембра 1972 (UNESCO Convention Concerning the Protection of the World Cultural and Natural Heritage, Adopted by the General Conference at its seventeenth session Paris, 16 november 1972).

могао, играјући се, да каже да је нешто у „духу времена“ током седамдесетих и осамдесетих година било наклоњено промишљању наслеђа на отворенији начин, а у исто време, болно свесно брзине са којом многа наслеђа неповратно нестају, као и потребе да се пронађу оквири да се уради што је више могуће, да се наслеђа сачувају, а ако не, онда да буду на трајни начин индексирана, снимљена, истражена, пре но што ће бити изменјена или неповратно уништена. Значи, негде током последњих декада 20. века дозрева свест о томе да је, с једне стране, неопходно чувати различита наслеђа, а с друге стране, почиње да се на веома сложен начин промишља, преиспитује и ревалоризује сам концепт наслеђа. То је повезано и са неким развојима у оквиру друштвених наука и музеолошких дисциплина, који су, како изгледа, имали снажну идеолошку конотацију. Наиме, отприлике у исто време, бива све интензивније довођен у питање један појам са којим смо ми – мислим на етнологе и антропологе, али и на ширу публику – навикли да критички „сарађујемо“, а то је појам традиције. Традиције бивају све више схваћене као „изумљене“, као свесно створене да би се постигао одређени политички или економски циљ, а све мање као „природно дате“, а још мање као „завет предака“ или као спона са „златном прошлошћу“.⁴ Значи, упоредо са израстањем свести о потреби деловања на заштити све већег броја различитих наслеђа на светском нивоу, схваћених као наслеђе целокупног човечанства, почиње да се потискује употреба појама традиције, који у свом језгру има групу и етничко-националну идентификацију и који представља поступак вољног, свесног бирања и прихватања из фонда онога што укупно постоји на некој територији само оних садржаја који се виде као „наши“ и, управо зато што су „наши“, стичу право да буду сачувани. Оно што је ново у израстајућој концепцији у којој појам наслеђа (*heritage*) замењује појам традиције је идеја по којој све оно што нам нека прошлост оставља, без обзира на то каква и чија је та прошлост – чак и прошлост са којом се неко из политичких или културних разлога не слаже (сетимо се судбине отоманског наслеђа у деветнаестовековној Србији) – задобија статус добра које се мора равноправно чувати са сваким другим добром које се баштини. Удаљавање од појма традиције, којим се обележавао однос у којем је неко имао право да свесно бира шта жели

⁴ Видети: Hobsbaum E. i T. Rejndžer (ur.). *Izmišljene tradicije*, Beograd: Biblioteka XX vek, 2002.

да чува, и помак ка идеји наслеђа у оквиру које су носиоци суверенитета над одређеном територијом обавезни да чувају све оно што представља културну и природну заоставштину на тој територији, доноси важан нови угао гледања на наслеђе, који ће значајно утицати на развој концепта индустријског наслеђа. То ново одређење, проткано врло јасном политичком реинтерпретацијом идеје наслеђа, улази и у скуп идеја које утемељују индустријску археологију као дисциплину која ће се посветити проучавању и чувању индустријског наслеђа. У том смислу, обе појаве - давање статуса наслеђа напуштеним индустријским постројењима и развој специјализоване дисциплине која ће се бавити таквим наслеђем - баштине пуно тога од описаних процеса редеофинисања концепције наслеђа, односно од преусмеравања од појма традиције ка појму наслеђа, као и од уопштавања права и обавеза људи у вези са чувањем различитих врста наслеђа. Тако су посленици који су пре двадесет или тридесет година почињали да утемељују индустријску археологију изнашли легитимизацију за свој специфичан пројекат проширења појма наслеђа, а са тако проширеним појмом, који укључује индустријско наслеђе, успевају потом да се изборе и да се такво наслеђе чува и онда када многи према њему, можда, немају позитиван однос. Дакле, иако је та значајна промена, да не кажем револуција, у концепцији наслеђа првенствено била везана за политички притисак да се изврши отклон од религијских, етничких и националних идентификација као критеријума за утврђивање наслеђа које ће бити чувано, она је успела да се прошири и на ново поље, између осталог и због тога што је однос према индустријском наслеђу такође био поље сукоба са упоредивим политичким конотацијама. Наиме, није лако створити сагласје о томе како се односити према нечему што неко може доживети као ругло, као грозоту која „једе“ лепе пределе, испуштајући паре и димове који нам отимају наше најмилије. Са идејом наслеђа као универзалне обавезе, као обавезе коју имамо према целом човечанству, а не само према сопственој групи, било је лакше убедити један број људи који су имали отпор према остацима индустријског развоја да их прихвате као нешто што има смисла сматрати наслеђем, нечим што вреди чувати, неговати и што је равноправно са оним великим достигнућима историје човечанства око чијег значаја и вредности постоји далеко већи степен сагласја. У крајњој линији, отворена су и врата законске обавезе на основу потписаних конвенција, а тиме и могућност законске принуде у случају неиспуњавања прихваћене обавезе.

Из данашње перспективе, такве идеје су много мање тешке за прихватање. Данас, када помислимо на све оно што је до јуче у метафоричком смислу био доживљавано као „гвоздени коњ“ који јури пољима и једе брда, у томе, са дозом носталгије, можемо препознати трагове једног, можда је погрешно рећи „златног доба“, али једног доба у којем је напредак био несхватљиво брз, које је донело незапамћени привредни процват – мада је тај процват имао и страшну цену, али је, исто тако, и поправио и продужио људски живот, на дуже стазе побољшао укупан квалитет живота, променио за сразмерно кратко време цео дотадашњи свет и успоставио поредак у којем ми данас живимо. Стога се индустријско наслеђе данас може схватити и прихватити много лакше него у оно не тако давно време док је још увек трајала борба око његовог статуса, око ставова које треба имати о „гвозденом коњу“ и сличним појавима које бљују ватру, шире смрад око себе и прождиру читава брда, повраћајући јаловину и отровна излучења.

Оно што је за вечерашње предавање важно, то је да увидимо да се ради о релативно скоријој појави која је суштински повезана са општом променом у односу према традицији и наслеђу у стручним телима и међународној јавности; да је та општа промена имала своје значајне политичке, али и важне стручне разлоге; да је била последица недоумица и сукоба, као и да је и сама изазивала стручна препуцавања и ратове око одређења кључних појмова и око њихових импликација - како политичких, тако и културних и других. Ипак, оно што је чињеница то је да негде од седамдесетих година двадесетог века па надаље, може да се прати успостављање система конвенција које обавезују државе као главне актере међународне политике, а преко држава и нивое испод државног – од региона до градова и општина – да се односе према разним, прецизно дефинисаним врстама наслеђа на један нови начин. Учвршћује се и идеја одговорности према наслеђу која је, у мери у којој су потписане и у којој се поштују међународне конвенције, и законска обавеза. Успостављају се тела – институције и агенције – која се залажу, брину, заговарају и чији је интерес да бране и чувају на нови начин дефинисана наслеђа. Дакле, од седамдесетих па до две хиљадитих, када је остварен последњи талас битних превредновања међународних правила о чувању наслеђа, са потписивањем УНЕСКО-ове „Конвенције о очувању нематеријалног културног наслеђа“,

која је усвојена у Паризу 17. октобра 2003. године⁵ – у тих неких тридесетак година су, дакле, битно редефинисана и питања наслеђа као таквог, и питања обавеза појединачних држава према тим наслеђима, и идеја права на наметање одговорности према неком наслеђу у оним случајевима у којим поједине државе нису спремне да прихвате своје међународне обавезе. Та одговорност сада покрива како нешто што бисмо, мада то неће свима бити блиско, могли назвати природним наслеђем, тако и оно што се сматра материјалним и нематеријалним културним наслеђем, а у оквиру њега, и индустријским наслеђем. Обавезе су утврђене, уговори су потписани или су у фази потписивања, и сви потписници су сада дужни да брину и о пејзажу, о ономе што он у биолошком и еколошком смислу значи, и о просторима који су обликовани од стране људи у прошлости и који су представљали њихов капитал и њихову животну средину, а исто тако и о подручјима интензивног деловања на природу, која су била део индустријског развоја, једне концепције развоја која, данас, више није универзална, уз све оно што је и пре било поље бриге.

Сада је време да се скрене пажња на још један важан моменат, тим важнији што има значаја и за питање индустријског наслеђа у Бору. Наиме, данас можете говорити о убрзаним процесима деиндустријализације у једном делу света, на пример у САД, али упоредо можете да говорите и о новом таласу интензивне индустријализације у другим деловима света, на пример у Кини или Бразилу. Тамо где деиндустријализација има убрзани ток, као што је то у западној Европи или Северној Америци, пројекти који се баве очувањем индустријског

⁵ Можда је могуће сматрати да се овом конвенцијом у извесном смислу ствари враћају уназад, ка схватању нематеријалног културног наслеђа као традиције појединих друштвених група која доприноси очувању њиховог идентитета и континуитета: “This intangible cultural heritage, transmitted from generation to generation, is constantly recreated by communities and groups in response to their environment, their interaction with nature and their history, and provides them with a sense of identity and continuity, thus promoting respect for cultural diversity and human creativity.” (UNESCO Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage, Article 2 – Definitions, 2) Ипак, већ следећа реченица показује да се ради о строго контролисаном компромису: “For the purposes of this Convention, consideration will be given solely to such intangible cultural heritage as is compatible with existing international human rights instruments, as well as with the requirements of mutual respect among communities, groups and individuals, and of sustainable development.” Ibid.

наслеђа имају далеко више смисла него у срединама у којима се индустрија тек убрзано развија. С друге стране, конвенције обавезују све потписнике на подједнак начин. Тако долазимо до парадоксалне ситуације у којој се земље које се сада индустријализују налазе под истим притиском и критичком присмотром усмереном ка чувању природне околине и индустријског наслеђа, као и оне средине које се сада убрзано деиндустријализују. У том смислу, они делови света где је индустрија још увек жива и активна постају обавезани неким правилима која, у ствари, потичу из света у коме индустрија нестаје и у којима се она штити као нешто што је заоставштина из прошлости. У том смислу, ова средина – Бор – врло је интересантна, јер у Бору постоји и присуство активне индустрије и богато индустријско наслеђе, очувано или не. Конкретно, имате активан комбинат који и даље делује, на све оне начине који су до сада поменути, али који истовремено постаје својеврстан живи споменик. Неко може да пита шта може да значи израз „жив споменик“, али упитајте некога о појединим технолошким решењима која се и данас примењују, и сигурно ћете чути израз „застарела технологија“. У том смислу, комбинат је већ музеј.

Имамо посла са појавом која је, истовремено, активна индустријска, производна јединица и споменичко наслеђе саме себе, а имамо и једну целину – једну заједницу – која је око ње израстала у историјској перспективи, и расте и данас, и која и сама може бити схваћена као својеврсно живо споменичко наслеђе. Град који је израстао око рударског окна, око копа, у извесном је смислу споменик самом себи, бившем и садашњем рударско-индустријском насељу. Разуме се, све оне мене које су се десиле, и сећања на њих, као и писани и сликовни трагови тих мена, такође су сведоци једног богатог и тегобног процеса, који спада управо у оно што другде проучава индустријска археологија. Међутим, у другим срединама се такви процеси и појаве проучавају као завршени процес, као нешто што је било и што се окончало, па, стога, и „природније“ спада у појаве чије трагове има смисла чувати, неговати и о њима писати. У Бору, ради се како о прошлости, тако и о „живом“ животу људи са свим оним бројним, болним и не само болним аспектима, који не потпадају тако лако под идеју наслеђа и представу о појави према којој треба да се односимо кроз музејску праксу или кроз архивирање и индексирање. Управо ту лежи велики изазов, али о њему нешто касније.



Слике 3 и 4. Индустијско наслеђе као сећање и као „живи” живот људи који у њему још увек учествују.

(Фотографије: С. Наумовић)

Значи, ставили смо на сто, условно речено, један период у времену, или пре неколико његових преломних момента, од седамдесетих и осамдесетих када почињу да сазревају одређене идеје - првенствено у Великој Британији, а онда и у неким другим западним земљама, западноевропским, али и у САД-у – и када убрзо потом бива интензивираан развој индустријске археологије као гране археологије, али и као врсте делатности која око себе окупља и друге сараднике – архитекте, уметнике, политичке и управне елите. Видели смо и неке преломне тренутке у разумевању, у стручном односу према појмовима, концепцијама и главним идејама те дисциплине – првенствено смо истакли разлику између појмова традиције и наслеђа и идеју проширивања концепције наслеђа, као нечега што је првенствено било везано за људске делатности на саму природну околину. Данас, тако, имамо један концепт вредности које треба очувати и који иде у пуној гами од природног света без присуства људи, преко природног света на који су утицали људи, до оних производа људских делатности као што су велике машине које јесу намењене деловању људи на природу, али су, у ствари, како би то неко рекао, непријатељи природе, не представљају нешто што је у њу уцелињено, као што су, рецимо, јединице попут паркова, или неке друге пејзажне јединице.

Време је да додатно размотримо дисциплину индустријске археологије и њену везу са индустријским наслеђем и да на тај начин отворимо нека питања која се тичу средине у којој се налазимо и њених могућности. Наиме, не треба заборавити да сам у наслову предавања употребио израз који тек треба да (од)-браним: ресурс од кључног значаја – индустријско наслеђе Бора. Разуме се,

рударство и индустрија јесу гране од којих живи ова заједница, али ја нисам првенствено мислио на тај аспект активног привређивања. Мислио сам на идеју по којој ова заједница може да један део прихода, један део свог живота, изгради на новом односу према индустријском наслеђу које има и да ће то у будућности, хтели то људи који живе у заједници или не, све више да се очекује од те заједнице - преко институција на националном нивоу, које су задужене и морају да прихвате обавезу чувања одређених врста наслеђа, укључујући и индустријско, али, исто тако, и преко неких иницијатива које ће бити отворене и које ће позивати људе да се укључе, које ће, најчешће, бити регионалне, не нужно у смислу једне националне заједнице, него регионалне у смислу нпр. дунавских или неких других интеграција, где ће нити које повезују различите активности и просторе, токови који организују велике ланце комуникације, терати средине да ступају у контакт и да организују понуду, а да у оквиру те организоване понуде, полако отварају за себе велике развојне могућности.



Слика 5. Студенти етнологије и антропологије у јаму: „живо“ индустријско наслеђе као туристичка и развојна могућност Бора. (Фотографија: С. Наумовић)



Слика 6. Дампер као експонат на улицама Бора: „жива“ технологија као индустријско наслеђе. (Фотографија: С. Наумовић)

Кад кажете „велике могућности“, људи вас обично гледају са неповерењем; то личи на изборну реторику. Међутим, заиста у томе има нечега: када се погледају неки ланци који повезују места индустријског наслеђа у Британији или у Немачкој, то су заиста генератори прихода, али и интересовања за локалну заједницу, и поводи да се сви локални актери укључе, макар и не били претерано вољни – повод да постану обавезни да дају неки допринос на који не би морали да пристану у неком другом окружењу, а у овом морају, дакле, да допринесу развоју музејске праксе, медијској промоцији, развоју неких дисциплина или поддисциплина. Тиме отварају могућност за долазак неких других људи, оних који су истински заинтересовани развој таквих потенцијала – за културни и индустријски туризам, а у оквиру њега је жеља да се посете не само споменици неке не тако давне историјске прошлости, него и активна индустријска постројења и индустријски пејзажи. Можда нисмо довољно свесни израстања једне публике жеље онога што неким може изгледати неразумљиво – неко би желео да дође баш у овај град, до самог површинског копа, да потом сиђе у рудник и погледа машине, да попије, можда, кафу или сок стотинама метара испод земље, да чује шта је ко и када доживео радећи у руднику или у другим постројењима, да добије неку брошуру, књигу са фотографијама, да овај концерт упореди са неким другим, сличним постројењима, у некој другој средини, и да, као што би био случај са неком винском рутом или као што је некада био случај са турама које су људе водиле у обилазак места високе културе, обележених неким давним присуством, где је нечија значајна нога ходала, да тако исто проживи ово место где гума дампера још увек гази по праштини, а већ је, како се може видети, постала и индустријско наслеђе које обележава град.

Све што је речено може звучати као бајка, али изгледа да то јесу реалне могућности везане за промену свести и израстање све веће публике заинтересоване за управо такву врсту искуства, публике која првенствено долази из средина које су постиндустријске, али и публике из ове и других средина која мења однос према ономе што се сада може назвати индустријским наслеђем, која почиње да га вреднује. Чини ми се да је битно да истакнем то питање вредновања и начина на који се односимо према ономе што је око нас, што нас окружује, што је наше на неки начин. У том смислу, управо је однос према индустријском наслеђу важна компонента, можда чак пресудна, онога што сам хтео да назовем ресурсом од кључног значаја.



Слика 7. Нове публике заинтересоване за индустријски туризам: потенцијални најмлађи посетилац док се надао да ће моћи да се спусти у окно. Слика 8. Потенцијални најмлађи посетилац окна пошто је сазнао да му неће бити дозвољено да се спусти из безбедносних разлога. (Фотографија: Д. С.)

Можда вам причам о нечему што познајете боље него ја али, по неки пут је неопходно добити потврду за оно што осећате, поготову када још нисте сасвим сигурни у то, добити потврду од што већег броја људи који деле такво мишљење, који су чак спремни да нешто и плате за то своје интересовање. Надам се да ћете се са таквим интересовањима све чешће сусретати и да ће то бити један од извора „одрживог“ – како се то данас каже – колико-толико успешног развоја ове средине.

Где смо данас у организационом смислу? Рекао сам – израсла је цела једна нова дисциплина - индустријска археологија - и, што је важније, идеја комплексног предмета те, као и неколико других дисциплина - индустријско наслеђе. Паралелно са израстањем дисциплине и њеног предмета, настали су и уџбеници и институционални оквири, значи, наставни центри. Уџбенике имате већ од краја деведесетих година; не морају то нужно ни бити уџбеници, него дела која сведоче о сазревању дисциплине, као што је књига коју вам управо показујем - *Индустријска археологија: принципи и пракса* – зборник који су

уредили Питер Ниверсон и Мерлин Палмер⁶ – а која сведоче о томе да је једна дисциплина постала свесна себе, да верује да је нашла своје место, и да има шта да понуди ширем и респектабилнијем окружењу, као што је, на пример, археологија Блиског истока. У нашој средини је индустријска археологија још увек у почетним фазама развоја. То не значи да нема никаквих резултата, него да има далеко више локалитета и истраживачких проблема на којима је могуће организовано делати као индустријски археолог него што их је која су темељно обрађена и описана.

Такво стање ће се врло брзо променити, ако се покрену неке друге иницијативе које су повезане с тим проблемима. Сигурно ће се променити, ако ни због чега другог, онда због притисака које сам мало пре поменуо, који долазе из међународне сфере и из институција као што је УНЕСКО. Ево сведочанства једног таквог притиска: априла 2007. потписан је „Протокол о партнерској сарадњи на интегралној заштити индустријског наслеђа од историјског, техничког, друштвеног, архитектонског и научног значаја на територији Републике Србије“. Значи, већ више година постоји обавеза одређеног броја институција да садејствују на систематском раду на прикупљању и чувању индустријског наслеђа. Такође, већ постоје специјализоване институције које имају задатак да организују и руководе радом у области индустријске археологије – једна од водећих је Музеј науке и технике у Београду (<http://www.muzejnt.rs>).



Слика 9. Државна фабрика шећера, Чукарица, Београд (1899). Фотографија преузета из презентације Рифата Куленовића, *Индустријско наслеђе Београда: нова употреба - могућности*, Музеј науке и технике, Београд, 2010.

⁶ Palmer, M. and Neverson, P. *Industrial Archaeology : principles and practice*, London; New York: Routledge, 1998. За нешто новије и шире усмерене перспективе видети: Buchli, V. & Lucas, G. (eds.) *Archaeologies of the Contemporary Past*, London & New York: Routledge, Taylor & Francis Group. 2001.

Подела посла је таква да, у ствари, главни практични радови остају на локалном нивоу, а он подразумева укључивање актера из самих средина који могу да буду заинтересовани. У неким срединама таквих актера више нема, или они нису у стању да носе терет пројеката, и помоћ мора доћи споља, као што нам говори пример иницијатива да се оформе екомузеј и регионални центар за индустријско наслеђе „Сењски рудник“.⁷

⁷ Видети: Senje Coal Mine – Senjski Rudnik – Serbia. Integrated Rehabilitation Project Plan/Survey on the Architectural and Archaeological Heritage (IRPP/SAAH) Preliminary Technical Assessment (PTA) of the Consolidated Project for the “Ljubljana Process – Funding Heritage Rehabilitation in South-East Europe”, Belgrade, 2008. Такође, видети оквирни документ којим се Сењски рудник увршћује међу три подржана локалитета у Србији (остала два: археолошки локалитет Феликс Ромулиана и мултиконфесионални градић Бач у Војводини), као први изабрани локалитет индустријског наслеђа на Балкану: INTEGRATED REHABILITATION PROJECT PLAN/SURVEY OF THE ARCHITECTURAL AND ARCHAEOLOGICAL HERITAGE (IRPP/SAAH), Presentations by RPSEE Programme Co-ordinators (session 1 and 2) Compilation, Ljubljana, 2009. У наведеном документу можемо прочитати следећу изјаву Борислава Шурдића, тадашњег саветника за међународну сарадњу при Министарству културе Републике Србије: “It is the first time in the Balkans that industrial heritage of one area has systematically and intentionally been chosen as a turning point for sustainable tourism and economic, social and cultural survival. This town is a partner in ERIH, one of the widest European heritage networks in Europe. We expect that Senjski Rudnik will become a strong heritage centre, important for cultural tourism, restructuring the economy of this part of Serbia, creating new jobs, and contributing to the balanced development of the country.” (http://www.arhiv.mk.gov.si/fileadmin/mk.gov.si/pageuploads/Ministrstvo/Ljubljanski_proces/English/Ljubljana_Conference_-_compilation_presentation.pdf). Европска комисија је у оквиру програма „Љубљанског процеса 2“ до сада подржала град Бач и пројекат реконструкције Фрањевачког самостана: “Европска комисија је у оквиру програма „Љубљанског процеса два“ одлучила да финансира пројекат формирања дифузног музеја у Бачу који већ годинама развија Покрајински завод за заштиту споменика културе уз помоћ Министарства културе и информисања и Националне радне групе за имплементацију „Љубљанског процеса“. У оквиру ове фазе, Европска Унија ће финансирати радове на рехабилитацији фрањевачког самостана који ће поред своје основне намене имати и улогу централне тачке развоја дифузног музеја који ће обухватити манастир Бођане, тврђаву у Бачу и Стари хамам. Биће издвојено 890 000 евра за санацију крова, влаге, сређивања ентеријера, фасаде и инсталација. („Министарство културе објавило тромесечни извештај о раду“, адреса текста: <http://www.pravda.rs/2013/07/18/258809/>). По информацијама које Бранислав Шурдић даје у коментару на наведени текст, постављеном 19. јула 2013, Сењски рудник је такође подржан од истог програма од 2012. године (<http://www.pravda.rs/2013/07/18/258809/>).



Слика 10. Термослектрана „Снага и светлост“, Дорћол, Београд (1932). Фотографија преузета из презентације Рифата Куленовића, *Индустријско наслеђе Београда: нова употреба - могућности*, Музеј науке и технике, Београд, 2010.



Слика 11. Постројења Сењског рудника.
(Фотографија преузета са http://www.agropress.org.rs/files/senjski_rudnik_-_eko_muzej.jpg)

И ту, поново, Бор, за разлику од неких других средина у Србији, има значајну предност: разумљиво је да ће гигант око кога живите препознати свој интерес да на време подржи неке од иницијатива које ће, у крајњој линији, ускоро постати законска обавеза.



Слике 12 и 13. За развој индустријске археологије и индустријског туризма неопходна је подршка локалних актера. Бор, на срећу, такве актере има. (Фотографије: С. Наумовић)

Значи, конвенције обавезују, протоколи упућују на потребне кораке, повезују и на неки начин наговештавају обавезу сарадње, а регионална тела примају на себе посао, организују и обављају – али, који посао?

Полако улазимо у следећу тему о којој сам хтео да говорим, а то је неопходност повезивања различитих приступа који отварају – сваки на свој начин – прозоре гледања на заиста велике подухвате попут интегрисаног приступа индустријском наслеђу, што је пројекат који премаша једну специјализовану дисциплину као што је индустријска археологија. Наиме, када прегледате данашње највеће домете дисциплине, видите да, иако је дошло до померања, и даље имате извештан степен ограничења, која су првенствено везана за основни циљ дисциплине. Основни циљеви су, ипак, и на првом месту, везани за проучавање, а потом и чување материјалних остатака, односно споменика. Од њих се полази. Крајњи циљ, међутим, није само познавање и чување материјалних остатака, њихово описивање и анализа, заштита и презентација; он може и мора да подразумева и смештање у још увек живи индустријски контекст, ако таквог контекста још увек има, што, даље, подразумева и целовито реконструисање

тог сложеног контекста рада, свакодневног живота и сећања. Међутим, реконструисање контекста свакодневног живота – некадашњег, па и садашњег – не могу да обављају само индустријски археолози. Потребна је сарадња већег броја различитих дисциплина, и због тога су неке од дисциплина које ту сарадњу могу да остваре – никако не све – биле побројане у наслову овог предавања. Дакле, неопходно је остварити сложено садејство различитих дисциплина и актера са циљем стварања комплексне мреже какву у Европи најбоље представља Европска рута индустријског наслеђа (ERIH - European Route of Industrial Heritage, <http://www.erih.net>) са пројектом тематских европских праваца (рута) који подразумевају следеће појединачне тематске јединице: текстил, гвожђе и челик, рударство, со, папир, енергија, вода, транспорт и комуникације, мануфактурна производња, грађевина и архитектура, индустрија услуга, ратна индустрија и, најзад, индустријски пејзажи.⁸



Слика 14. Романтизовање индустријских пејзажа: регионална рута енергије у Јужном Велсу, Велика Британија, у оквиру Европског пута индустријског наслеђа, ERIH (Фотографија преузета са: http://www.erih.net/fileadmin/Mediendatenbank/Fotogalerie/Regional_Routes/South_Wales/000001.jpg).

⁸На официјелном сајту, Европска рута индустријског наслеђа је представљена на следећи начин: “ERIH is the European Route of Industrial Heritage, a network of the most important industrial heritage sites in Europe. It is the common link between them all. From disused production plants to industrial landscape parks and inter-active technology museums. The backbone of the route consists of the so-called anchor points: the outstanding industrial monuments in the former heartlands of the Industrial Revolution, Great Britain, Belgium, Netherlands, Luxembourg and Germany. But this is just the beginning. For ERIH intends to grow further - right to the borders of Europe.” Европска рута има три основна организациона нивоа, већ поменути „сидришта“ (anchor points), изузетне индустријске споменике у кључним регијама индустријске револуције, потом „Регионалне руте“, и најзад „Европске тематске руте“ (<http://www.erih.net/route-system.html>).

Са индустријским наслеђем у Србији је проблем то што те дисциплине нису још увек у потпуности уиране, нису све ваљано „постројене“, условно речено. Оне су у овој средини још увек у конституисању. Неке од дисциплина, или наука, још увек се тек упознају са основним појмовима, методима и пољима истраживања, и прилагођавају их употреби у домаћим контекстима, али у оквиру њих још нису систематски рађена истраживања. Неке друге су већ одмакле и укључују се у европске системе, било да се ради о научним мрежама и пројектима, било да се ради о примењеним пројектима, попут већ поменуте Европске руте индустријског наслеђа. У ту мрежу укључен је раније поменути пројекат заштите и ревитализације Сењског рудника.⁹ Иако индустријски археолози, којих, иначе, у Србији још увек нема довољно за посао који им предстоји, јесу извели одређени број истраживања, етнологии и антрополози, упркос неким ранијим иницијативама и појединачним прегнућима, још увек

⁹ Новинар *Политике* Бране Каргаловић у тексту „Сењски рудник враћају у живот“ (15.10.2013.) даје преглед стања рада на пројекту ревитализације Сењског рудника: U ovom trenutku pod zaštitom su četiri objekta unutar kompleksa: Aleksandrov potkop, Muzej ugljarstva, Mašinska radionica i Zgrada izvozne mašine sa tornjem i parnim postrojenjem. Kako bi se sprečilo dalje ruiniranje konzervatorska zaštita je potrebna i drugim objektima u Senjskom rudniku, kao što su Zgrada direktora rudnika – „Hofmanova vila“, Crkva Sv. Prokopija, restoran „Proleće“, zgrada železničke stanice, osnovne škole i Bratinske blagajne. Inače, ceo kompleks rudnika, koji i danas radi u okviru basena „Rembas“, prostire se na površini većoj od 50 hektara. Planom u čijoj izradi je učestvovala brojna ekipa stručnjaka iz različitih oblasti potcrtane su sve autentične vrednosti jednog od najznačajnijih čvorišta u istoriji industrijskog razvoja Srbije, ali su nagovešteni i ekonomski potencijali koji bi u budućnosti mogli da doprinesu razvoju, i to ne samo Despotovca, na čijoj se teritoriji nalazi rudnik. Zajedno sa starom topolivnicom u Kragujevcu, čija se revitalizacija takođe priprema, Senjski rudnik, kako je rečeno na predstavljanju plana, može postati značajan privredni resurs celog područja ka kojem gravitiraju još Paraćin, Čuprija, Jagodina i Svilajnac. – Za većinu gradova sa ovog područja se procenjuje da imaju veliki potencijal za urbanu regeneraciju i razvoj turizma, što u budućnosti pruža mogućnost za funkcionalnije povezivanje Senjskog rudnika sa ostalim lokalitetima industrijskog nasleđa – istakla je Hristina Mikić, ekonomista i predavač na Visokoj poslovnoj školi strukovnih studija u Novom Sadu. Pravnu regulativu zaštite prostorne celine Senjskog rudnika obradili su beogradski advokat Predrag Dikić i pravnik u kragujevačkoj upravi Miloš Milošević, a plan re-vitalizacije ove kulturnoistorijske celine, čiju su izradu pomogli Ministarstvo kulture, Republički zavod za zaštitu spomenika kulture i Ekonomski fakultet u Beogradu, finansirala je EU u okviru 'Ljubljanskog procesa 2 – Rehabilitacija zajedničkog nasleđa'” (<http://www.politika.rs/rubrike/Srbija/Senjski-rudnik-vracaju-u-zivot.lt.html>).

се нису систематски бавили сарадњом са стручњацима који у овој и другим срединама заснивају дисциплину индустријске археологије.

Недостају још увек велике научне синтезе које би успеле да реконструишу оно што се често помиње као идеал, али што се ретко где види као остварени циљ, а то је тотална реконструкција контекста појединих облика индустријског наслеђа. Мада није лако описати, индексирати, ревитализовати, очувати у неком смислу, оспособити и за практичне музејске делатности неко налазиште индустријске археологије – конзервирати и учинити све оно што спада у музејску активност – није лако ни направити целовиту студију о томе шта се све збивало током историје неког индустријског комплекса, и шта је све та целина значила људима који су у њој радили и око ње живели. Разни су разлози за то. Неки имају везе са прохујалим временом и недостатком извора за поједине случајеве. Други са селективношћу постојећих извора. Рецимо, у британском случају, највећи број налаза и докумената који помажу да се тај људски део искуства – ставови, идеје, вредности – разуме и доживи, тиче се оних људи који су били власници, оних који су били покретачи индустријских пројеката, али је много мање грађе остало о онима који су били полуписмени или неписмени учесници у драми индустријализације, а ту су радили, градили, и стварали профит. О њима врло често сведоче само посредни извори: индустријска насеља или остаци насеља; темељи, заравнани тако да је на њима могло бити изграђено нешто друго, а затим поново откопани, на основу чега може доћи до података о површини и распореду просторија, или до неких других података на основу којих се класичним методама реконструише рутина свакодневног живљења у односу на просторну удаљеност од радног места. Све су то, ипак, реконструкције. Недостају непосредни подаци о односу према раду, о незадовољствима, отпорима и побунама, о њиховом гушењу, о одлукама због којих је неко био спреман да прихвати или не да ради под одређеним условима. Шта ми о свему томе знамо? А то јесте део посла индустријске археологије, и то, можда, онај најважнији. Шта значи бити онај који на својим леђима носи брзи развој једне нације? Како су се такви људи осећали у свом времену, а како се осећају данас, када се о радничкој класи говори веома ретко, па и тада са омаловажавањем или спрдњом? Ми то можемо да претпоставимо или замислимо, али можемо и више од тога - можемо да на основу искустава која имају људи у срединама каква је Бор, у којима је производња још жива,

и у којој има још потенцијалних саговорника разних узрасних доба, пробамо да то прецизно реконструиремо. Међутим, ко је то систематски бележио и записивао у нашој средини? Има сразмерно мало таквих трагова, али их има. На првом месту, ради се о друштвеним и природним научницима - у појединим периодима друге струке су предњачиле. Социолози као Цветко Костић су дали значајне доприносе разумевању живота у рударској средини каква је Бор веома рано. После тога су историчари осветлили поједине аспекте рударства у Србији у различитим периодима, од средњовековног до социјалистичког. Током осамдесетих, етнологзи попут Ивана Ковачевића су почели да се интересују за теме рударства, на првом месту за проблеме рударског фолклора, а онда су мање од декаде касније социолози попут Смиљке Томановић поново дали значајан допринос упознавању света породичне свакодневице и одрастања у радничкој породици.¹⁰ Међутим, што је можда још занимљивије, својеврстан допринос дали су и људи из самих индустријских и рударских средина, новинари, учитељи, лекари, предузетници, фотографи, занесењаци који су годинама сакупљали и бележили оно што су други сматрали небитним и предавали забораву. Окупити такве људе, пронаћи све разнолике трагове живота које су сачували, то је задатак који следи; то је оно што ће обезбедити да добре основе – као што су сами локалитети, и већ сакупљена грађа – не остану само добре неискоришћене основе. Посао је исти у свим срединама, чак и оним најразвијенијим, које већ два - два и по века имају посла са последицама индустријализације, и у којима, такође недостају целовите студије, али се оне разликују по потенцијалима које пружају за његово обављање. Много више има налаза који су парцијални и који се баве само материјалном инфраструктуром. Потребне су, међутим, целовите монографске студије које наликују онима које продукују етнологзи и антрополози о малим заједницама које проучавају, о свим аспектима заједничког живљења и рада, јер је таквих целовитих студија веома мало.

У том смислу су средине као што је Бор у огромној предности. Ви имате могућности да, ако можда и не можете да реконструирате пуноћу искуства људи са почетка двадесетог века, можете да разговарате и да пробате да употпуњујете знања о искуствима људи из педесетих, шездесетих, седамдесетих,

¹⁰ Kostić, Cvetko. *Bor i okolina - sociološka ispitivanja*. Beograd: Savremena škola, 1962.
Томановић, Смиљка. *Одрастање у Раковици*. Београд: ИСИФФ, 1997.

или из данашњих дана, и да на основу података који ће тако настати отворите могућност за потпуније размишљање о ранијим временима. Потом, захваљујући другим врстама грађе, материјалним траговима или богатој визуелној документацији о прошлом времену којом располагете, можете да употпуните и прилагодите реконструкције настале усменим истраживањем учесника који су радили у каснијим периодима. Средине попут ваше могу да понуде нешто што већина других средина више не може, чак и неке од оних које су данас веома видљиве на мапи индустријског наслеђа или индустријске археологије. У том смислу, Бор располаже ресурсима који својим потенцијалима предњаче над ресурсима неких других, сличних средина, које су у историјском смислу затвориле свој раст пре педесет или шездесет година и где је дошло до промене популације; средина у којима је, практично, могућност тоталне реконструкције препуштена искључиво стручној машти, а не помном истраживању. Овде ту могућност имате и оно што сам за ово врло кратко време, колико сам имао на располагању да почнем да се упознајем са ресурсом који имате, могао видети је да је оно што имате заиста фантастично. Човек би пожелео да у нашој средини има више таквих локација, где имате основа да комбинујете, да радите оно за чим се чезне у садејству поменутих струка – да радите интегралне студије које теже да реконструишу све, од технологије, рада, преко онога што тај рад чини пејзажу, па све до онога што се дешава у људима док они својим радом „глођу“ брдо на којем су рођени и док се око тога гради град. О таквој студији маштам, и видим овде реалну могућности за њу, што другде не видим, иако неке друге локације имају своје међународно име и видљивост далеко већу него што је има Бор. Потенцијал је такав да ће ова средина, надам се, у сразмерно скоријем времену бити једна од видљивијих у Европи, али то захтева да се испуне неки предуслови. Ти предуслови су делом везани за поменуте протоколе, али, нажалост, протоколи нису оно што решава проблем. Протоколи могу да буду подстрек или оквир за сарадњу, могу да буду подсетници или гаранти, али оно што заиста доприноси решавању проблема, то је ентузијазам локалне средине и спремност оних који су носиоци послова да подрже такав ентузијазам.

Мислио сам да почнем причу о таквим могућностима од примера који можда изгледа банално, али је, у суштини, далеко више од тога. Тиче се једног гиганта сличне активности као што је онај у чијој сенци живите, али крупнијег „габарита“. То је један од великих светских „једача свега и свачега“

на свим познатим хоризонтима. Али такви велики „једачи и копачи“ су кроз своје огромно искуство рада у различитим срединама – ја их не идеализујем, верујте ми, знам о чему се ради: велики капитал у потрази за великим профитом - успоставили устаљена правила игре која омогућавају одређене степене садејствовања са заједницама на чијој територији ти гиганти раде. Дакле, то су оне нише о којима морате да знате пуно тога да бисте могли да их искористите. Ево једне од таквих ниша - пригодног приручника који је тај велики једач направио за сопствене запослене, и који одговара на питање због чега културно наслеђе може да буде важно једној великој компанији. Ради се, наиме, о брошури - водичу за интегрисање управљања културним наслеђем у заједницама у којима ради тај гигант који једе брда. Разумљиво, овакве иницијативе нису настале из чистог ентузијазма, зато што људи добра срца који раде у светским гигантима желе да шире идеју културног наслеђа и да је потпомажу. Не, настале су из љутих бојева са локалним заједницама широм света, са тврдоглавим појединцима и групама људи који су постали свесни својих права, између осталог, и на основу помињаних конвенција, протокола, и трендова општег светског ревалоризовања културног наслеђа. Тиме је локалним групама дато моћно средство како би могле да се боре против великих једача брда, којима је, опет, у интересу да такве захтеве прихвате до одређене границе, која је у односу на њихове профите остаје за њих сасвим прихватљива, али која може да значи много за опстанак локалних заједница. Почети су били везани за борбу око права аустралијских Аборидина на земљу на којој су живели пре доласка белог човека, и за борбу коју су седамдесетих водили око права на контролисање тих територија, а онда и око уживања права на експлоатисање ресурса који се на тим територијама налазе, која су изборена због свести о правима и због залагања једне науке – антропологије – која је доказала аутентичност захтева аборидинских популација и утемељеност тих захтева у њиховим културним традицијама. На основу таквих стручних процена антрополога као судских вештака, касније су у судским поступцима изведена права на добијање одређене надокнаде за употребу рудног блага које се налази на племенским територијама и за надокнаду штете која се тим поступцима наноси ономе ко је баштиник културног наслеђа. Да појам „културно наслеђе“ није стављен у функцију и учињен међународно обавезујућим, овакве могућности не би постојале. Међутим, једном када је тај појам стављен у игру – као што је то случај и са индустријским наслеђем – он је постао средство уз помоћ

којега може да се утиче у одређеној, сасвим ограниченој мери, али која чини разлику између нечега и ничега, између шансе и њеног одсуства. Дакле, пред вама је приручник који говори о примерима из разних средина у којима ради англо-аустралијски рударски гигант Рио Тинто (Rio Tinto Group) и у коме су на различите начине одређена културна наслеђа одређених друштвених група, као и обавезе компаније да их штити.¹¹ Ипак, у сваком од тих конкретних случајева, који су међусобно прилично различити, постојали су начини да се садејствује и помогне очување наслеђа, који су финансирани од стране Рио Тинта зарад добијања консензуса на право коришћења рудних блага на датим територијама. Значи, нешто за нешто, прецизније, скоро ништа за много, али је ипак велика разлика између скоро ничег и ничег. То „скоро ништа“ може да помогне да се изгради она инфраструктура која је неопходна да се затим индустријско наслеђе, и она друга наслеђа која су са њим у вези, обради на адекватан начин и да постане заиста ресурс од кључног значаја. Дакле, неће све што је неопходно учинити нека велика фирма од своје добре воље, али ће, ако је условљена на одговарајући начин, потпомоћи прве кораке. Следи припрема терена, одрађивање онога што је неопходно и заузимање позиција са аргументима који се темеље на појмовима као што су културно и индустријско наслеђе, који обавезују актере на одређене врсте праксе и где је онда могућ компромис. Треба имати „тврде“ ишраче и добре аргументе у рукама – повеље, доказе и добре примере, као што је овај о којем сам управо говорио. Са тим можете доста да постигнете, а без тога ништа. Значи, овакав један водич кроз постојеће праксе, који је, разумљиво, ограничен јер се тиче искуства једне фирме, показује у којим срединама је дошло до компромиса, и на који начин су они постигнути. Као што је већ наглашено, ти компромиси су сигурно повољнији по Рио Тинто него по локалне заједнице, али су они битна промена у односу на време када је нека слична фирма или неки локални власник имао много више слободе да ради по својој вољи, да у потпуности располаже условима нечијег живота.

¹¹ Видети брошуру: *Why cultural heritage matters: A resource guide for integrating cultural heritage management into Communities work at Rio Tinto*. London and Melbourne: Rio Tinto plc and Rio Tinto Limited, 2011 (http://www.riotinto.com.au/documents/Rio_Tinto_Cultural_Heritage_Guide.pdf).

Ту се отварају могућности за делатности које надилазе индустријску археологију и представљају обједињена делања на плану индустријског наслеђа свих заинтересованих актера, а које координише одређени број наука и дисциплина, попут индустријске археологије која мора у таквим пословима да предњачи, али која, ипак, даје само један број чињеница и информација, док неке друге, које се често и не узимају у обзир, попут антропологије, могу значајно да помогну. Поменуо бих политичку антропологију која може да помогне зато што је у стању да на употребљив начин дефинише како контекст промене значења појмова, тако и конкретне услове, логику и карактер преговора о импликацијама правних и других обавеза, и да на тај начин расветли и упореди међусобно различите случајеве, да на основу тога подастре добре примере насупротив лошим примерима, и да тиме омогући онима који ће у будућности преговарати са заинтересованим компанијама да буду утемељени и чврсти преговарачи.¹² Једна друга поддисциплина, опет из исте струке, јер вечерас о њој првенствено говорим, као што је етнологија, односно антропологија рударства може нешто друго. Може да допринесе реконструисању света искуства који најчешће недостаје у оним добро документованим примерима индустријске археологије, чиме се, између осталог, скреће пажња на људску цену, на проблеме, на оне слабе тачке где је могуће тражити поправљање, на успехе у некадашњим пројектима, на људске могућности које су нуђене и које могу, понекад и повољно, да се пореде са неким праксама које се данас примењују, са могућностима које се данас затварају због прича о економским кризама, о рационализацији, ре-стабилизацији, глобализацији, о притисцима који се трпе због развоја индустрије, због пресељења индустрије, које ће све неко изнети у неком разговору аргументујући своје разлоге на које је, опет, могуће одговорити неким другим примерима, односно аргументима.

То су неке могућности које настају у ситуацији у којој струке превазилазе свој строго научни оквир и када почињу да дају свој примењени допринос

¹² За детаљнији преглед политичких аспеката расправа о културном наслеђу видети: Harrison, R. "Heritage as Social Action". In S. West (ed.), 240-276. *Understanding Heritage in Practice*. Manchester and New York, Manchester University press, 2010; Harrison, R. "The politics of heritage". In R. Harrison (ed.), 154-196. *Understanding the Politics of heritage*. Manchester and New York, 2010. Harrison, R. "What is heritage?" In R. Harrison (ed.), *Understanding the Politics of heritage*, 5-42. Manchester and New York, 2010

развоју ресурса локалне заједнице. Ту много може да помогне и једна грана као што је визуелна антропологија. Она би у том послу иницијално била одређена као једна од помоћних грана, свакако не носилац главног посла. Па ипак, и у оквиру индустријске археологије, знатна пажња посвећује се, у случајевима када нема других извора, визуелној документацији, што подразумева разне врсте информација – од реклама у локалним журналима које издаје нека рударска компанија, па све до анализе фотодокументације великих концерна. То је читава гама поступака који могу да се користе и да понуде веома важне информације, али су они ипак дефинисани као помоћни поступци. Рецимо, оно што визуелна антропологија може са добрим разлогом да понуди, то је начин рада са фотографијама уз помоћ кога могу ефикасно да се „измаме“ сведочанства од живих учесника у индустријским процесима. Такав поступак даје другачије, и по мени, квалитетније информације него анализа архивских фотографија, иако је и тај извор, у одсуству живе речи информаната, изузетно важан. За анализу архивских фотографија можете да се обратите и некој струци специјализованој управо за ту врсту поступка, али таква врста анализе има одређена ограничења, као што их, уосталом, има и претходно наговештен истраживачки поступак који се зове фотографско измамљивање (*photo elicitation*), дакле, извлачење података на основу разговора који је поткрепљен фотографском документацијом, која служи као подсећање и као повод за разговор, током којег онај који је имао непосредних искустава тумачи фотографије на свој начин, преносећи при том своје виђење и своја значења, чиме ми добијамо управо оно за чиме трагамо, а што не можемо када сами гледамо фотографију.¹³ Ми фотографију можемо анализирати, можемо је повезати са неким другим изворима података, можемо доћи до једног прилично потпуног индексирања тога што је на фотографији приказано, али оно што можемо добити када суочимо некога ко је учествовао у неком радном процесу са фотографијом или колекцијом фотографија које тај процес приказују, тако добијена тумачења, вредновања, присећања, анегдоте, па и потресна сведочења, то, по мени, чини срж свих дисциплина које се гнезде око проблема индустријског наслеђа и, у крајњој линији, то би требало да је језгро антрополошког истраживања индустријског наслеђа. Не толико

¹³ Више о поступку фотографског измамљивања података у: Harper, Douglas. "Talking about pictures: a case for photo elicitation". *Visual Studies*, Vol. 17, No. 1, 2002: 13-26.

систематизација рударске технологије, хронолошко постављање у развојни низ, њено поређење са технологијама присутним у другим сличним постројењима – то је све вредно и важно – али ја, зато што долазим из струке усмерене на људска искуства и људске приче, из етнологије и антропологије, највећим капиталом сматрам управо људе и оно што имају да нам кажу о свом животу и својим искуствима, о којима можемо да употпунимо своја сазнања, између осталог, и захваљујући изузетној визуелној документацији која се систематски сакупља у вашој средини захваљујући једном малом броју преданих и веома стручних колега.

Из тог разлога, не могу а да овом приликом не изразим своје дивљење оним што је овде постигнуто, оним што у вашој средини већ сада постоји, и огромним људским трудом који је уложен у то да визуелна документација буде сакупљена, сачувана од нестанка, разврстана и каталогизована, дигитализована, а потом и наменски стварана, а најзад и учињена доступном како стручној, тако и широј јавности. Разуме се, још много тога предстоји, али оно што је учињено у Бору представља одличну основу за проширење делатности, за развој одређених програма који ће касније, верујте ми, имати дубоког удела у ономе што ће се дешавати.



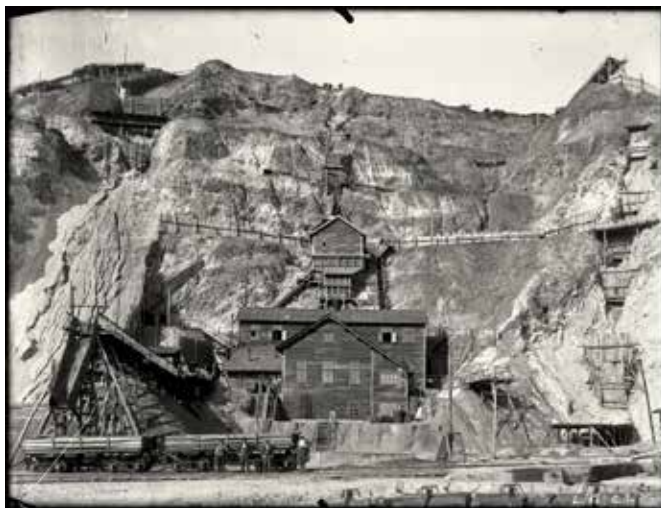
Слика 15. Фотографско „измамљивање“: студенти са Одељења етнологије и антропологије Филозофског факултета Универзитета у Београду разговарају са Боранима о фотографијама из њихове младости у оквиру пројекта „Борска детињства“, који је покренуо, и за који је фотодокументацију припремио Драган Стојменовић из Народне библиотеке Бор (Фотографија: С. Наумовић).

Да постоји таква историјска дубина континуитета визуелног праћења рада и живота у рударској средини каква је Бор, од времена њеног изграђивања па до данашњег дана, дакле дуже од једног века; да имате фотографије које сведоче о томе како се гради насеље, како се постављају машине и подижу хале, али и о проблемима из свакодневице, који се тичу било материјалног стандарда, било омладинске поткултуре, било радничких протеста; да имате један такав континуитет визуелног приказивања, не само постројења и начина њиховог функционисања, него и људи који их користе, дакле, људске употребе технологије и, са тим, свега оног што још прати ту употребу технологије, па све до живота у свакодневици који са том технологијом има само условно везе јер се налази у истом окружењу - такав „тотални визуелни пројекат“ ретко где још постоји. И да, поврх тога, имате људе који и данас раде на постројењима,



Слика 16. Панорама Бора 1937. Аутор непознат. Скенирани негатив на стакленој плочи 18 x 24 см. Фотодокументација Француског друштва Борских рудника из колекције Љубомира Маркова.

Завичајно одељење Народне библиотеке Бор



Слика 17. Свoзница на површинском копу. 193? Аутор непознат. Скенирани негатив на стакленој плочи 18 x 24 cm. Фотодокументација Француског друштва Борских рудника из колекције Лубомира Маркова. Завичајно одељење, Народна библиотека Бор. COBISS.SR-ID 512425144



Слика 18. Површински коп са мрежом индустријске железнице. Чока Дулкан, 192?. Аутор непознат. Скенирани негатив на стакленој плочи 18 x 24 cm. Фотодокументација Француског друштва Борских рудника из колекције Лубомира Маркова. Завичајно одељење, Народна библиотека Бор. COBISS.SR-ID 512424888



Слика 19. Топионица у Бору. 193?. Аутор непознат. Скенирани негатив на стакленој плочи 14 x 18cm. Фотодокументација Француског друштва Борских рудника из колекције Љубомира Маркова. Завичајно одељење, Народна библиотека Бор.



Слика 20. Топионица у Бору. 2008. Аутор: Ерве Дез.

промењеним, измењеним, али исту ту врсту посла као и у време настанка рудника - то је нешто што ће сигурно бити видљиво на светској научној мапи за сразмерно кратко време, када материјали буду још доступнији стручној јавности, и када упоредо са тим буду добили она неопходна укоренења у свет људске праксе, која су лако изводљива.



Слика 21. Протест радника пре блокаде аутопута. 2004. Аутор: Љубомир Марков.
Завичајно одељење, Народна библиотека Бор

Дакле, на мапи индустријског наслеђа Србије, чини ми се да Бор може имати посебно место. О томе сведочи и велики интерес који су за Бор показали бројни синеасти, о чему је у овом циклусу предавања говорио Бојан Жикић. Неко ће рећи: „А шта је са Смедеревом? Шта је са Сењским рудником?“ Зашто да не, али морамо да видимо шта је са визуелном и сваком другом врстом документације која тамо постоји; да ли је упоредива са оном која овде постоји и колико тога је тамо могуће реконструисати. Одлично ако буде било могуће. Значи, имати три сасвим различита случаја још увек живих концерна са великом историјском дубином, капиталних за нашу средину, који су током историје утицали на животе хиљада људи. Зашто да не - имати на мапи тако

значајне примере индустријског наслеђа постављене у међусобну везу. То је оно што је кључно. Појединачни случајеви, без обзира на то колико спектакуларни – а Бор свакако јесте и спектакуларан споменик индустријског наслеђа и веома значајно поље активног рада индустрије – сами по себи неће привлачити много пажње. Рута која ће повезивати више таквих упоредивих локација, која ће имати свој пратећи информативни материјал, у којој ћете моћи да добијете информацију и о технолошким аспектима и о историјским садржајима, а уз то и обимну фотографску и видео документацију – каква, како сам се осведочио, у овом случају заиста постоји – која може да пружи на увид примере из различитих историјских периода и осветли логику њиховог смењивања, заједно са подробним описима оних људских садржаја који настају у таквом окружењу – таква свестрана информација „упакована“ у савремене интерактивне дигиталне медије је, по мени, будући капитални ресурс, не само овог места, него Србије уопште.

Немачка, Аустрија, Холандија, Француска и Британија, која је у Европи међу првима почела такве иницијативе, имају такве ресурсе, а исто тако и САД. У Европи, идеја умрежавања туристичких рута везаних за индустријско наслеђе је у данашње време изузетно активна.¹⁴ У светлу раније поменуте иницијативе за повезивање европских рута индустријског наслеђа, која се зове ERIH (European Route of Industrial Heritage), у којој наша земља нажалост још увек није довољно заступљена, могуће је замислити Србију у ближој будућности као сасвим равноправног партнера, са разноврсном понудом индустријског наслеђа. Да би се у такве иницијативе могло потпуније укључити, потребан је рад и на самој материјалној оставштини, али и рад који овде заговарам, а то је рад на уцелињењу података, на понуди која може да објасни целокупну сферу људских искустава на једном локалитету какав је овај, и која, онда, може заинтересовати људе који не морају да буду технички оспособљени или усмерени, који индустрију посматрају као једно од важних окружења у којем су људи живели и које је обликовало њихов живот на одлучујући начин, болан али судбински значајан, можда сразмерно кратко у односу на историју човечанства, али са неупоредивим интензитетом, и које је управо због темељних промена

¹⁴ Увод у тему рута индустријског наслеђа у Европи нуди: Bangstad, Torgeir Rinke. “Routes of Industrial Heritage: On the Animation of Sedentary Objects”, *Culture Unbound*, Vol. 3, 2011: 279–294.

које је донело, људима занимљиво за посећивање, за поређење, и одакле човек може да оде у људском смислу знатно богатији. Дакле, богатији за сазнање о силама које су обликовале модерне услове живота, које су условиле нове стилове живота и материјалне темеље тих стилова живота, које су изнедриле како главне модерне вредности, тако и контра-вредности, и што сада можда нестаје, или је на путу да нестане у неким срединама, а у другима је на путу да се преобликује, и, опет, у измењеном облику, битно утиче на свет живота милиона људи. У томе учествовати, бити део тога, дати свој допринос разумевању тих процеса – а ова средина је изузетно припремљена за то – чини ми се да је то заиста велики изазов.

Јер, неоспорна је чињеница да је индустријски живот обликовао човечанство модерног доба, а обликује га и даље, и обликоваће га и у предвидљивој будућности, упркос често помињаним процесима деиндустријализације и развоја постиндустријске привреде. Чињеница је и да је често обликовање било такво да би већина оних који су такве утицаје искусили пожелела да до њих није ни дошло, али је чињеница и да тај правац није имао реалне историјске алтернативе. Са друге стране, тај правац сам нуди начине за превазилажење тепиха које са собом доноси. Домети индустријских и постиндустријских технологија су оно што обезбеђује да се, по завршетку експлоатације, одређене средине могу довести у стање које наликује оном изворном. У извесном смислу, намеће се парадокс: ако већ имате чудовиште које једе планине, једино ће то чудовиште бити у стању и да их врати у неки задовољавајући облик. У том смислу, зашто не видети комбинат на који се често гледа као на загађивача као савезника у локалном туризму, као неког ко је у стању да и сам понуди или развије одговарајуће туристичке садржаје, а не само да се од њега тражи да финансира неке активности у којима сам неће учествовати и у којима не види сопствени интерес? Зашто га не видети као једног од промотера локалног туризма са сопственим понудама које саме себе исплаћују и одржавају, при томе мењајући чађави „лици“ насеља, доприносећи укупној локалној понуди? Зашто не очекивати да ће такве иницијативе постати видљиве и на неким међународним рутама, и служити као бесплатна пропаганда за тај исти концерт, али и град у коме је смештен? Модел садејства наука на расветљавању ових проблема, на неки начин нуди и модел решења барем неких аспеката конкретних локалних проблема - садејствовање актера; садејствовање у којем добро информисани

појединачни актери бивају у стању да убеди оне друге да је у њиховом најбољем интересу да уложи нешто у општи пројекат који ће, затим, сваком појединачно дати нешто. Разуме се, лакше је то рећи него учинити, али мени се чини да су најважнији предуслови у овој средини већ остварени, а они даље кораке чине могућим, ако не и нужним. Неопходно је добро позиционирати овај скуп пројеката и развити способност уверљивог преговарања, утемељену на добром познавању, не само кључног ресурса и документације о њему, него и правила преговарања у свету у којем су наслеђа, права, обавезе и конвенције постали обавезујући и начин на који морате да функционисате, хтели то или не хтели. Прихватити, упознати, овладати тим правилима једнако је позиционирању у новом свету, без обзира на то шта о њему мислили, и без обзира на ваљане аргументе које имали против појединих његових аспеката, јер и њих можете да пласирате једино унутар њега, а не тако што ћете се изместити. Све то што се у овој средини предузима, од индексирања најстаријих визуелних докумената до позивања на сарађу људи који су бележили свакодневицу или су својим очима видели свет рада и живота у Бору, људи који су оставили трага о томе и тиме омогућили дубинску димензију спознаје, све то чини могућим оно што ће, надам се, ускоро доћи, а то је крупан искорак којим ће се ова средина и ова земља позиционирати, не само на научној мапи, него и на мапи туризама наслеђа, који ће, претпостављам, бити један од најважнијих, ако не и најважнији облик туризма, поготову у регионим којима недостају плава мора и зелена острва.

Надам се да ће бити прилике да институција из које долазим сарађује у великом послу који следи. Завршићу са оним са чиме сам и почео: човек мора да буде свестан богатства са којим располаже, без обзира на то што га познаје изнутра и што му зна све мане које споља можда нису тако лако видљиве. Управо стога што су мане изнутра видљивије, често се не дају видети врлине које су видљиве споља. Ја сам те врлине пробао да назначим у овом предавању. Поносан сам што у мојој земљи постоји ресурс таквог потенцијала и што постоје људи који су предани таквом пројекту, што постоји јединствена дубина сакупљања грађе и што већ сада постоји реална могућност да се истински започне посао за који сам сигуран да ће у скорој будућности бити остварен на начин који раније код нас није био уобичајен.

ПРИЛОГ ЗА ПРОУЧАВАЊЕ ИДЕНТИТЕТА ВЛАХА У БОРУ У АНТРОПОЛОШКОЈ ПЕРСПЕКТИВИ

Када сам пре извесног времена добио позив да одржим предавање у Бору, није било никакве дилеме око могуће теме. Будући да, као човек који се професионално бави етничким идентитетима, долазим у вишенационалну или мултикултуралну средину, са две заједнице или групе које су по броју и по утицају доминантне (Срби и Власи), морао сам да удовољим жељи организатора и да се осврнем на све актуелније проблеме етничитета и национализма у овом крају. С друге стране, бављење овом темом у оваквој средини је прилично незахвално, јер су људи веома осетљиви по питању етничке и националне припадности, и не гледају благонаклоно на сваки могући наговештај угрожавања или провокације њихове заједнице. Због тога ћу вечерас, са извесном nelaгодом, покушати да вам, преко разматрања основних теоријских питања, дам неке обрисе антрополошког виђења проблема идентитета Влаха у Бору. Дао сам радни наслов овом предавању: „Прилог за проучавање идентитета Влаха у Бору у антрополошкој перспективи“. Кроз поређење „власког питања“ са неким другим, сличним случајевима, желео сам да пружим одређени допринос конструктивном решавању проблема Влаха у овом крају. Ова тема је прилично актуелна јер се данас у Бору, као и у источној Србији у целини, срећемо са различитим перцепцијама идентитета власке мањине, односно власке етничке групе. Ја бих овим предавањем хтео скромно да допринесем појмовном разјашњењу које би последично требало да унесе више реда и принципијелности у приступу овом друштвеном проблему или феномену. Наравно, моја намера није да нудим практична или конкретна политичка решења, али свакако да могу да понудим платформу на којој би таква решења требало да стоје. Социо-

културна антропологија је, нажалост или на срећу, често веома херметична научна дисциплина, чије резултате није могуће једноставно и брзо обрадити и применити, тако да ће можда и ово моје излагање унети више забуна него разјашњења. Нажалост, готово све студије о Власима које сам читао друштвено су ангажоване. Другим речима, сви аутори који су се овим проблемом бавили имају став и заступају нечије интересе, па стога нису ни објективни. Надам се да ће моје излагање, колико толико, променити такву тенденцију. Многе ствари ћу у овом предавању морати да поједноставим, да их и карикирам у појединим ситуацијама, па и да их изложим несистематично, уз доста понављања, како бих предавање учинио што питкијим, разумљивијим ширем аудиторијуму и занимљивијим. Због тога ће оно бити прилично неотпорно на строгу научну критику али ће, надам се, широј јавности у Бору приближити неке од актуелних научних дилема.

Етницитет и национализам су две појаве или два процеса која се често мешају и прилази им се прилично острашћено; користе се, углавном, у негативном смислу. Међутим, шта су та два процеса? Навешћу два примера из сопственог искуства која би могла да баце више светла на разјашњење ових појмова или процеса. Када сам био мали, тек сам научио да читам, отишао сам код бабе и деде на село у околину Пирота, и тамо је моја баба, у недостатку друге хартије, положила ватру листовима неке књиге. Заинтересован, узео сам књигу и видео у њој неке песме, мени врло привлачног ритма и тематике. Касније сам сазнао да су то народне јуначке песме; мислим да је у питању био предкосовски циклус. Почео сам да читам ту књигу и она је на мене оставила врло јак утисак. Својом детињом свешћу схватио сам да је то што сам читао била нека скривена истина, нека тајна коју имам срећу да упознам и да уз помоћ ње сазнајем неке битне ствари. Схватио сам да су некада давно постојали неки моји преци који су чинили јуначка дела и постизали нешто вредно и осетио сам неко надахнуће и религиозни занос. Нисам много знао ни о историји Србије, ни о Србима, ни о другим заједницама, али је та књига у мени пробудила нека осећања која ја нисам могао да дефинишем. Сад, из овог угла гледано, могло би да се каже да је то била манифестација религиозног надахнућа које су непосредно изазвале национално оријентисане песме из прошлости. Свега је ту било: борбе између добра и зла, унутарнационалне солидарности, јунаштва, жртвовања, смисла живота итд. Колико могу да се сетим, национални идентитет ми још дуго након тога није био

формирао, али сам стекао једну врло значајну перспективу о односима у свету и о мом месту у том свету. Добио сам обриси смисла постојања, односно, добио сам неку перспективу - историјску, идејну, митску перспективу мог постојања. Наравно, касније сам мењао свој став о свему томе, али тај догађај јесте оставио јак утисак на мене и може да се каже да је то био почетак мог националног освешћивања. Да ли би неки други текстови постигли исти резултат? То је сада тешко рећи.

Након овог, у извесном смислу, позитивног примера за национализам, понудићу вам, условно говорећи, и пример за негативни вид испољавања етничитета, из сопственог искуства. Године 1991. био сам мобилисан у јеку рата са Хрватском и са мојом јединицом био сам смештен на граници Србије и Хрватске, негде код Илока. Пошто сам био десетар, био сам постављен за командира страже, у некој шуми изван насељених места и требало је да одредим војнике за држање страже. Било је више стражарских места. У то време још увек је постојала ЈНА. У ЈНА још увек су били и Албанци са Косова и Муслимани, односно, Бошњаци из Босне. Требало је да на једном стражарском месту, стражарску дужност током ноћи обавља Албанац, а на другом – Муслиман. Та ситуација не захтева много појашњења да би се схватило колико је она сложена. Моја нација је у врло лошим односима са њиховим народима, чак и ратује против њих, а ја треба да одем да спавам и да свој и животе других војника оставим њима да га чувају. Зато се често са студентима шалим да је етничитет – несаница. Ја те ноћи нисам могао да спавам, размишљајући о томе шта ће се догодити. Да ли ће се неки људи, које доживљавам не као појединце, него као чланове неког колективитета који није исти као колективитет коме ја припадам, придржавати неких принципа који њима не морају бити блиски. То је, у извесном смислу, један врло специфичан облик испољавања етничитета. У том смислу је етничитет другачији од национализма. За етничитет не мора да буде везана нека идеологија, етничитет не мора да буде везан за филозофска питања, али он произлази из, или производи, специфичну класификацију људи и понашање које се заснива на тој класификацији. Значи, ја сам те војнике, који су можда били и бољи људи од мене и од других припадника моје нације, доживљавао као опасне само зато што припадају другој групи. То осећање да смо различити од других и то да тој разлици придајемо одређено значење, односно, да вреднујемо друге само на основу неке припадности, могло би да буде

етницитет. Усмеравање на разлике између група, уместо усмеравања на тражење међусобних сличности, једно је од обележја етницитета. При томе, разлике које се траже и утврђују морају да буду разумљиве за обе стране у интеракцији. Заједничко поље значења, исти принципи тумачења поменутих разлика, морају да буду присутни како би се групе уопште могле поредити.

Ово сам испричао да бисте могли, постављајући себи иста питања која сам и ја себи у поменутих ситуацијама постављао, и накнадном систематизацијом сличних личних искустава, да дођете до одговора који би вас приближили разумевању себе и свог окружења, а у контексту етничких односа. Ко сам ја? Како посматрам друге људе? Како их делим, или класификујем, и како се на основу тога према њима односим? Како се други односе према мени? Да ли сам тога свестан и какав је мој став о томе? Каква су моја осећања у вези са тим? Шта ме чини поносним, а чега се стидим у вези са мојим етничким идентитетом? Да ли сам ја слободан да се понашам како желим? Ако нисам, шта је то што ме спречава да будем слободан од наметнутих образаца понашања? Ако нисмо у стању да се овим питањима бавимо на личном нивоу, да вршимо интроиспекцију у том смислу, онда тешко да можемо очекивати да ћемо разумети идентитет или понашање других људи.

Када желимо да се бавимо етницитетом и национализмом пред нама се отварају разне могућности. Који ћемо приступ да користимо и којој ћемо научној дисциплини да се обратимо? Можемо том проблему приступити са позиција историографије, социологије, физичке антропологије, политикологије и социо-културне антропологије. Све су то различите дисциплине, или различити приступи, и добар истраживач би требало да може да користи све ове приступе, али то није увек лако и понекад је, чак, опасно и неприхватљиво. Социо-културна антропологија, као позиција из којег ја покушавам да посматрам ствари, разликује се од осталих по много чему. Она, на пример, има специфичан однос према историји. Многи истраживачи етницитета и национализма полазе од прошлости, тј. за одговорима на актуелна питања трагају у минулим временима. Антрополози обрћу такву перспективу. Они не посматрају историју као нешто што се стварно догодило, јер сматрају да није могуће утврдити шта се заиста догодило. Сваки извештај о прошлости, свако сведочанство, оптерећено је идеологијом, интересима, незнањем. Исто тако, историја није завршен процес. Зато антрополози историји приступају, како се

то популарно каже, феноменолошки. Историја је за антропологе само прича уз помоћ које људи покушавају да реше неке своје проблеме у садашњости, односно да остваре своје тренутне интересе. Корен историје није у прошлости, него у садашњости: у садашњем тренутку започиње прича која се, онда, допуњава неким, мање или више проблематичним чињеницама из прошлости, да би се на крају прича уобличила у складу са тренутним знањима и политичким приликама. Парадоксално, онда се наше понашање покушава прилагодити тако конструисаној прошлости, са идејом да нас прошлост обавезује, да је историја учитељица живота, и томе слично. Због тога можемо рећи да је историја прича уз помоћ које не само да не решавамо проблеме, него их чак и интензивирамо, па чак и стварамо нове проблеме. Прича о прошлости учи нас неким законитостима у животу, али нас и оптерећује, јер имајући историју у свести, ми никада не можемо прилазити спонтано и неоптерећено новим, актуелним животним изазовима. Историја је друштвено сећање које је мањкаво, затровано идеологијом и оптерећено партикуларним интересима. Историја је прича о давно прошлим догађајима, која се прича уз помоћ садашњег језика, садашњег система знања и значења и тумачи се у складу са тренутним односима и процесима. Зато је историја прича о садашњости, а не о прошлости. Историја се зато може мењати и прилагођавати садашњим потребама.

Дакле, историјски приступ може да нам помогне да разумемо како је неки процес отпочео и како се одвијао, али не може да нам помогне да схватимо зашто проблем постоји и како да га решимо. Проблем се непрекидно ствара, обнавља, а за то није крива историја. У садашњости можемо прекинути проблематичну ситуацију наслеђену из прошлости, али то ретко кад чинимо.

У том смислу можемо се послужити примером црногорске историје, или примером етногенезе Црногораца. О историји Црне Горе и Црногораца постоји море литературе, али на основу ње неутрални или објективни истраживач не може да извуче никакав закључак. Да бисте могли да употребите причу о прошлости Црногораца морате да заузмете неки став, морате да имате неки интерес у томе, иначе ћете бити у опасности да вас оптуже како сте нејасни и како су ваши истраживачки резултати потпуно безвредни, неупотребљиви. За сваког објективног истраживача, за сваку чињеницу из прошлости постоје и аргументи „за“, и аргументи „против“. За које ћете се аргументе одредити зависи од ваших актуелних политичких интереса. Када је етногенеза Црногораца

у питању, имате и теорије по којима су Црногорци пореклом Срби, етнички Срби, и теорију по којој су Црногорци етнички Хрвати и теорије по којима су Црногорци посебан словенски елемент, па онда и посебан несловенски елемент. Увек можете да препознате каква је чија политичка лична карта и из којих је географских предела, на основу тога коју од поменутих теорија прихвата и развија. Тако можете видети да теорију о српском етничком пореклу Црногораца заступају углавном Срби и делом Црногорци, да хрватску теорију заговарају Хрвати и Црногорци из одређених делова Црне Горе, а да ову аутохтону теорију заговарају опет Црногорци из одређених делова Црне Горе, али и неки Срби и Хрвати. Сличан је случај и са историјом Влахa. Има оних који верују да су Власи пореклом Срби, има оних који верују да су Власи етнички Румуни, и оних који сматрају да су Власи посебан народ. Да ли је то битно? Да ли Власи треба да прилагоде своје понашање историјским открићима, или треба да се понашају онако како мисле да треба, онако како је за њих најбоље? Да ли би требало да своју историју прилагоде својим жељама и актуелним политичким програмима? Могу ли да раздвоје прошлост и садашњост?

Социологија је такође проблематична за антропологију, мада се у данашње време социолози приближавају антрополозима, и обрнуто, антрополози се приближавају социолозима и у вези са избором тема, и у вези са избором приступа. Социологија је динамичнија и практичнија наука од антропологије, али она често тежи поједностављивању, тежи ономе што је поједностављено толико да је скоро нетачно, јер покушава да велики број људи испита за кратко време и да изгради инструменте путем којих добија брзе одговоре које је могуће релативно лако обрадити. Антропологија приступа супротно – она посвећује много времена једном испитанику, ради дубинске интервјуе, тражи скривене кутке у свести испитаника где је могуће пронаћи неко благо на основу којег је могуће објаснити неке процесе. То је, укратко, разлика између класичне социологије и класичне антропологије. Између савремене социологије и савремене антропологије, међутим, као што сам већ рекао, разлика је веома мала.

Физичка антропологија је, с једне стране, крајње егзактна наука а, с друге стране, веома је подложна злоупотреби. Она може помоћи приликом разјашњавања одређених недоумица, али погрешно је потпуно се ослањати на њу. То што сам ја можда биолошка мешавина различитих народа који су током

прошлости пролазили Балканским полуострвом, не може да ме спречи да се сматрам чистим Србином. С друге стране, неко ко је биолошки много ближе средњовековним Србима него ја не мора желети да се изјашњава као Србин, односно може да се идентификује са другим народом. Тако се ја, који у себи можда немам много тога српског у биолошком смислу, могу борити за српске интересе против неког ко је, условно речено, чисти биолошки Србин, али који се бори за интересе неког другог народа, рецимо бошњачког или хрватског. Мој став не мора, и не може, да зависи од тога од чега је састављено моје тело. Наша свест, наше мисли и осећања, да се послужим том популарном сликом, само су софтвер који је инсталиран на одговарајући хардвер. Процењивати шта је и какав је компјутер само на основу тога где су и како изграђени механички делови, није исправно. Софтвер је у веома великом броју случајева важнији од хардвера; ако ништа друго, софтвер је оно са чиме се сусрећете, са чиме радите, оно са чиме комуницирате. Хардвер само подржава или не подржава деловање софтвера. По сазнањима неких физичких антрополога, на пример, Срби по својим физичким карактеристикама практично и нису Словени; имају физичко-антрополошке карактеристике које одударају од неких карактеристика које су постојале код старих Словена. Ако идемо у том правцу, долазимо на врло клизаво тло и сукобљавамо политичку и културну историју са биолошком историјом, што нам никако не олакшава разумевање постојеће ситуације. Да ли ми смемо да одлучујемо ко је и шта је неки Бошњак или неки Хрват, уместо њега, ако се утврди да су његови преци Срби? И да ли је то уопште важно?

Ми данас у антропологији користимо више теоријских оквира, и ја сада нећу да улазим у детаље везане за то али, рецимо да постоји један приступ по којем етнички идентитет, па и национални идентитет, постоји независно од људи, да он има неку егзистенцију на коју човек врло мало може да утиче. С друге стране, имамо приступ који говори да тек из интеракције, тек из односа између људи може да се створи некакав идентитет, било етнички, било неки други, и да тај идентитет није само једна константа, једна појава са строго утврђеним значењем, већ да она може да се користи на различите начине. Зато може да се инструментализује – у различитим ситуацијама може да се користи на различите начине. Дакле, имамо, условно речено, традиционалнији приступ који говори да постоји објективна истина, да је све могуће непобитно утврдити, с једне стране, и имамо приступ који говори да је све у непрестаном процесу

комешања различитих идеја, интереса и односа због којих свака појава има, пре свега, културолошко и културно значење и нема увек објективну тежину, с друге стране.

Шта је потребно проучавати када се бавимо етничким и националним идентитетом; шта је то на чему базирамо закључке и шта анализирамо? Ја сам овде навео неколико ствари; има их још. Ових сам дана разговарао са више људи овде у Бору и добио сам неке њихове животне приче, на основу којих могу да изградим неку слику и о њиховом етничком идентитету и, уопште, о проблемима идентитета у Бору. Међутим, биографије су приче људи – људи ми причају, али ја не знам да ли је то истина. Зато је много боље ако ја могу и да слушам шта људи причају и да гледам како се понашају. То је врло важна ствар. Чињеница је да су људи, у ствари, психифрени, недоследни, неискрени. Имате људе који гласају за милитантне странке, а никада не би отишли у рат. Или обрнуто: гласају за „мирне“ странке, а сами показују изразито агресивно понашање. То је једна неусклађеност. Мисле да верују у нешто, али када се са тиме суоче, схвате да им до тога није превише стало.

Документи су, такође, нешто што је врло важно, мада је значај докумената за проучавање прецењен, јер документи нису нешто „дато од Бога“, или нешто што садржи непобитне истине. Документе су писали живи људи са одређеним интересима, и то у одређеним ситуацијама. Стога, документи морају да буду добро проверени и критички посматрани. Рецимо, можете да прочитате *Ембасије* Милоша Црњанског па да видите ко је све писао наше државне документе и на који све начин и до каквих су резултат ти поступци доводили.

Старији истраживачи етничког идентитета били су неправедни према заједницама које проучавају. Они су сматрали да на основу неких показатеља могу да одреде шта је неко по својој етничкој или националној припадности. Сматрали су, нпр., да ако неко говори неким језиком, ако носи некакву ношњу и припада одређеној религији, ако има одређено име, односно, ако заједница носи одређено име, да је то сигурно нешто чему ми треба да одредимо назив, да га ставимо у „фиоке“, класификујемо, а тим људима о којима се ради то и није битно јер они, ионако, не могу ништа посебно да кажу у вези са својом припадношћу. Такав је случај био у прошлости и са Власима. Неко је посматрао те људе, са неким предрасудама доносио некакве закључке, вредновао оно што је видео, и на основу тих закључака предузимале су се одређене политичке

акције. Данас имамо велики проблем да све то вратимо на нулту тачку од које може да се истражује неутрално. Дакле, ти објективни показатељи јесу важни. Јесте важно којим језиком неко прича, којој религији припада, и сл., али то није пресудно, јер постоји и субјективни аспект проблема: важно је знати и како онај кога проучавамо, кога процењујемо и вреднујемо, сам себе процењује и вреднује, односно како тумачи различите аспекте свог идентитета. Имате ситуацију, нпр., српске емиграције у САД-у: многи не знају српски, немају више српска имена, не иду у цркву, а осећају се Србима. Или обрнуто: има оних који практикују све то, говоре српски, иду у цркву, живе у Србији, али не сматрају да је одредница „Србин“ довољно добра да их дефинише у потпуности.

Идентитет није један: идентитет има много нивоа. Ми данас разликујемо неколико основних нивоа идентификације: институционални, интеракцијски и индивидуални. На једном крају скале налази се идентитетска формула која је креирана у институцијама, у складу са интересима и могућностима тих институција, док се на другом крају налази идентитет који се конструише од стране појединаца, у складу са личном перцепцијом и потребама. Између та два нивоа гради се идентитет који представља одговор на захтеве интеракције са другим појединцима, у складу са констелацијама моћи и међусобним односима. Нас, као појединце, обавезује оно што наша држава, наша градска власт, или удружење коме припадамо, прокламује, или на нас то утиче, али оно није законски обавезно када је идентитет у питању. Ми имамо права, и имамо могућност, да се одредимо према различитим аспектима стварности онако како ми сматрамо да треба, у складу са нашим уверењима. То значи да ћемо оне поруке које примамо са највишег места да саслушамо, да о њима размислимо и да их прихватимо или одбацимо у одређеној мери.

Овај трећи, интерактивни ниво је врло занимљив и врло сложен јер се он заснива на међуљудским односима. С једне стране, институције ми говоре једну ствар, с друге стране, ја интимно осећам нешто друго, док у сусрету са припадником из друге нације, који ми прича о слави своје нације, ја, на пример, почињем да осећам отпор и желим да се покажем и да своју нацију представим бољом него што јесте и бољом него што верујем да јесте. На тај начин мој национализам је директна последица комуникације са другим појединцем, а није резултат мојих интимних размисљања. Интерактивни ниво представља сложена дешавања, сложене идентитетске процесе тако да на сваком од ових

нивоа може да постоји разлика. Они не морају да се поклапају, мада могу. Ипак је ретко да је појединац потпуно убеђен у све што говоре институције и да то жели да у своме животу и доказује.

Додао сам нешто – типове идентитета - што на тренутак искорачује из ове теме али показује, у ствари, шта један човек јесте. Дакле, један човек не може да се сведе на свој етнички идентитет, на своју припадност групи и нацији, него он има много идентитета и од много фактора зависи који су идентитети њему важни. Понекад је то религијски идентитет, понекад – локални или регионални идентитет. Значи, неко може да буде поноснији зато што је становник неког села, него зато што је припадник неке нације; може да буде поноснији што припада будизму, него што потиче од српског оца и српске мајке, итд. Дакле, то је сложена ствар и у свакој конкретној ситуацији активирају се одређени идентитети. Етнички и национални идентитет – то је, наравно, позната теорија и позната истина – активирају се у тренутку контакта. Дакле, националност и етничитет не постоје ако смо изоловани, ако живимо само међу припадницима своје нације. Мора да постоје неки „други“, који представљају или неку претњу, или су погодни за освајање, са којима ћемо ми стварати однос. Тако само у ситуацији када има смисла представити се као припадник одређене етничке заједнице и одређене нације, активирају се етнички и национални идентитети: у другим ситуацијама, када за тиме нема потребе, ти идентитети остају неактивирани. Ако непрекидно седим у кући и немам додира са другим заједницама, врло је вероватно да се мој етнички и национални идентитет никада неће развити – за тим нема потребе. Јер, шта је идентитет? Идентитет је, с једне стране, поистовећивање са нечим, а са друге – разликовање од свега другог што спада у ту категорију.

Саморазумевање и самопрезентација су две, можда кључне ствари за разумевање етничког и националног идентитета, зато што се идентитет употребљава на два начина и представља две стратегије. С једне стране, ја желим да откријем ко сам и шта сам, желим да разумем себе и свет. Међутим, ја другим људима желим да се представим на одређени начин – није толико битно шта ја јесам, шта мислим да јесам, него морам да се изборим за одређену позицију у друштву и тако се представљам на одређени начин. То значи да ја могу да разумем да су Срби један мали народ на Балкану, да немају богзнакако богату историју или нешто слично томе. Међутим, с друге стране, ако се нађем

у друштву неког Француза који почне да ми прича о француској историји и достигнућима, ја могу да се вратим и да кажем: „Па, добро, имамо и ми своје вредности“, и да почнем да му набрајам шта имамо. Дакле, представљам себе на другачији начин у односу на оно у шта верујем да јесте и на другачији начин него што можда објективне чињенице говоре, с тим што, наравно, антрополози никако не воле да се каже „објективне чињенице“ јер тога, практично, и нема. Свака чињеница носи у себи одређену интерпретацију.

Интелектуална, емотивна (афективна) и вољна (конативна) су компоненте идентитета које чине идентитет јако запаљивом ствари. Имамо, дакле, с једне стране, ставове – шта о некоме мислим. С друге стране, имамо осећања према томе, која могу да буду у складу са ставовима и код нормалних људи, у нормалним околностима, требало би да је тако. Требало би да могу да развију животну праксу, друштвено-идентитетску праксу на основу тога. Међутим, то може и да се разликује. Имамо заиста потресна сведочанства и из рата на територији бивше Југославије и на другим местима, када људи имају позитивно мишљење о некоме, али у одређеној ситуацији чине најзверскија дела управо према тим људима. Значи, ситуација се, некако, наметнула човеку и он се понаша на сасвим другачији начин од онога што би се очекивало на основу његових ставова.

Идентитет има много карактеристика, али сам ја изабрао да вам прикажем само неке од њих: релационост, процесуалност, слојевитост и ситуацијску употребљивост. Дакле, идентитет је увек однос. Ако је, на пример, у питању религија, онда је то однос према Богу – кроз тај однос развијамо религиозни идентитет. Не можемо да развијамо српски идентитет или влашки идентитет ако не постоји неко у односу на кога можемо да се процењујемо и да заузимамо став. Идентитет је, такође, увек процес; то никада није завршена ствар. Дакле, ствари се непрекидно мењају и то је нешто што сви јако тешко прихватамо. Увек сматрамо да су промене на горе, али се оне, једноставно, дешавају и ми морамо да се помиримо са тим. Када се каже традиција, замишљамо да је она нешто што постоји од настанка света и да када не желимо да поступамо на традиционалан начин чинимо неки велики грех. У ствари, оно што називамо традицијом јесте један облик који се појавио у времену и који, исто тако у времену, може да буде и одбачен. Етнички идентитет је састављен од много слојева. Најбољи пример за то налазимо у Црној Гори мада,

наравно, има примера и на другим местима. Један Црногорац је, истовремено, и припадник једног рода и припадник једног братства и једног племена и једног народа и на крају нације. Дакле, он ће, у ситуацији када оде на територију другог племена, када се сусретне са члановима племена коме су његови преци убили неког, прећуткивати своју племенску припадност. Говориће да је Црногорац или ће употребити неки други идентитет, да себе не би довео у опасност ако се идентификује са припадницима свог племена. У различитим ситуацијама – и тиме долазимо до ситуацијске употребљивости – он ће употребљавати различите слојеве идентитета. Исто тако, нема никаквог смисла да Црногорац који оде у Кину каже да је од Бјелопавлића или из братства Булајића. Ситуације постављају потребу за употребом одређених слојева идентитета.

Постоје различите врсте и нивои етничких група, а те врсте се међусобно могу разликовати по више критеријума; један од њих је и степен унутрашње кохезије. Постоје етничке групе које немају никакву јасну представу о свом заједништву, немају, можда, никаквих чврстих заједничких културних елемената, али чланови, односно припадници те групе знају како да препознају своје сународнике, а како да препознају туђинце: припадници се на неки начин међусобно препознају, симпатишу и солидаришу. У другим врстама група, осим што припадници препознају једни друге, успостављају и неке присније односе, граде економске, привредне и друге односе. У трећој врсти етничких група, уз све поменуто, припадници оснивају и своја удружења и партије, док припадници четврте врсте, поред тога, поседују и посебну територију. То је, дакле, шема нивоа етничке идентификације, при чему је готово свака етничка заједница можда прешла читав тај пут. У почетку, дакле, препознајемо рођаке, знамо ко су нам даљи рођаци и на основу тога се оријентишемо. Затим се удружујемо са њима, заједно копамо, заједно оремо, бранимо се од непријатеља и тако даље. Затим формирамо удружења, да бисмо, на крају, можда установили право на одређену територију. Наравно, ово није само развојни модел, него и ситуацијски модел, што значи да у различитим ситуацијама свака заједница може да функционише на један од ових начина. То ћу још да објасним на неким примерима.

Род, братство, племе и народ су такође врсте етничких заједница – традиционална подела на врсте или облике етничких повезаности. Разлика међу овим заједницама је и у величини, али и у томе колико су припадници сигурни да су заиста крвно повезани. Припадници једног рода готово са сигурношћу могу

да кажу да потичу од истог претка. Код братства су то већ легенде које није лако проверити. Код племена је таква тврдња већ готово злоупотреба или нешто томе слично, док је народ једна велика јединица код које о томе не може ни да се говори. Међутим, у сваком случају, код свих ових заједница постоји потреба да се представе као да су заједница сродника јер на тај начин појачавају међусобну солидарност. Осим тога, ни једна заједница није „чиста“. Одавно се може чути о „крвној чистоти“. Међутим, сви који нешто знају о томе, знају и да је одувек било и усвајања из других родова, затим, заробљеника који су после рата остајали на некој територији, затим, женидби и удаја са припадницима других заједница, тако да не можемо да кажемо да је било која од ових заједница чиста. Позивање на крвну чистоту, поготову када су народ или нација у питању, јесте врло проблематично.

У чему је разлика између народа и нације? То је тешко рећи. У сваком конкретном случају морамо да водимо рачуна о многим стварима и да изучавамо много тога. Ја сам изадио неколико ствари које можда звуче сензационалистички, али показује где и шта може да се тражи. Наравно, све ово може и да се доведе у питање. Из примера из мог личног живота сте видели шта може да буде нација, односно, национализам, и шта може да буде етницитет. Етницитет је, у ствари, везаност за једну етничку групу, односно, етнички идентитет, а национализам је везаност за једну нацију. Међутим, шта је нација? То је питање због којег се научници ломе већ деценијама, чак вековима, у покушају да га објасне. Нација је историјска ствар. Она није проистекла из слободног и спонтаног удруживања људи. То је и политичка ствар. Народ је нешто што може да служи класификацији, да се лакше раздели ко су наши, а ко туђи. Стога, национализам и нација морају бити повезани са идеологијом. За разлику од народа који има територију, нација има државу. У случају народа, говоримо о припадности, а у случају нације – о идентитету. Дуго се веровало, а неки и данас верују да не могу да бирају свој етнички и национални идентитет, тј. верују да морају да остану оно што су по рођењу и да по том питању немају никакву слободну вољу. Наравно, свако може да се изјашњава како хоће и, ако има поле основа, може да промени свој идентитет. Чак и ако нема основа, он може да мења свој идентитет. Свест и смисао, култура и политика: дакле, нација је једна политичка ствар, а народ је нешто што бисмо, можда могли да назовемо природним удруживањем у врло условном смислу. Народ, иако природнији од нације, такође зависи од бројних

политичких процеса, али не бих сада улазио у те сложене теоријске проблеме; све сам ово навео само да бисте, можда, осетили где све треба у сваком конкретном случају тражити разлику.

Након овог кратког прегледа неких основних појмова и теоријских оквира за проучавање етничких идентитета, требало би сада да покажемо како се све речено може применити на проблем Влаха у Србији. Један од добрих начина да се идентитет Влаха проучи јесте да се он упореди са другим заједницама истог статуса; то је тзв. компаративна интерпретација. Тренутно још увек немам довољно материјала да бих дао неке целовите закључке, ја (још увек) нисам стручњак или добар познавалац идентитета Влаха, али сам на основу кратког и ограниченог истраживања у Бору, Кучеву и Пожаревцу запазио неколико проблема или процеса који су јако занимљиви за проучавање. Проучавање тих процеса или проблема омогућило би нам да влашку заједницу боље разумемо. Власи су релативно стара заједница, са релативно младим, неуобличеним и/или расцепљеним идентитетом. Власи су тзв. „позитивни друти“ у српском друштву, јер до сада нису показивали тенденцију ка разградњи српске државе, нити угрожавају већински народ. Они се, штгавише, веома често идентификују са њим, чак су спремни да се жртвују за политички програм већинског народа. Овде сам често слушао како се српска држава огрешила о Влахе, иако су њихови преци дали своје животе у ратовима које је Србија у прошлости водила. Власи имају много сличности са већинским народом (иста религија и, у многим случајевима, иста црква) и према тој заједници већински народ у Србији не осећа превелику етничку дистанцу; Срби се друже са Власима, деле са њима животни и радни простор, а мешовити бракови су релативно чести. Власи показују карактеристике и етничке категорије (нису сви припадници увек свесни да чине једну заједницу, нити им је сасвим јасно шта је то што их разликује од других), али и етничке заједнице (имају своја удружења и своју теориторију). Власи су једна од најсиромашнијих заједница, веома усмерена ка пољопривреди и окренута руралним областима, и са високим процентом необразованих људи. Због тога су Власи, поред Рома, заједница са највећим процентом гастарбајтера (радника на привременом раду у иностранству). Одлазак на рад у иностранство била је стратегија сиромашних и обесправљених, не само у Србији него и у другим земљама, у циљу обезбеђивања бољих услова живота.

Да бих пластичније приказао нека обележја влашке заједнице, упоредићу је са неким другим заједницама у Србији. Као контролне групе у овом смислу користићу заједницу Египћана, заједницу Црногораца и заједницу Русина.

Каква је сличност између Египћана и Влаха? Има доста сличности, а има и доста разлика. Можемо рећи да обе заједнице спадају у групу сиромашних заједница са slabим утицајем на државну политику. Истовремено, обе заједнице покушавају да искористе периоде друштвене кризе како би се еманциповале и избориле за своја права. Египћани су група људи или заједница коју су традиционално звали Ћупци, Еђупи, Мађупи, па чак и Египћани, понегде, и на основу тога су ти људи веровали да су Египћани, да потичу из Египта. Они по комплексији подсећају на Роме или Арапе, и припадају исламској вери. Груписани су у одређеним регионима Балкана; има их у скоро свим земљама у окружењу. Код нас, у Србији, били су претежно на Косову и Метохији, док једна велика група, која данас живи у Београду, потиче из југозападне Македоније. Шта је њихов проблем? Они, практично, немају ни један историјски документ којим би потврдили да су потекли из Египта. Немају свој језик. Немају своју посебну религију и посебне обичаје. Шта имају? Имају само етничко име, које, опет, деле са народом који данас живи у Египту, а са којим, вероватно немају ништа заједничко. Велико је питање шта то име значи: да ли оно значи да су ти људи дошли из Египта, или можда значи нешто друго? Градити свој посебан етнички идентитет само на основу имена је сасвим легитимно, али није лако. По попису из 2002. у Србији је било око 800 особа које су се изјасниле као Египћани. Још неколико хиљада њих може, али не жели, да се тако изјасни: они се изјашњавају као Роми, као Албанци, Македонци, Југословени итд. Једна од основа идентитета Египћана, и њихова специфична разлика у односу на Роме, по мишљењу самих Египћана, јесте бављење одређеним занимањима, тј. везаност за ковачки занат. Међутим, и Роми тврде за себе да су традиционално ковачи, па нас ова специфична разлика Египћана не води ка решењу проблема њиховог идентитета; није довољно сигурна. Могуће је да Египћани нису етничка група, могуће је да су део једне групе, односно, могуће је да обједињавају припаднике различитих група. Можда су они једно од ромских племена, или само слој Рома који је самосвеснији, слој који има нешто виши степен културе живљења од већине Рома. Египћани су углавном ситуирани, живе у градовима,

у становима, запослени су, не знају ромски језик, и не баве се сакупљањем секундарних сировина. Роми верују да су Египћани део ромске популације који се претворио у посебну етничку групу због политичког пројекта једног незадовољног функционера у ромској заједници.

Позната је ствар да одређене социјалне групе у одређеним периодима покушавају да прерасту у етничке групе, како би себи прибавиле неку корист. Постоји теорија о томе да Словени нису етничка група него да су један слој становништва који је постепено прерастао у једну огромну етничку групу, групу народа. И Египћани свој етнички идентитет базирају на бављењу једним одређеним занимањем. Ту налазимо извесне сличности са Власима, али, наравно, уз велику ограду. Власи су, прво, много бројнија и самим тим и хетерогенија заједница, али за Влахе често постоји стереотип, који се делимиче заснива на неким чињеницама: верује се да су Власи у прошлости искључиво били сточари. Дакле, и Власи имају један социјални или класни или професионални основ свог етничког идентитета. Сличност између Влаха и Египћана може се тражити и у чињеници да не постоји довољно докумената који би потврдили спекулације о пореклу заједнице. Наравно, у овом погледу постоје и разлике. Код Влаха постоји обиље докумената али су сви они, као и у случају Црногораца, проблематични; могу се тумачити на различите начине. Код Египћана тога нема; они имају свега неколико докумената на основу којих се посредно може тврдити да је реч о посебној заједници. Сличности, или упоредне тачке које би нам могле помоћи при дефинисању проблема могуће је тражити на плану религије: ни Египћани ни Власи немају свој посебни религијски систем: не постоји један религијски систем који се јавља само у тој заједници и који важи за све припаднике те заједнице. Дакле, Власи поседују један религиозни идентитет, али у питању није искључиво њихова религија и њихов производ. Сличност се може тражити и у томе што обе заједнице морају да се бране од асимилације; постоје веће групе које су заинтересоване да их асимилирају. За Египћане се боре, с једне стране, Роми, а с друге – Албанци. Египћани личе на Роме, причају албански језик, мислирани су по вероисповести и живели су у Македонији (говорим о групи која живи или је живела у Македонији). Те групе желе, дакле, да их присвоје и на неки начин асимилирају. У случају Влаха ситуација је унеколико слична: за њих се боре Румуни и Срби. За обе је групе, Влахе и Египћане, карактеристично да постоји покушај еманципације у осетљивим политичким тренуцима. Египћани

су се изборили за свој идентитет у једној специфичној ситуацији – у време интензивног сукоба Срба и Албанаца на Косову. Српска влада током деведестих година прошлог века, у погледу дипломатске борбе за своја права на Косову и Метохији и прибављања симпатија међународне заједнице, није могла да игра само на карту сукоба између Срба и Албанаца, односно на карту угрожености права Срба на Косову, или Срба и Црногораца. Међутим, када су у причу биле укључене и неке друге заједнице, попут Египћана, Ашкалија и Рома, чији су припадници муслимани и говоре албански језик, онда то добија једну другачију димензију. Значи, нису само Срби, нису само православци и нису само они који говоре српски језик угрожени, него су на Косову угрожени сви не-Албанци. Зато је Србији било потребно постојање једне такве заједнице, на основу које би вршила пропаганду. У том специфичном тренутку Египћани су имали среће да имају неколико интелектуалаца у својим редовима који су успели да схвате важност могућности за еманципацију, и да се изборе за посебан идентитет. Данас су они званична мањина у Србији, и имају Национални савет, као и Власи. Египћани, међутим, има свега око хиљаду, а Влаха има између тридесетпет хиљада и двеста хиљада. Тачан број не знамо. Уколико једног дана буде пожељно да се људи изјашњавају као Власи, уколико такво изјашњавање буде доносило неке бенефиције, попут угледа, на пример, могуће је да ће се много већи број људи одлучивати да се тако изјашњава.

То су, дакле, сличности између Египћана и Влаха. Међутим, као што сам већ рекао постоје и разлике. Власи имају реалан основ за свој идентитет – поседују језик, који јесте сличан румунском и има неке речи из српског, али то јесте посебан језик који има своје особине. Власи су територијално концентрисани; јесте да има Влаха свуда по Србији и Балкану, па и по свету, јер има много гастарбајтера, али имају једну територију која, макар у Србији, представља њихово жариште и имају посебне обичаје за које можете да кажете да су влашки а не обичаји неких других. Све то Египћани немају и морају да уложе више напора како би конструисали своју идентитетску формулу.

Власи спадају у онај тип заједница у Србији који се суочава са вишеструким идентитетским проблемима, а због историјског периода у коме се доселио у нову средину. Ту, пре свега, мислим на Русине и Буњевце.

Русини су се доселили у Србију пре него што се конституисала украјинска нација, тако да је идентификација са Украјином и Украјинцима врло

сложена и вишезначна. Зато данас у Србији упоредо постоје две заједнице – Украјинци и Русини. Међу њима постоје значајне сличности, али и битне разлике. Украјинци покушавају да асимилију Русине, али то не иде тако лако. У случају Влаха, налазимо сличну ситуацију. И они су се у Србију доселили пре формирања савремене румунске нације, па постоји одређена дистанца према Румунима, јер су многи румунски културни елементи стандардизовани тек након одласка Влаха из тих крајева. Та се дистанца покушава, од стране неких струја, политичким деловањем ублажити и релативизовати, док се од стране других струја та дистанца настоји продубити и ојачати. Данас у Србији налазимо две заједнице међу којима има сличности, али и битних разлика: Власи и Румуни. С друге стране, Власи могу да се сврстају у заједнице које имају знатних проблема у идентификацији на индивидуалном и институционалном нивоу. То, у великој мери, долази отуда што су Власи унутар себе прилично раслојени и разједињени. Такву ситуацију можемо упоредити са оном која постоји унутар црногорске заједнице.

Изјашњавање како Црногораца, тако и Влаха, постаје веома занимљиво у периодима кризе. Тако нпр., у истој породици постоје и они који се изјашњавају као Срби, и они који се изјашњавају као Црногорци, и они који су Србо-Црногорци. Дакле, постоје различите опције и могуће комбинације: отац је Србин или Црногорац, а син жели да буде нешто друго. Код Влаха данас налазимо на исти случај: унутар исте породице неки се чланови изјашњавају као Власи, други као Румуни, а појединци као Влахо-Румуни.

И код Црногораца и код Влаха налазимо на проблематичан однос према Српској православној цркви. Црква је, између осталог, организација која има и политичку димензију, и она на неки начин мора да се бори за сопствене интересе. А њени основни интереси, нажалост, више су везани за српску нацију, него за хришћанство. Кроз Српску православну цркву је вршена и асимилација Црногораца у XII, односно у XIII и XIV веку и надаље, а данас се, и већ годинама уназад, та асимилација врши и над Власима. То никако не значи да је нека друга црква боља или добронамернија у том смислу. Румунска црква је, намерно или ненамерно, директно или индиректно, инструмент асимилације Влаха у румунску нацију.

Сличност Влаха са Црногорцима можемо пронаћи и у вези са проблемом језика и писма. С једне стране, добар део црногорске нације зове свој

језик српским, док други део нације жели да се њихов језик зове „црногорски језик”. Било је и предлога да се назове „матерњим“. Иста таква ситуација је данас и код Влаха - *lingua maternica* постоји као једна од могућности за назив језика којим говоре Власи у Србији. Неки говоре да је то влашки језик, а други да је румунски, док неки предлажу „матерњи језик“ као идејно неутралан. Уколико се језик назове матерњим, онда долазимо до проблема класификације тог језика. Унутар обе заједнице, такође, постоји неслагање око тога како треба да изгледа писмо, тако да можемо рећи да је у обема заједницама овај проблем још увек отворен.

Даље, и код Црногораца и код Влаха налазимо мимикрију и ситуацијску употребу идентитета. Црногорци су вековима извучили велике бенефиције из тога што су се изјашњавали као Срби или се, чак, представљали као најбољи Срби од свих Срба и зато, на пример, нису желели да се изјашњавају као Црногорци. Власи исто тако. Поједини Власи који су имали високе позиције у друштву нису хтели да их разликују, па су се изјашњавали као Срби. Данас се, можда исти ти људи, изјашњавају као Румуни. При томе, не желим да судим или да вреднујем тако понашање; то је понашање које налазимо у свим народима, и у свим временима.

Следећа сличност тиче се утицаја општих политичких процеса на идентификацију поменутих заједница. Комунистички и партизански покрет, који је донео социјалистичко или комунистичко уређење, био је велика шанса за мале народе у бившој Југославији, јер је био наднационалан и формално није дозвољавао остваривање хегемоније великих народа. Верује се да су се тек у оквиру Другог светског рата Црногорци коначно еманциповали и доживели потпуну независност. Колико сам чуо, и Власи су имали своју шансу за еманципацију после Другог светског рата. Тај процес је негде застао, да ли због саботаже самих Влаха или због српског национализма – тешко је сада рећи. Можда има оних који ће то касније боље објаснити.

Као и у већини заједница, и код Црногораца и код Влаха налазимо три типа теорија о етногенези. О томе је већ било речи. Разлике између Црногораца и Влаха су, можда, много веће него што су сличности.

- Црногорци поседују нацију, односно државу, а Власи не поседују.
- Добро познавање генеалошких стабала, дакле, постојање усмене, породичне

традиције, које постоји код Црногораца, код Влаха, колико сам приметио, не постоји или постоји ретко. Могуће је, међутим, да се варам. Непостојање усмене традиције може бити велики проблем јер су на нашим просторима писани документи оскудни; историјске реконструкције су непоуздане, и без усмених предања о пореклу нема начина да се утврде неке чињенице.

- Поред тога, Црногорци сада поседују, а поседовали су на извесан начин и кроз историју, своју цркву око које се групишу – наравно, не сви и не увек, али она може да представља једно моћно средство у борби за националну еманципацију. Власи то немају.
- Назив црногорске нације, односно црногорског народа, потиче од територије, док код Влаха, колико сам ја упознат, то није случај.
- Затим, код Црногораца наилазимо на већу раслојеност етничког идентитета. Постоје родовски, братственички, племенски идентитети, и народни идентитет, тако да, практично, када говорите о Црногорцима, говорите о многим стварима које су неспојиве. То код Влаха није изражено у толикој мери.

Издвојио сам неколико проблема етничког идентитета Влаха, уз ограду да, наравно, не мора да се покаже да је ово потпуно тачно и исцрпно приказано, али да би могло указати на проблеме који би могли да се реше кроз будућа истраживања, односно које би сами припадници влашке заједнице могли да реше како би се ефикасније борили за своја права и боље функционисали.

- Унутар влашког народа постоји више наречја или дијалеката. Да би се постигло јединство, да се не би расипала енергија, неопходно је извршити стандардизацију језика, што су извршили сви народи који су достигли степен нације. То је јако болан, јако дуг процес који захтева чврсту руку и губљење многог од локалних богатстава. Шта је, у ствари, стварање једне јаке заједнице, односно нације? Стварање нације дешава се када се много ситних разлика претвара у једну велику разлику. Дакле, Србин на граници са Босном и Србин на граници са Румунијом, то су две различите ствари. То је огромна разлика. А, ипак, они су сви обухваћени једном границом. Становник Србије на граници са Румунијом и становник Румуније на граници са Србијом су много ближи него што су то Срби са две стране Србије. Међутим, нација их је обухватила и поништила њихове разлике, није сачувала локалну културу, уништила је локалне традиције и ми данас

имамо традицију која је само једна, и то промењена варијанта, при чему је изгубљено много од онога што је постојало – локални дијалекти и обичаји, на пример.

- Код Влаха је у употреби више писама. То је још једна политичка ствар коју влашка заједница мора сама, унутар себе да реши. Видео сам да постоје конструктивна решења, тако да је то проблем који можда није толико тешко решити.
- Власи употребљавају два језика – Власи су, дакле, билингвални; користе и влашки и српски. Као и код већине других мањина, у кући се користи влашки – додуше, све мање, али се користи – а у јавности се користи српски.
- Власи гравитирају ка две цркве – ка Српској православној цркви, с једне стране, и ка Румунској православној цркви, с друге стране. Такав статус или такав однос може донети и неке добробити, али би могао да допринесе конфузији и додатном нејединству унутар влашке заједнице. Зато би питање припадности цркви можда било добро решити што пре. Да ли се Власи могу изборити, као што су се неки већи народи за то изборили, да се хришћанство прилагоди њиховој традиционалној култури. Неки напори у том смислу већ се врше; већ имамо неке преводе Светог писма на влашки језик, на пример.
- Представници влашке заједнице мораће да уложи много напора да би едуковали припаднике своје заједнице. Ту, на пример, мислим на чињеницу да сами Власи појам „Влах“ употребљавају на два начина: у етничком, и у социјалном (или вредносном) смислу. Многи млади Власи не желе да се идентификују са влашком заједницом и не желе да причају влашки због тога што сматрају да је то нешто застарело, рурално, назадно, нешто што онемогућава социјалну покретљивост, успех у друштву, итд. За то одговорност лежи на самим Власима. Наравно, и на већинском народу, али, то је проблем који мора да се решава систематично, уз учешће свих актера.
- Постоји, поред тога, и неусклађеност назива влашке заједнице: један назив користе странци када говоре о Власима, а други назив се користи унутар заједнице. Такве примере налазимо на разним странама. Власи за себе никад не користе појам „Влах“ у међусобном говору; у влашком језику традиционално не постоји та реч, већ се за означавање своје заједнице користи нека варијанта израза „Румун“.

- Постоји такође и неусклађеност у погледу назива језика којим Власи говоре.
- Уколико дође до решавања напред наведених проблема, онда ће се, сам по себи, решити и проблем изјашњавања Влаха на пописима. Више нећемо имати велике осцилације у броју Влаха између два пописа.

Дакле, то су неке од тема које би могле бити занимљиве будућим истраживачима влашког идентитета. Због ограниченог времена и жеље да не досађујем публици сувопарним научним језиком, нисам успео да размотрим све занимљиве теме, а оне које сам размотрио, нисам размотрио довољно исцрпно и аргументовано. Ипак, надам се да сам, колико-толико, успео да вас заинтересујем или да вас инспиришем за нова истраживања. Ових дана завршава се један добар мастер рад о влашком идентитету на Одељењу за етнологију и антропологију Филозофског факултета у Београду, из пера колегинице Милене Голубовић, и мислим да ће он у великој мери употпунити празнину која постоји у вези са нашим познавањем ове заједнице. Надам се да је прошло време аматерског и политички инспирисаног бављења идентитетом Влаха, и да смо на прагу ере када ће истраживања о њима бити бројнија и научно боље заснована. Ускоро ће се објавити и први уџбеник о култури Влаха, из пера исте ауторке, па ћемо већ наредне године моћи да дискутујемо о њему и да предлажемо евентуална побољшања.

Мирослава Лукић Крстановић

ФОКЛОР – ПОЈАМ ПО МЕРИ ТРЖИШТА, ПОЛИТИКЕ И БИРОКРАТИЈЕ

Тумачити фолклор значи бавити се више заблудама и парадоксима произашлих из погрешног схватања фолклора као традиције дугог трајања и наслеђа, фолклора као нације и етничке културе, фолклора као села. Реч је о појму конструисаном и прилагођеном за потребе тржишта, политике и бирократије. Фолклор се обично јасно представља, али недовољно објашњава, те се отуда његова проблематизација уклапа у едукативан програм под насловом „Недовољно јасни појмови.” Циклус предавања и радионица које сте покренули у оквиру Народне библиотеке Бор изузетно је користан, јер покреће низ питања важних за разумевање и расветљавање свакодневица, комуникација, идентитета и др. Ту спада и фолклор, ни мало наиван играч у друштвеним и културним стварностима. Данас ћу да говорим више о репрезентативним и јавним конструкцијама фолклора у домену извођачких пракси и сценских догађаја.

Појмове неко измишља. Дилтај је написао: „Појмови и њихово разграничење у историјском смислу су релативни.” У том смислу, нема велике разлике између појма фолклор, који је конструисао Вилхелм Џонс Томс, 1846. године, поводом издања *Немачке митологије* Јакоба Грима, или на пример, групе продуцената који су 1987. године у једном лондонском пабу измислили појам *world music*. Дакле, Вилхелм Џонс Томс је измислио појам фолклор (од енглеске речи *folk* – народ и *lore* – знање, предање). У почетку *фолклор* се доводио у везу са усменим предањима. Помодарство сакупљања разних песама и народних предања највише је било испољено у Енглеској, потом у Немачкој и у Русији. Током 19. века појам фолклор проширује своје значење и постаје погодан модел

за националну подuku. Истраживачки рад, збирке, а касније и документациони центри (данас су највеће установе овог типа у Финској – са огромним бројем записа епова *Калевале*, или у Ирској), стварали су моћне ауторитете зналаца и пропагатора фолклора као културног наслеђа и националне ствари. Може се рећи да је фолклор изум елите. У зачецима наука као што су етнологија и фолклористика, фолклор је постао главни предмет изучавања. Како је у основи речи фолклор – народ, било је логично да се ова кованица лако усади у називе наука *volkskunde* (наука о народу), *völkerkunde* (наука о народима) и етнографија (од речи етнос = народ). „Колекционарски жар” за свим што се проглашава *народним*, потом научно и национално устоличење, заувек су успоставили нераскидиву везу фолклор – народ – нација. Следећи правац који је фолклору дао трајни печат било је сељачко друштво. Село је доминирало у 19. веку; отуда и трагања и сакупљања предања и обичаја управо међу сељачком популацијом. То што су пасионирани сакупљачи затицали на терену био је свакодневни живот, па се може рећи да су обичаји и предања представљали популарну културу тога времена.

У српској терминологији појам фолклор није познат све до двадесетог века. Деветнаестовековни порив за сакупљањем народне културе оставио је трага и у историјски маркираном раду Вука Караџића, што постаје главна окосница у стварању идеалтипског модела фолклора као народне и националне творевине. Делу из 1867. године Вук Ст. Караџић даје наслов *Живот и обичаји народа Српскога*. Главни ауторитети у обликовању народне културе били су, дакле, писмени људи – домаћи и страни сакупљачи, путописци и илустратори, чија су сазнања, али и утисци, преточени у дела са дидактичком наменом. Дефинисање фолклора зависи од различитих научних приступа и разматрања као што су лингвистички, етнoлошки и др. У српској терминологији фолклор, у најширем смислу обухвата: 1. традиционалну материјалну културу (ликовно обликовање, занатство, костиме, архитектуру); 2. фолклор покрета, игара и музике; 3. фолклор „идеја” – обичаји, веровања, народна медицина, религија; 4. уметност речи - приповетке, предања, епеска и лирска поезија, баладе, пословице, загонетке, итд. (Нада Милошевић-Ђорђевић). Нема сумње да су овакве и сличне дефиниције добар полигон у конструисању парадигми као ослонаца за препознавање и приказивање фолклорних феномена и етикеције народне културе. За почетак, фолклор представља конструкцију идеја и активности засноване на колективним

искуствима и представама, које се исказују кроз нормиране поретке и разноврсне репрезентације. Да би постигао тако високи статус на културним и друштвеним ранг листама, он се обликује у препознатљиви поредак постајући ентитетски гарант народне или националне културе. Иако је фолклор замишљен и прихваћен као стабилна, кохерентна, непроменљива категорија и тоталитет, он се све више приказује у променљивом издању и са разноврсним употребама које проистичу из разноврсних друштвених и историјских околности. Фолклор, на тај начин, добија прилично маневарског простора у конструисању - као рурални или урбани феномен, локални или глобални маркер, популаран или популистички патент. Позивање на фолклорне матрице засноване на идејама о стабилном јединству народне традиције јесте у исто време и парадокс, јер се фолклорни изуми у премештањима, измештањима и надоградњама приказују као динамичан процес. Балансирање између фолклора-као-складишта и фолклора-као-живеће културе садржано је у процесима одлучивања, управљања и вођења политике фолклора односно стратешких захтева у регулисању његовог статуса као целине и улоге коју има у култури и друштву.

Конструисање фолклорних парадигми у јавном дискурсу на тлу Србије ослања се на неколико историјски назначених идеалтипских модела чији се структурисани скупови лако могу подвести под ентитетску ауру народне традиције и народног стваралаштва. Издвојила сам идеалтипске моделе, јер они представљају обрасце који се историјски издвајају и конструишу, стварајући одређена значење и поруке у функционалном обликовању фолклора као репрезентативних политика и бирократских дела. Један идеалтипски модел фолклора се заснива на парадигми српског националног идентитета у базичној форми сељачког друштва 19. века. Од народне поезије, усмених предања са митолошким елементима до етнографске грађе о обичајној и обредној пракси, етномузиколошких записа песама и игара, историјске грађе о националним личностима и догађајима - фолклор је произведен у кључног представника „српске баштине” дугог трајања. Такав идеалтипски модел постао је важан инструмент у ретрадиционалистичким политикама. Други идеалтипски модел фолклора градио се на идеолошким и класним парадигмама „социјалистичког народа”, „народа и народности Југославије”, које су у свом вишедеценијском конструисању произвеле својеврсно наслеђе комунистичког популизма (поезија, предања, митови из ослободилачког рата и партизанског покрета,

социјалистичке обнове и изградње итд). Фолклор „радног народа”, фолклор сељака, социјалистички фолклор и фолклор „братства и јединства” били су компатибилни са заједничким именитељем југословенске државотворности и републичке националности. Примера има прилично, али најочљивији су многи репрезентативни догађаји и спектакли. У време постојања социјалистичке државе изузетно је био јак аматеризам, односно културно-уметничка друштва, која су имала своје устаљене програме. Такви програми постали су важан репертоар социјалистичких свечаности и ритуала, а кулминирали су на најмасовнијим стадионским спектаклима поводом рођендана Јосипа Броза Тита односно Дана младости или на свечаним председничким дочецима и другим прославама. Клише и сценарио фолклорних репрезентација састојао се у извођењу песама и игара народа и народности Југославије. Свака тадашња република и аутономна покрајина била је заступљена са одговарајућом изабраном фолклорном јединицом - песмом или игром. Трећи идеалтипски модел дао је фолклору печат ретрадиционализације, који се калемio на политичким преломима од распада социјалистичке Југославије и стварања државно-националних ентитета од бивших југословенских република. Фолклорно стваралаштво и фолклорно наслеђе су се од 1989. године транс-формисали за потребе реперезентативних политика нација. Старе/нове фолклорне парадигме постале су погодни инструменти у националном форматирању државе, управо уз помоћ свега што је селективно издвојено као фолклорно наслеђе. И ту је одређени вид фолклорног популизма одиграо своју улогу на свим потоњим политичким митинзима, државничким и страначким свечаностима, све бројнијим јубилејима из српске историје и др. Сва три идеалтипска модела показују да се фолклор заснивао на историјски утемељеним парадигмама „народног наслеђа”, осигураним колективистичким односно популистичким пропозицијама одређених идеологија. Четврти идеалтипски модел фолклора гради се на тржишним основама популарне културе, имајући у виду глобалне трендове и националне културне политике које су бирократи-зовале и дизајнирале фолклорно стваралаштво у производ са етикетом етно, као живеће културе и жанрове. У кризним и транзиционим преломима, имајући у виду постсоцијалистичке процесе у Србији, али и на просторима бивше Југославије, поглед уназад и потрага за коренима стварали су нову верзију фолклоризма као националне декорације (проналазе се нови маркери као што је средњовековна

култура са византијским елементима или старословенски елементи и разни балканизми). Позваћу се на Баузингерово тумачење фолклоризма који народну културу издаваја из реалних токова, смешта у митски стилизован вид живота и представља као идеологизован став са унапред зацртаним сценским улогама. Фолклор у виду прераде са назнаком „правог” и „истинитог” долази од стране оних који се сматрају компетентним за осмишљавање и представљање фолклорног изума. Шта је ту занимљиво? Ту назовимо фолклорну традицију стварају етнологзи, етномузиколози, музички извођачи, беседници, хроничари, новинари, продуценти, а свој „зналачки” допринос пружају политичари, културни менаџери и др. Фолклоризам је себи обезбедио и жанровско место и скале у рангирању *изворне музике*, *world музике*, *етно музике*, *балканске музике*. С једне стране, то иде у правцу естетизације, која може да буде пријемчива, стварајући пријатне утиске за слушање и гледање. Бојан Жикић сматра да схватање фолклора зависи од рецепције порука и ставова пошпиљалаца и прималаца као двоструких интерпретатора. С друге стране, ако читате изјаве актера фолклоризација, нагласак се ставља на тумачења, која уметничко преобраћају у поруке о особености препознатој у српској традицији. Концептуалци, проповедници и стилисти фолклора и традиција проналазе и откривају маркере на основу којих се ишчитава етничка, национална и регионална особеност. Иван Чоловић сматра да таква плејада људи препознаје и репрезентује вредности фолклора у низу филолошких, педагошких и политичких операција са намером да и постану свима доступне, срећене и прерађене сировине, које су потом спремне да служе националној ствари. Нови/стари фолклори се складиште, постајући узор „неког” историјског континуитета, без обзира на то да ли је он измишљен или изнова креиран. Ако је фолклор медијум – порука, онда се он руководи одређеним правилима и конвенцијама као скуповима императива и упутства за примену. Да би неки предмет или појава добили етикету *фолклорно наслеђе* неопходно је да се артифицијелно усаде у идентификујуће обележје, за шта су задужени претпостављени критеријуми односно парадигме. Издвојила сам основне параметре: старост, порекло, изворност односно аутентичност, категорије народ – село, континуираност, трајност. У постсоцијалистичком периоду кризе и транзиције, фолклор се појављује и у ретрадиционалном руху издвојених означитеља националне прошлости са акцентом на историјске догађаје у конституисању српске државе и значаја цркве. Фолклор је кодификован

као старина чија дуготрајност постаје временски немерљива и вечна. Ако се наслеђе схвата и разматра као трајна и непроменљива категорија, онда се поставља питање колико је она подложна генерацијским корекцијама и њиховој верификацији трајности, дајући привид континуитета. Основни статус фолклора одређује се и степеном замишљене изворности. Фолклорни концептуалци категорију изворности повлаче линијом континуитета, односно дугог трајања, све до претпостављених почетака. Изворност се доводи у везу са архаичношћу, а она, даље, са аутохтоношћу и аутентичношћу. Један од руководилаца фолклорног стваралаштва наглашава: „Сачувати аутентичност и изворност је императив времена у коме живимо и због тога овај сабор и слични сабори, за све нас, имају изузетно значење у борби против искривљавања и лошег приказивања народног стваралаштва.” Овај захтев потицао је из фолклорно дело од „искривљених и лоших” елемената, што подлеже посвећеном потврђивању ентитета – за оне који у то верују. Конструкција фолклорне парадигме ослања се и на поимање придева *народно* као еквивалента за сеоску културу коју тумачи и пропагатори лоцирају у 19. и на почетак 20. века. Мото фолклорних манифестација - од смотри до концерата или *изворног музичког мелоса* руководи се овом парадигмом која има амбивалентан карактер. Народна култура, односно сеоска култура оличење је „природе” која ствара својеврсни универзум „нетакнутог” добра, а истовремено је културни производ подложен разним прерадама. Називи многих манифестација, слогани, беседе, здравље, репортаже или чланци у публикацијама наглашавају: *чисте изворе народног духа и традиције*. Фолклор као парадигма исказује се кроз „апсолутну” вредност постојаности и непромењивости, односно као надзнак природе. Ево још једног парадокса: када се фолклор у својој мимикрији позива на народ у бившим/садашњим кованицама „социјалистичког народа” или „југословенског народа” или „српског народа” засигурно се даје државотворни и национални печат. У сваком случају реч је о позитивистичком схватању фолклора. Фолклор се, даље, поставља у систем одређених функција/намена: чување, неговање и заштита. Да ли као артефакт или прерађевина, фолклор се припрема за даљу употребу у просторима бирократских протокола и регулатива, чији властодршци дају одговарајући легитимитет и евалуацију. Истовремено тако прерађен фолклор постаје јавна сцена и роба на тржишту са елементима фетишизације, односно серијски производ са етикетом „аутентичног”. Концепт фолклора подразумева

његову стилизацију, а један од могућих облика је сценско извођење. Спектакуларизација фолклора се заснива на општим правилима функционисања сцене и медија. У дизајнирању народног стваралаштва као сценског дела и медијског спектакла учествује много актера и медијатора. У таквој стилизацији народно стваралаштво постаје артифицијелно дело - обрађено, прерађено, дограђено, израђено у нову сценску аутентичност. Основни циљ фолклорних парадигми јесте да се показују као чврсти стожери замишљене заједнице у националној и етничкој симболизацији и да се легитимно приближавају институционалном и бирократском статусу.

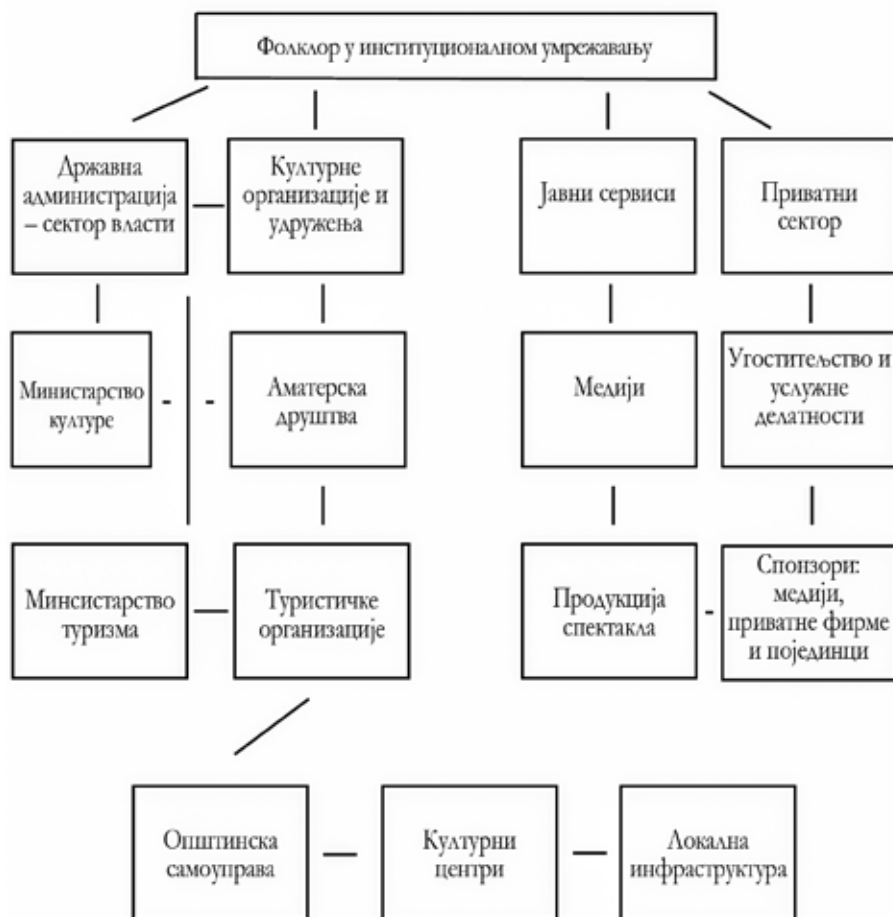
Употреба парадигме *фолклорно стваралаштво* и реализација у музички спектакл подлежу одређеним правима и конвенцијама. У законима Републике Србије фолклор се препознаје у кованици „изворно народно стваралаштво” која није дефинисана. Оно се подразумева *per se* или се поистовећује са појмовима културно наслеђе и културно добро, који су одређени према европским стандардима Париске и Бернске конвенције. У административном приступу фолклорно стваралаштво се сучељава са два принципа: 1) слобода стваралаштва, креативна интерпретација и 2) стручно надгледање и руковођење фолклором-као-наслеђем. Нимало лак посао за све оне који одређују компетенцију једног фолклорног дела. Уколико се фолклорно стваралаштво схвати као регулисани поредак, онда је и његов административни третман експлицитнији. Фолклорно стваралаштво је посао државне администрације „одозго”. Његова даља примена и обликовање је дело бирократске „базе”, посебно у извођачким праксама. Нема сумње да су ритуалне праксе и сценске активности успоставили нова конвенционална правила у обликовању фолклорног поретка/наслеђа: шта оставити, шта избрисати, додати, скратити и коначно репрезентативно уобличити. Са жанровских позиција фолклор се све више стационира у ситуациони оквир хибридних трендова, па отуда на пример, фолк жанр добија своје пандане у појмовним изумима као што су: неофолк, новокомпонована фолк музика, турбо-фолк, етно патенти world music, па још фолкрок, или фолкџез, претендујући и даље на доминантни статус културних специфичности. Фолклор као представа и матрица традиционалних друштава и фолклор варијабилна модерних друштава, успостављају одређени консензус препознатљивих културних садржаја, који се регрутују из редова медијске и дискографске индустрије са очекиваним пласманом. Слободан

Наумовић сматра да традиција (то се може применити и на фолклор) представља континуирани процес преношења садржаја, који бира и изнова тумачи свака нова генерација активних прималаца. Шта је уопште фолклорно наслеђе и како га ми стварамо у нашим перцепцијама и генерацијским преградама? Најбољи пример за фолклорни континуитет или дисконтинуитет биле су школске екскурзије, журке, свадбе, посела и надасве кафански репертоари. Сва потоња хорска или појединачна извођења у раздраганим проводима и лумповањима, стварали су своје фолклорне сцене и декаденције па се од народне музике или фолклорне музике ишло до Цунета Гојковића, Лепе Лукић, Брене, Ханке Палдум, Славане Араменулић; што се генерацијски преносило или остајало ускладиштено на нивоу носталгије односно колективног сећања. Фолклор има велику способност мутације, управо да би опстао на тржишту где се сусрећу културне форме и идеолошке формације. Више нема сумње да су обичаји, музички и плесни фолк перформанси, материјалне културе или пресађени артефакти угледали светлост дана на сценама – светковинама у визуелној свеобухватности и хпертрофисаности спектакла. Сада ћу да говорим о томе не шта је све фолклор, већ како се он организује.

Разноврсне фолклорне манифестације су институционални производ. Оне су, као светковина и сценско дело, одувек биле под надзором и у надлежности државе. У прошлости сабори и други видови празничних окупљања означавали су обичајно санкциониране установе са јасним протоколима ритуалне и обредне праксе. Њихов јавни карактер показао се валидним репрезентом друштвеног поретка цркве и сеоске заједнице. Шта се променило од тада? Даљи развој био је условљен реакцијама одређених институција у смеру главног сценаристе оваквих догађаја. Тако је устоличавање црквених светковина било одговор на сеоске ритуале, појава радничког аматеризма - реакција на црквене свечаности, да би затим сценски професионализам постао антипод аматерским приредбама. Генеза и трансформације светковина су се очитавале кроз својеврсне олигархије руководства догађаја – некада свепштеника, угледних сељака, касније политичара и администратора. Од шездесетих година двадесетог века са изумом трубачког сабора и сродних манифестација отвара се нова епоха реанимације замишљене културе, која се бирократизовала у домену аматеризма. Сабори народног стваралаштва имају статус аматерских организација. Иницијатори и оснивачи обично су били појединци, самозвани „ентузијастички” – књижевници,

композитори, етнологзи, новинари, који су заједно са политичким активистима општинским начелницима, партијским секретарима желели да „нешто” ураде на културном уздизању свога краја, односно народне културе. Седамдесетих година прошлог века управни одбори фолклорних манифестација били су обликовани према аршинима тадашње политике самоуправних интересних заједница. О руковођењу и финансирању манифестација, одлучивало се на скупштинама тзв. сизова, који су били меродавни партијски органи управљања или друго име државне власти. Крајем осамдесетих година двадесетог века контрола и надлежност фолклорних манифестација су у ресору општинске власти и домова култура, постајући тиме главни носиоци обавеза и одговорности за значајне догађаје. Један број манифестација остаје у надлежности Савеза аматера и републичких министарстава, а другима руководе институције локалне самоуправе, посебно домови културе. Деведесетих година двадесетог века, у време економске кризе, санкција, национал-популизма и патриотске мегаломаније, манифестације народног стваралаштва постају погодан оријентир не према другима, већ у потврђивању себе за потребе актуелне политике. Уместо да се више испољавају у правцу културне амблемизације, ове манифестације су представљале полигон за вежбе патриотизма. Манифестације добијају јубиларне карактере, па се народно стваралаштво поистовећује са националном историјом: поводом шесто година Косовске битке, поводом триста година сеобе Срба итд. Истовремено, носиоци сивог тржишта, централистичка власт руковођена једном партијом и једним човеком, самоникли богаташи, локалне елите видели су у манифестовању фолклорних пракси погодне инструменте за промоције својих моћи. Политичке формације и културне форме су се ујединиле у заједнички национални циљ. У транзиционом периоду фолклорне манифестације се развијају у два правца: неговање етничких и националних посебности у виду српског наслеђа и неговање фолклорне разноликости, посебно у мултиетничким срединама где су заступљене етничке мањине (пример Војоводине). Жељко Бјељак и Невена Чурчић у категорију етнографске манифестације, поред осталог, убрајају: смотре фолклора и изворне народне музике, фестивале фолклора, смотре изворне народне музике, смотре обичаја, смотре народног стваралаштва, жетвене свечаности, изложбе рукотворина дечије фестивале фолклора и др. Профил фолклорних манифестација зависи од следећих чинилаца: 1. утицаја и удела централних и локалних институција

у управљању и финансирању; 2. прерасподеле надлежности између домова културе, месних заједница, скупштина општина и министарстава; 3. утицаја појединаца, стручњака и политичара, у организацији. Институционална мрежа у организацији фолклорних манифестација прати следећи редослед:



Појединац ↔ Колектив/институција

Свака фолклорна манифестација подразумева организацију и реализацију. Организацију чине: иницијативни и програмски ресурси, извршна управа, одређивање улога и расподела послова. Организовање једног броја фолклорних манифестација је у директној ингеренцији републичке власти Министарства културе Србије, Савеза аматера Србије и Туристичке организације Србије. Министарство културе свој удео суфинансијера одређује на основу рада четворочлане комисије као селектора програма од посебног значаја у домену културне баштине. До сада је Министарство као суфинансијер учествовало у организацији фолклорних манифестација као што су Сабор фрулаша – „Ој, Мораво“, „Сабор народног стваралаштва“, Сабор изворног народног стваралаштва „Прођох Левач, прођох Шумадију“, „Хомољски мотиви“, „Врпачки венац“ и још десетине других. Када се програми одобре, онда предстоји следећа фаза обавеза у организовању манифестације. Највиша радна тела ових фестивала/сабора су програмски и уметнички савети, које сачињавају изабрани стручњаци и активисти Савеза аматера. Они одређују програм, садржај, доносе финансијски план, извештаје. Сабори народног стваралаштва као организација имају свој знак и плакат. Други тип организације манифестација је дело локалне средине – општине, месне заједнице, цркве, дома културе, предузећа, појединаца. Што је манифестација значајнија, удео у њеном стварању је већи. У локалну средину се тада сливају и представници државних институција – медија, туристичких организација, државних фирми, министарстава. Оваква фестивалска концепција подстиче заинтересованост многих градова и малих места да баш они буду домаћини неког музичког догађаја. Ето разлога да се из године у годину јављају нови градови домаћини који кроз организовање фолклорних догађаја виде и свој пласман у културној амблемизацији. Фабио Муњани, анализирајући карневал у Сијени, сматра карневал „амблемском светковином“ и свечаним догађајем града или места, дајући му тако одређени идентитет у оквирима културног и друштвеног референтног подручја. Умножавање фолклорних фестивала значи и пут ка децентрализацији њиховог управљања. Организација у том случају постаје рутинирани бирократски апарат, а не церемонија власти. До тада рад на саборима има двоструку намену - модел власти и модел части, чији су титулари фолклорни тутори. Организационе структуре сабора/фестивала народног стваралаштва подразумевају прописе. Утврђују се критеријуми и пропозиције наступа: „да право учешћа на сабору

имају изворне фолклорне групе и фолклорни ансамбли културно-уметничких друштва који су аутентичношћу и квалитетом свог програма изабрани на општинским и другим саборима” (чл. 4 *Статута Сабора народног стваралаштва Србије*); „да се има право представљања изворне фолклорне грађе и извођења сеоских завичјаних група” (из програмске концепције фестивала „Вршачки венац”); „да предтакмичење и такмичење оркестара има за циљ неговање и чување изворне народне музике и традиције у подстицању развоја трубаштва и унапређења квалитета извођења” (*Правилник Сабора трубача*). Ове и многе друге одредбе из правилника имају функцију заштите фолклорног дела и учесника, али и функцију казне и санкција. Такмичарски карактер фолклорних манифестација подразумева да се успоставе прецизни критеријуми вредновања, који стварају интеракцијске односе на релацији процене, оцене и конкуренције. Без обзира на то да ли су такмичарског или ревијалног карактера, сабори народног стваралаштва граде једну пирамидалну мрежу надређености. Током године одржавају се бројне приредбе у мањим местима и селима, чији учесници пролазе кроз одговарајуће селекторске пропозиције. Друштвени статус извођача у прелазној фази провера је рангиран и селективан. У ритуалној зони музичког надметања настају нове друштвене улоге у постизању позиција и степеновању успеха. Извођачки посао се региструје, евидентира, сврстава, елиминише, унапређује. Фолклорно дело, тако, успоставља хијерахију између процењитеља и извођача, између произвођача фолклорног звука и његових конзумента – публике.

Шта се дешава када се фолклор преименује у спектакл, а упорно се труди да остане доследан својим институционалним формама светковине/сабора/вапара? Пример за то је Драгачевски сабор трубача у Гучи. Процедура конституисања фолклорног трубаштва била је следећа: прво је измишљена манифестација Драгачевски сабор трубача, а затим је утврђен трубачки фолклор као парадигма. Иако није децидирано наглашено шта је то народно и изворно у трубачком фолклору, концептуалци су успоставили његов одговарајући статус, који је утврђен 1961. године на првом Драгачевском сабору трубача. Време пре и после првог Сабора успоставило је базичну парадигму континуитета, која се чита као традиција дугог трајања. Био је то пут да се утврди традиција у бирократским оквирима стваралаштва. Такав фолклорни статус ушао је у процедуру конвенције под називом „изворно народно

стваралаштво“, обезбеђујући трајно место у прописаном културном наслеђу. На зацртаним основама одређени су конститутивни елементи фолклорног наслеђа – изворност и народно. Манифестација трубачког такмичења и трубачка музика пројектовани су у институцију наслеђа. Комплетна стратегија стварања ове културе представљала је ангажовано дело, настало у одређеним друштвеним и политичким околностима комунистичког поретка. Од 1961. године програм Сабора је углавном устаљен. Траје три дана (с годинама се продужио и на недељу дана) и састављен је од официјелног дела програма: свечане поворке такмичара, фолклорне приредбе, предтакмичења и такмичења трубача и здравичара, реконструкције старе драгачевске свадбе, народног вишебоја, одржавања ликовних изложби, промоције књига, а од 2002. године уводи се и поноћни концерт – спектакл. Све остало је даноноћно светковање на улицама и под шатрама уз вапсарске реквизите и бубњак тржиште. То је дефиле оних који раде и оних који се забављају. Улице врве од дневно-ноћних посетилаца, привремених становника и сталних домаћина. Са безброј тезги, шатри, киоска, шанкова, градић мења своју физиономију у догађај сабор. Промена града у сабор значи и његово институционално преобликовање, тако да важе посебна правила рада и забаве. Дакле, једна светковина ствара својеврстан систем понашања у управљању и трошењу, раду и доколици. Она је циклични поредак који има своје творце, реализаторе и потрошаче. Радно тело Сабора подразумева комплетан административни процес, који светковину/спектакл поставља у оквир институције. Основу организационе структуре чине три елемента: установе, управа и правна акта. Установе које су надлежне за организацију Сабора су: Дом културе, месна заједница у Гучи и црква Св. Архангела Михаила Гаврила. Ове установе су главни центри саборске бирократије. Свака од њих има своја посебна задужења и функције. На официјелном плану саборска власт обједињује структуре политике, религије, културе и спорта; једном речју друштвени поредак. Дом културе је управни центар сабора. То је место састанака Управног одбора Сабора, главни информативни центар, изложбени простор где се одржавају промоције књига и прес конференције. Дом културе је такође и летња позорница за одвијање програма приредби и такмичења, као увода у главни хепенинг на фудбалском игралишту. Дом културе се појављује и као правно лице, главни организатор и продуцент манифестације, те су његове службе носиоци послова. Месна

заједница је јединица локалне самоуправе и има своја организациона задужења као суорганизатор. Она је продужена јединица скупштине општине Лучани и у административном погледу представља друштвено-политичко тело које одговара за градску инфраструктуру. Руководство гучанске заједнице је истовремено и саборска управа. Бирографија микро средине и администрација догађаја постају једновермени и једнопросторни апарат власти одабране групе односно, појединаца. Саборски посао има и церемонијални карактер, у коме се стичу и наглашавају позиције и статуси водећих актера. Говори, интервјуи, почасна места, посебни трубачки програм под шатрама и др. само су део смишљених ритуалних поступака за истицање значаја и повластица оних који управљају саборским радом. Руководиће градом и догађајем постаје део посебног сценарија у којем су позиције рангиране, почасте одређене и угледе стечен. Како су ми Гучани често наглашавали, саборски радни угледе се стиче „прегалаштвом, даноноћним ангажманом, добровољним радом, гостопримством, несебичношћу, сналажљивошћу”. Вредновање ових конвенција као јавно пожељног понашања постаје и неписана административна етика у етикетирању саборске власти и фолклорне протоколарности. Стварање убедљиве слике о колективној кохерентности саборског управљања ослања се на емоционални однос према овом догађају за разлику од рационалног модела организације. На тај начин се саборска управа представља као образац организације која има свој суверенитет, уобличен у парадигми *народно стваралаштво*. Сабор трубача је изградио проходан механизам рада и управљања, али истовремено, из године у годину, он постаје полигон у одмеравању интереса: унутар локалног, између периферног и централног, између домаћег и страног, старог и новог, традиционалног и иновацијског, локалног и глобалног. Сукоб интереса је све израженији, јер се догађај показује као примамљив производ. Сабор трубача све више излази из окриља паланачког остварења и постаје уносан бизнис. Појединци, продуценти, музички промотери, агенције за адвертајзинг, медијске куће, угоститељи и др. кренули су у свој поход не би ли дизајнирали нови тип сабора као спектакла и шоу - бизниса.

Фолклорно стваралаштво се одржава помоћу легитимног поретка свечаности, а свечаност се реализује помоћу апарата управљања, које чини група појединаца. Они врше одређени утицај и спроводе одговарајућа правила. То је врста власти над фолклорном парадигмом и догађајем. Зато се могу издвојити два

облика организације. Један је традиционални модел или како га организатори често називају „домаћински”, у којем су ауторитети појединаца и хијерархија њихових утицаја приоритетни елементи власти и уверења у турску моћ над фолклором. Други модел је бирократски и заснива се на програмским начелима и прописима административних институција. Фолклорно стваралаштво/спектакл је дело које може да остане доследно својој дуготрајној намени локалне светковине/вашара, далеко од тржишне буке. Такав приступ се ослања на фолклорно стваралаштво као парадигму постојаности и непромењености, уклапајући се у традиционални *modus vivendi* сезонског празновања. С друге стране, фолклорно стваралаштво као фестивалски спектакл тежи глобалном умрежавању. Задовољство постаје посао, посао је интерес, а интерес је продужена рука политике и економије. Са таквог становишта, фолклорно стваралаштво је сценско предузеће у коме владају тржишна правила корисности, прорачуна и инвестиција. Власт управљања је у надлежности појединаца у располагању другим појединцима. Зар модернизација спектакла није још увек под патронатом традиционалне власти и ауторитета појединца у презентовању замишљене моћи колективног наслеђа, које се добро плаћа? О томе одлучује сценска машина звана спектакл. Још увек нема државног празника, политичке свечаности, националног јубилеја, интернационалних такмичења, а да се фолклор не појављује у свом свечаном и клишетираном издању са привидом важног уникатног репрезента. Када се у Београду одржавао фестивал „Eurosong contest” сценаристи овог сценског и медијског дела су сматрали да се Србија, као домаћин треба представити са најрепрезентативнијим производом фолклорне фабрике, а то је трубачки оркестар. Тако је сателитски вишемилионски аудиторијум имао прилике да слуша звуке трубачких бендова. То кружење фолклорног капитала сматра се и сматраће се његовом главном мисијом. С друге стране, мале фолклорне сцене у виду разноврсних манифестација у локалном окружењу још увек се одупиру глобалном тржишту остајући верни својој саморефлексивности. Дакле, док и даље уз мале промене опстају фолклорне смотре изворног народног стваралаштва, дотле се концертна и дискографска достигнућа увелико приближавају новим светским трендовима.

Градови и мања места утркују се у организацији манифестација које личе једне на друге. Међутим, чињеница је да се у тим разноврсним културним репрезентацијама са знаком „традиционалне манифестације” програми

усмеравају ка тржишту, туризму и локалном друштвеном животу, постајући, тако, конкуренти вапшарима, као светковинама са најдужим стажом окупљања и светковања. Задржаћу се, укратко, на терену Бора и околине.

Туристичка понуда града обухвата и мапирање културних манифестација. Термин културне манифестације проширују значења и функције, те се фолклорна сцена појављује на два начина: 1. као део културне свечаности или прославе и 2. као засебне приредбе. Дан града Бора - Дан ослобођења 3. октобар, је свечаност која прославља оснивање града од 1947. године и када је формиран први градски народни одбор. Од те социјалистичке свечаности временом је овај догађај понео назив „традиционална” манифестација са пригодним програмом. Последњих година „Дани Бора” се завршавају приредбом „Сусрети села општине Бор”. Фолклор се, на тај начин, градски централизује, представљајући даље битан показатељ онога што се зове традиционална култура односно сеоска култура. Да је фолклор истовремено и популарна култура, показује манифестација под називом „Борско културно лето”. У летњим данима и на отвореним позорницама са мешовитим музичким програмима, своје место има „вече изворне музике и песме”. Поклоници ове музике постају пуноправни носиоци културног догађаја и дају свој репрезентативни удео у стварању слике града. „Сабор народног стваралаштва Тимочке крајне”, који се одржава у јулу месецу, представља нову дисперзију на регионалном нивоу. Фолклорна аутономија овде се мери укључивањем културно-уметничких друштава из целог региона и суседних држава, што даје посебну особеност различитих „својих” традиција. У креирању програма разноврсних приредби извођачке праксе проналазе означене елементе традиције у гајдашкој музици, чобанским играма, избору најлепше пастирице, надметању у сеоском вишебоју и др. Сцене истовремено постају и тржишта понуде и потражње, па се са знаком „домаће” у фолклорне вештине убрајају и справљање хране, производи од лековитог биља и други производи пласирани у оквиру таквих манифестација. Репрезентативност се мери и актуелном етничком политиком и стратегијама представљања, за што је пример „Фестивал влашке изворне песме”. Аутономија догађаја симболички исписује јединство колективитета и истиче снагу етничке кохерентности, што није ништа друго до фолклорна етнизација на нивоу позорнице. Репрезентативна политика фолклорних догађаја ствара нови тренд вапшар-фестивала, препознатог свуда у свету, али и са нагласком

на специфичностима вапара и сабора, некадашњих светковина са религијским и секуларним карактером. Однос између националног, етничког, регионалног и локалног даје фолклору могућност клизајућих идентитета у зависности којим структурама то погодује: власти, интересним групама, разним колективитетима, случајним или намерним учесницима или обичним посматрачима. У њиховим рукама је, у ствари, измишљање, креирање, управљање и репрезентовање фолклора.



Мигинг „Волимо те отаџбино наша”. Плато Дома културе у Бору. 1999. Колекција негатива Лубомира Маркова. Завичајно одељење, Народна библиотека Бор.

Фотограф Лубомир Марков



Изборна кампања СПС 2000. г. Отварање реновиране Железничке станице у Бору. Колекција негатива Лубомира Маркова. Завичајно одељење, Народна библиотека

Бор. Фотограф Лубомир Марков

Највиши репрезентативни ниво у бирократском коду и на културном тржишту фолклор постиже кроз програм очувања и заштите нематеријалног културног наслеђа. Године 1989. на Генералној скупштини Унеска усвојен је предлог редеофинисања и деконструисања појма *фолклор*, који на тај начин, улази у процедуру бирократског дизајнирања за потребе репрезентативних политика и институционалног формирања. Универзална начела фолклора, сада као бирократског дела, заснивају се на одређеним процедурама препознавања, истицања, очувања и заштите културних особености људских група. Овај предлог је био увод у оно што ће се прихватити 2003. године усвајањем Конвенције о нематеријалном културном наслеђу. Од тада нематеријално културно наслеђе постаје препознатљива референца и регулатива у бројним протоколима и програмима, покривајући цео свет. Иако се дефиниције фолклора и нематеријалног културног наслеђа негде подударају (усмено стваралаштво, музика, плес, митологије, ритуали, занатство, градитељство, уметност и др), ипак се може рећи да је нова бирократска, а тиме и тржишна и политичка прерасподела ових појмова кренула све више у правцу популарисања термина нематеријално културног наслеђе. Конвенција је заснована на постојећим универзалним декларацијама са задатком гаранције људских права, ауторских права као индивидуалних својина, заштите културног наслеђа, промовисања и очувања културних различитости и успостављања културног дијалога. Циљеви Конвенције јесу: а) очување нематеријалног културног наслеђа; б) поштовање нематеријалног културног наслеђа заједница, група и појединаца којих се оно тиче; в) подизање свести на локалном, националном и међународном нивоу о значају нематеријалног културног наслеђа и његовог узајамног уважавања; г) обезбеђивање његове међународне сарадње и помоћи (чл. 1). У Конвенцији се наглашавају опстанак и виталност нематеријалног културног наслеђа, заштита угрожених елемената и промовисање културних различитости и креативности (чл. 2). Према Конвенцији, нематеријално културно наслеђе је широко дефинисано, и оно обухвата: усмене традиције и изразе, при чему посебно: језик, извођачке уметности, друштвене праксе, ритуале и свечане догађаје, знања и праксе везане за природу и свемир/универзум, традиционалне вештине/занате. Да би нека појава добила статус нематеријалног културног наслеђа, потребно је да се артифицијелно усади у идентификујући оквир и граничне зоне означене праксама, репрезентацијама, експресијама, вештинама и знањима,

које се преносе с генерације на генерацију заједнице/групе, пружајући им осећај идентитета и континуитета (из чл. 2). Очување означава мере којима се настоји обезбедити употребљивост нематеријалног културног наслеђа, укључујући идентификацију, документацију, истраживање, очување, заштиту, промоцију, вредновање, преношење кроз едукацију, при чему је најважнији процес одрживости наслеђа, које треба да спроводи заједница или група. У Конвенцији се наглашава одговорност држава-потписница у предузимању неопходних мера да се обезбеди очување нематеријалног културног наслеђа на њиховим територијама. Главна обавеза на нивоу држава-потписница јесте да се усвоји општа политика, са циљем унапређења функције нематеријалног културног наслеђа у друштву. Јасно је да је реч о стратешком програму који подразумева обрасце и методологије рада, као и препознати и адекватну експертску умреженост и координацију. Имајући у виду такве задатке и циљеве, а у складу са одредбама Конвенције, утврђене су и фазе рада на реализацији: 1. рад на идентификовању, пописивању и ажурирању, а у циљу стварања националне листе за очување нематеријалног културног наслеђа и формирања досијеа (базе података) у оквиру центара за нематеријално културно наслеђе држава-потписница; 2. главни задаци комисија и комитета подразумевају валоризације и утврђивање предлога за националне листе, репрезентативне Унескове листе, Унескове листе угрожених елемената (ургентне листе) и Унескове листе тзв. добрих пракси. Србија је ратификовала Конвенцију 2010. године, те је нематеријално културно наслеђе, из својих аутономија малих колективитета, постало ствар од државног значаја. Процедура је следећа:

- Група или заједница издваја елеменат нематеријалног културног наслеђа предложеног за евиденцију ради очувања или заштите елемента. Са групом на том послу ради координатор, који прати и даје упутства како да се елеменат аплицира.
- Форматиран елеменат шаље се у Центар за нематеријално културно наслеђе и дигитално ажурира. Комисија даље одређује да ли ће елеменат бити стављен на националну листу за очување или заштиту и даје предлог Националном комитету који елеменат ће бити предложен за Унескове листе нематеријалног културног наслеђа.

Такав је отприлике поступак. До сада се показало да су фолклорни елементи најприсутнији на националним листама, на Унесковим репрезентативним

листама и листама за заштиту. Бор и околина сигурно имају богато културно наслеђе и препознајиве елементе нематеријалног културног наслеђе који би могли да се нађу на националној листи, репрезентативним листама и листама за заштиту. Да ли су то бачијање, гајдаштво, чобанске игре, производи од лековитог биља, ношње и игре овог краја, предања? Наведени елементи су већ постали део извођачких пракси за туристичке потребе и на тај начин скренули пажњу као културне особености. Међутим, Бор има још нешто што се може препознати као фолклорно наслеђе и индустријско наслеђе, пружајући тиме могућност да се наслеђе извуче из своје стандардизоване ауре звано село – традиција. Зато желим да нагласим да индустријско наслеђе (рударство и све праксе везане за ту делатност у којима се људи препознају и које их спајају) и урбано наслеђе такође имају своје идентификаторе у виду историјски и генерацијски означених пракси. Унескова концепција нематеријалног културног наслеђа и националне политике суочиле су се са бројним проблемима. Издвојићи речи које, по мом мишљењу, чине суштински проблем у конструисању фолклора и нематеријалног културног наслеђа. То су: различитости, разграничења и сличности. Све три категорије подразумевају да постоји однос културе А и културе Б. Различитости фолклорног наслеђа и стваралаштва подразумевају специфичности које група одређује и сматра препознатљивим одликама своје културе у односу на другу културу. Различитости могу да постоје једна поред друге или једна са другом. Разграничења сваку културу, па и фолклор, стављају у ограђени посед раздвајања наше и њихове културе, што се лако пренаучује у хијерархизоване статусе, доводећи до најтежих облика разлика и дискриминација. Када се фолклор ослободи својих поседа, онда се може упоређивати и у његовим елементима се могу препознати сличности култура. А то је могуће када се потисну предрасуде и покаже порив радозналости за сазнањима на текућој траци културних творевина.

Завршићу са примером који се може тумачити као фолклорна визија. Ако фолклор није искључиво у служби тржишта, бирократије и политике, шта онда остаје? Знање и креација су тандем у стварању другачијих улога и порука фолклорног стваралаштва и наслеђа. Друштво младих истраживача Бор кроз разноврсне програме то и показује. Искуства младих људи у оквиру програма рециклирања и уређења подручја планине Стол и упознавања са културом тога краја довољан су подстицај да се повежу друштвена одговорност и едукација.

Или, рад у оквиру етнолошког клуба и истраживања обичаја тога краја, као што је бачијање. Вероватно има још оваквих примера и биће их. Разна умрежавања, посебно невладиних сектора, локалне иницијативе, дружења, окупљања, стварају отворене интеракције, подстичу радозналост и упитаност, не дозвољавајући да се ма која појава/појам запечати у сталности и непромењивости. Зато мислим да је визија фолклора његова недовршеност и инспиративност, што га ослобађа вечитог баласта појма/појаве по мери тржишта, бирократије и политике.

Потражите:

www.manifestacije.com/info.php?grID=713

www.upoznajsrbiju.co.rs/o-nama

www.zaprokul.org.rs/AgendaManifestacija/ManifestacijaDetails.aspx?ID=223

www.seecult.org/vest/agenda-manifestacija-u-srbiji

www.portal.unesco.org/en/ev.php-URL_ID=13141&URL_DO=DO_PRINT-PAGE_...

www.etymonline.com/index.php?search=folklore&searchmode=none

Pravilnik predtakmičenja i takmičenja narodnih trubačkih orkestara Dragačevskog sabora trubača u Guči, na osnovu Statuta upravnog odbora Doma kulture u Guči, 2002.

Sabor trubača 1961–1995. Dom kulture Guča, 1995.

Statut narodnog stvaralaštva Srbije, čl. 9: 13.

О АУТОРКАМА И АУТОРИМА

Др Бојан Жикић, редовни професор Одељења за етнологију и антропологију Филозофског факултета Универзитета у Београду. Рођен је у Београду 1967. године. Предаје Антропологију тела, Антропологију савремености, Урбане и родне студије, Општу методологију етнологије и антропологије, Когнитивну и медицинску антропологију.

ОДАБРАНА БИБЛИОГРАФИЈА

- „Концепт ризичног окружења и чиниоца ризика у социјално епидемиолошком проучавању јавног здравља.” ЕТНОАНТРОПОЛОШКИ ПРОБЛЕМИ, н.с. год. 8, св. 2 (2013): 403-425.
- МИСАО, КУЛТУРА, ИДЕНТИТЕТ. Београд: Одељење за етнологију и антропологију Филозофског факултета, Српски генеалошки центар, 2012.
- „Временска контекстуализација културних представа о постсоцијализму, транзицији и евроинтеграцијама у Србији.” ЕТНОАНТРОПОЛОШКИ ПРОБЛЕМИ, н.с. год. 7, св. 4 (2012): 783-805.
- „Проучавање културних идентитета у условима ‘дуготрајне транзиције’ у Србији.” ЕТНОЛОШКО-АНТРОПОЛОШКЕ СВЕСКЕ : ЧАСОПИС ЕТНОЛОШКО-АНТРОПОЛОШКОГ ДРУШТВА СРБИЈЕ, н.с. 9 (2012): 9-20.
- „Поимање културног идентитета, културних вредности и друштвеног реда у Београду на почетку XXI века.” ANTHROPOLOGIJA ГОД. 11, св. 2 (2011): 9-40.

Др Илдико Ердеи је ванредна професорка на Одељењу за етнологију и антропологију на Филозофском факултету у Београду. Докторирала је из области антропологије потрошње и тренутно предаје на предметима Антропологија материјалне културе, Економија и култура и Антропологија модерности. Истраживачка интересовања крећу се у опсегу од политике простора и времена у новим политичким ритуалима, преко односа између медија и ритуала као симболичких система и креатора „универзума значења“, до везе између политике, моћи и одрастања у социјализму. Најновија истраживања усмерена су на културалне и симболичке аспекте савремених економских феномена и процеса, при чему је нарочит нагласак стављен на рефлексивне и носталгичне наративе и праксе повезане са југословенским социјализмом.

ОДАБРАНА БИБЛИОГРАФИЈА

- ČEKAJUĆI IKEU: potrošačka kultura u postsocijalizmu i pre njega. Beograd: Filozofski fakultet i Srpski genealoški centar, 2012.

- ANTROPOLOGIJA POTROŠNJE. Beograd: Biblioteka XX vek, 2008.
- "From Local to International and Vice Versa – Comparing Five Case Studies of Privatization in Food and Drink Industry." In: CAPITALISM FROM OUTSIDE? ECONOMIC CULTURES IN EASTERN EUROPE AFTER 1989., ed. by Violetta Zentai and Janos M. Kovacs, 57-71. Budapest: CEU Press, 2012. (ko-autorka sa Kamilom Marešom)
- "What's in a Beer": Cultures that Intermingle in Brewery Privatization." ETNOANTROPOLOŠKI PROBLEMI vol 6, no. 1 (2011): 57-85.
- "Migrants of the Future – Serbian Youth between Imaginary and Real Migration." In: MIGRATION IN, FROM, AND TO SOUTHEASTERN EUROPE, part 2: Ways and Strategies of Migrating, ed. by Klaus Roth, Jutta Lauth Bacas, 109-128. Ethnologia Balcanica 14, LIT, 2010.
- "Hopes and Visions: Business, Culture and Capacity for Imagining Local Future in Southeast Serbia." ETNOANTROPOLOŠKI PROBLEMI vol.3, no. 2 (2009): 81-102.
- „Za tango je potrebno dvoje: identiteti Srba i Slovenaca u postsocijalizmu." U: ZID JE MRTAV, ZIVELI ZIDOVII, pr. Ivan Čolović, 236-258. Biblioteka XX vek, Beograd, 2009.
- "Television, Rituals and Struggle for Public Memory in Serbia during 1990s", ETNOANTROPOLOŠKI PROBLEMI vol. 3, no. 3 (2008): 145-169.
- "It Takes Two to Tango: Encounters of 'East' and 'West' in Everyday Economies in Postsocialist Serbia." In: (eds), PLACES OF ENCOUNTER, In memoriam Borut Bruman, ur. Rajko Muršič, Jaka Repič, 151-168. Ljubljana: Zupanjčeva knjižnica, 2007.
- „Odrastanje u poznom socijalizmu – od 'pionira malenih' do 'vojske potrošača.'" U: DEVIJACIJE I PROMAJE, ETNOGRAFIJA DOMAĆEG SOCIJALIZMA, pr. Lada Čale Feldman & Ines Prica, 205-240. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku, 2006.

Др Лидија Б. Радуловић (рођена 1964. године у Београду) запослена је као ванредна професорка на Одељењу за етнологију и антропологију Филозофског факултета у Београду. Предаје предмете Антропологија религије и Национална етнологија: религија и род, на основним студијама, као и више изборних предмета на мастер и докторским студијама. Ауторка је више научних и стручних радова о народној религији Срба, религији у савременом друштву, родним аспектима религије и алтернативних култова, феноменима популарне културе, антропологији религије и рода.

ОДАБРАНА БИБЛИОГРАФИЈА

- RELIGIJA OVDE I SADA: REVITALIZACIJA RELIGIJE U SRBIJI. Beograd : Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu, Srpski genealoški centar, 2012.
- POL/ROD I RELIGIJA : KONSTRUKCIJA RODA U NARODNOJ RELIGIJI SRBA. Beograd: Srpski genealoški centar, Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta, 2009.
- OKULTIZAM OVDE I SADA : MAGIJA, RELIGIJA I POMODNI KULTOVI U BEOGRADU. Beograd: Srpski genealoški centar, Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta, 2007.
- „Roditeljska kletva kao nevidljivo nasilje: diskurs antimaterinstva u tradicijskoj kulturi." ETNOANTROPOLOŠKI PROBLEMI god. 2, sv. 2 (2007): 137-146.
- „Tranziciona budućnost: politička upotreba proročanstava u Srbiji devedesetih." U: ANTROPOLOGIJA POSTSOCIJALIZMA : ZBORNIK RADOVA, pr. Ribić Vladimir, 258-279. Srpski

- genealoški centar i Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta, Beograd, 2007.
- „Zašto su veštice žene ili zašto su žene veštice? : tumačenja u svetlu različitih perspektiva.” U: VEŠTICE: ispovesti i tajne, ispovesti „Sotoninih sluškinja” u snažnom i potresnom zapisniku o potkazivanjima, mučenjima, suđenjima i pogubljenjima, 270-294. Beograd: Clio, 2008.
- „Dekonstrukcija diskursa materinstva na osnovu religijsko-magijske prakse.” ETNOANTROPOLOŠKI PROBLEMI god. 3, sv. 1 (2008): 159-176.
- “Handling the baby in the traditional culture and contemporary life in Serbia from the aspect of early motor development.” ANTROPOLOGIJA : ČASOPIS CENTRA ZA ETNOLOŠKA I ANTROPOLOŠKA ISTRAŽIVANJA (CEAI) FILOZOFSKOG FAKULTETA UNIVERZITETA U BEOGRADU 10, sv. 2 (2010): 97-110.
- „Feminizacija hodočašća u kontekstu revitalizacije religije u Srbiji.” ANTROPOLOGIJA : časopis Centra za etnološka i antropološka istraživanja (CEAI) Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu 10, sv. 3 (2010): 39-48.
- “Gender Aspects of Pilgrimage in Serbia from the 1990’s until present.” In: PILGRIMAGES, CULT PLACES AND RELIGIOUS TOURISM, ed. by Dragana Radisavljević Ćiparizović, 141-150. Niš: XVII Annual International YSSSR (Yugoslav Society for the Scientific Study of Religion) Conference, 2010.
- „Алтернативни религијски култови и род.” У: ПРОБЛЕМИ КУЛТУРНОГ ИДЕНТИТЕТА СТАНОВНИШТВА САВРЕМЕНЕ СРБИЈЕ, уредила Сенка Ковач, 183-204. Београд: Одељење за етнологију и антропологију, Филозофски факултет Београд, 2005.
- BELAJ, Marijana. „Antropolog na hodočašću : o problemu razumijevanja i tumačenja iskustva”, autori komentara: Hrvoje Čargonja, Zoran Čiča, Boštjan Kravanja, Ankica Marinović, Lidija Radulović, Snježana Zorić. ETNOLOŠKA TRIBINA: GODIŠNJAK HRVATSKOG ETNOLOŠKOG DRUŠTVA vol. 40, no. 33 (2010): 7-44.

Др Слободан Наумовић је ванредни професор на Одељењу за етнологију и антропологију на Филозофском факултету у Београду. Магистрирао је социјалну антропологију на Школи за високе студије у друштвеним наукама у Паризу (EHESS). Докторирао је на Филозофском факултету у Београду са темом „Нео-традиционалистичке идеје у јавном и политичком животу Србије крајем 20. века”. Тренутно предаје политичку антропологију и визуелну антропологију. Предавао је као гостујући професор на Универзитету у Питсбургу, САД и држао предавања по позиву на универзитетима у Јапану, Француској и Грчкој.

ОДАБРАНА БИБЛИОГРАФИЈА:

- FILES OF PARADOX : THREE CASE STUDIES ON THE EUROPEANISATION OF AGRICULTURE IN SERBIA. Beograd : Srpski genealoški centar, Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta, 2013.
- UPOTREBA TRADICIJE U POLITIČKOM I JAVNOM ŽIVOTU SRBIJE NA KRAJU DVADESETOG I POČETKOM DVADESET PRVOG VEKA. Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, “Filip Višnjić”, 2009. (Награда „Душан Бандић” за најбољу књигу из антропологије објављену у 2009. години).
- JOVANOVIĆ, Miroslav & Slobodan Naumović (eds.). CHILDHOOD IN SOUTH EAST EUROPE : HISTORICAL PERSPECTIVES ON GROWING UP IN THE 19TH AND

- 20TH CENTURY. Beograd: Udruženje za društvenu istoriju; Graz: Institut für Geschichte der Universität, Abteilung Südosteuropäische Geschichte, 2001.
- "Brief Encounters, Dangerous Liaisons and Never-ending Stories: The Politics of Serbian Ethnology and Anthropology in the Interesting Times of Yugoslav Socialism." In: STUDYING PEOPLES IN THE PEOPLE'S DEMOCRACIES: SOCIALIST ERA ANTHROPOLOGY IN SOUTH-EAST EUROPE. 2, ed. by Mihăilescu, Vintilă, Ilia Iliev and Slobodan Naumović, 211-261. Halle-Münster-Berlin-London: Lit Verlag, 2008.
 - „Кадрирање културне интимности: неколико мисли о динамичи самопредстављања и самопоимања у српској кинематографији.“ ГОДИШЊАК ЗА ДРУШТВЕНУ ИСТОРИЈУ год. 17, св. 1 (2010): 7-37.
 - “Da li je Faust bio ‘Otporaš’? O subjektivističkom objektivizmu i objektivističkom subjektivizmu u interpretaciji (post)modernih društvenih i političkih pokreta.” FILOZOFIJA I DRUŠTVO god. 18, br. 3(34) (2007): 117-145.
 - „Српско село и сељак: између националног и страначког симбола.“ ГЛАСНИК ЕТНОГРАФСКОГ ИНСТИТУТА САНУ 44 (1995): [114]-128.
 - „Питање визуелне грађе у етнологији.“ ЕТНОЛОШКЕ СВЕСКЕ : ЧАСОПИС ЕТНОЛОШКОГ ДРУШТВА СР СРБИЈЕ 9 (1988): 113-123.
 - PAVKOVIĆ, Nikola i Slobodan Naumović. „Faşancu la Grebenat : фолклоризам, симболичке стратегије и етнички идентитет румунске националне мањине у Банату.” У: ПОЛОЖАЈ МАЊИНА У САВЕЗНОЈ РЕПУБЛИЦИ ЈУГОСЛАВИЈИ : зборник радова са научног скупа одржаног 11, 12. и 13. јануара 1995 (Научни скупови, књ. 84; Одељење друштвених наука, књ. 19) uredili Miloš Macura i Vojislav Stanović, 697-708. Београд: Српска академија наука и уметности, 1996.
 - „Национализација националне науке? : политика етнологије/антропологије у Србији и Хрватској током прве половине двадесетих година двадесетог века.“ У: ПРОБЛЕМИ КУЛТУРНОГ ИДЕНТИТЕТА СТАНОВНИШТВА САВРЕМЕНЕ СРБИЈЕ, уредила Сенка Ковач, 17-60. Београд: Одељење за етнологију и антропологију, Филозофски факултет, 2005.

Др Саша Недељковић редовни је професор на Одељењу за етнологију и антропологију Филозофског факултета у Београду. Бави се проблемима етничких и националних идентитета, али и културном димензијом насиља. Предавао је и објављивао радове у многим институцијама у земљи и иностранству.

ОДАБРАНА БИБЛИОГРАФИЈА

- KULTURA I NASILJE : ANTROPOLOŠKI PRISTUP PROUČAVANJU NALIČJA NASILJA. Kruševac : Бантиник ; Beograd : Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta, 2011.
- KULTURA I NASILJE : POJMOVI I PARADIGME. Beograd : Бантиник : Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta, 2011.
- ANTROPOLOGIJA NASILJA. Kruševac : Бантиник, 2010.
- ČAST, KRV I SUŽE. BEOGRAD, Zlatni zmaj : Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta, 2007.
- „Uticaj obrazaca profesionalnog ponašanja etnologa i antropologa u Srbiji danas na kvalitet istraživanja.” ЕТНОЛОШКО-АНТРОПОЛОШКЕ СВЕСКЕ : ЧАСОПИС ЕТНОЛОШКО-

антрополошког друштва Србије 21 (2013): 35-55.

- ANTROPOLOGIJA SAVREMENOSTI : ZBORNIK RADOVA, uredio i uvodnu studiju napisao Saša Nedjković. Beograd : Srpski genealoški centar, Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta, 2007.

Др Мирослава Лукић Крстановић, етнолог. Ради у Етнографском институту САНУ. Објавила је већи број радова из области етничких студија и културних студија. Посебно истраживачко поље јесте и антропологија спектакла, чији је резултат књига *Спектакли XX века: музика и моћ*.

ОДАБРАНА БИБЛИОГРАФИЈА

- „Politika trubaštva – folklor u prostoru nacionalne moći.” U: SVAKODNEVNA KULTURA U POSTSOCIJALISTIČKOM PERIODU, uredile Dragana Radojčić i Zorica Divac, 187-204. Beograd: Etnografski institut SANU, 2006.
- ЛУКИЋ КРСТАНОВИЋ, Мирослава и Зорица Дивац. „Програмирање нематеријалног културног наслеђа града: парадигме и перцепције.“ ГЛАСНИК ЕТНОГРАФСКОГ ИНСТИТУТА САНУ 60, бр. 2 (2012): 9-23.
- „Privatni život na javnoj sceni svetkovina.“ U: PRIVATNI ŽIVOT KOD SRBA U DEVETNAESTOM VEKU, pr. Ana Stolić i Nenad Makuljević, 779-803. Beograd: CLIO, 2006.
- СПЕКТАКЛИ XX ВЕКА : МУЗИКА И МОЋ. Београд: Етнографски институт САНУ, 2010.

БЕЛЕШКА О ПРОГРАМУ

Зборник који је пред вама резултат је реализованог едукативног програма ДОБРО ЈЕ ЗА МИШЉЕЊЕ, АЛИ ЈЕ КОМПЛИКОВАНО ЗА ЈЕЛО – НЕДОВОЉНО ЈАСНИ ПОЈМОВИ И ПОЈАВЕ НАШЕГ ЗАВИЧАЈА, тумачени из угла ЕТНОЛОГИЈЕ И АНТРОПОЛОГИЈЕ, Завичајног одељења Народне библиотеке Бор, у сарадњи са одабраним ауторима, професорима и истраживачима Одељења за етнологију и антропологију Филозофског факултета у Београду и Етнографског института САНУ. План реализације програма имао је, на почетку, две стратегије које су се спојиле у коначну идеју о едукативном програму. Замишљен је тако да називима сутеришу очекивано и учестало мишљење о пољу деловања и областима проучавања етнологије и антропологије. „Недовољно јасни појмови и појаве нашег завичаја...” подсећају на извесну „тајанственост” појава из „народног живота”, са потенцијалима ишчитавања и тумачења - „једења” - савремених симболичких система и актуелног мишљења о њима. Отуда у називу програма и овог зборника парафраза Леви-Стросовог запажања о избору тотемских животиња из природних врста, не зато што су „добре за јело” већ зато што су „добре за мишљење”. Ова игра презентације идеје и именовања има основа у реалним потребама за интензивнијим етнолошким и антрополошким истраживањима која, са системским континуитетом и локалном иницијативом, у том смислу, не постоје. Изузетак је, свакако, истраживачки рад кустоса етнолога у Музеју рударства и металургије у Бору. Ипак, стање засићено кризама, ишчекивањима, надањима и самодовољношћу, инспирисало је реализацију овог програма, чија је намера да скрене пажњу на реалне вредности и потенцијале примене научног сазнања.

До сада је у Бору и околини реализовано неколико колективних и више појединачних етнолошких истраживања које, делом, можете ишчитати кроз препоручену литературу на крају овог зборника. Намера нам је да овим зборником фокусирамо пажњу на значај и вредности научно-истраживачких етнолошких и антрополошких пројеката за локалну средину, са напоменом да је неопходно и одржавање континуитета, стаана самокритичка и критичка анализа, компарација, откривање, тумачење и примена широког поља дисциплинарних истраживања. Недостатак материјалних средстава

је - у духу времена и описаних разлога за дисконтинуитет - ограничено боравак истраживача на терену током периода истраживања и реализације програма, па су, стога, редесфинисани и програм и зборник. На крају, они представљају својеврсан активан однос према разумевању савременог стања одабиром тема, прилагођавањем излагања и контекстуализацијом потенцијала за даља проучавања, конструктивну критику и проблематизацију.

Теме, одабране у сарадњи са истраживачима и ауторима, актуелне су у локалном јавном дискурсу и „живе“ су на терену, али замагљене „општим стањем“, „природним поретком“ и локалном „саморазумљивошћу“. Надамо се да ћемо овим штампаним издањем транскрипта и уређених текстова предавања одржаних у библиотеци фебруара и марта 2012. постићи што ширу доступност, трајност и видљивост реализованог програма; колико и подстаћи жељу за разумевањем контекста реализације програма и за даљим истраживањима.

Драган Стојменовић

ПРЕПОРУЧЕНА ЛИТЕРАТУРА*

- АНТОНИЈЕВИЋ, Драгана. *Карађорђе и Милош: између историје и предања*. Београд: Српски генеалошки центар и Одељење за етнологију и антропологију, 2007.
- ANTONIJEVIĆ, Dragoslav. *Prvi međunarodni festival folkloru Vršacki Venac = The First International Folk festival The Wreath of Vršac*, 2-16. Vršac, 1993.
- ANTROPOLOGIJA postsocijalizma : zbornik radova, ur. Vladimir Ribić. Београд: Српски генеалошки центар, 2007.
- ANTROPOLOGIJA savremenosti : zbornik radova, ur. Saša Nedeljković. Београд: Српски генеалошки центар, 2007.
- AVRAMOVSKI, Živko. *Treći Rajh i Borski rudnik*. Bor: Muzej rudarstva i metalurgije, 1975.
- АРАНЂЕЛОВИЋ ЛАЗИЋ, Јелена. „Народна ношња у околини Бора.“ *Гласник Етнографског музеја у Београду* 38 (1975): 101-108.
- BALANDIJE, Žorž. *Politička antropologija*. Београд: Biblioteka XX vek, 1997.
- БАНДИЋ, Душан. *Народна религија Срба у 100 појмова*. Београд: Полит, 1991. (друго издање 2004)
- БАНДИЋ, Душан. „Комуникацијски концепт религије.“ *Гласник Етнографског института САНУ* 36-37 (1990): 9-25.
- BANDIĆ, Dušan. *Tabu u tradicionalnoj kulturi Srba*. Београд: Biblioteka XX vek, BIGZ, 1980.
- BANDIĆ, Dušan. *Carstvo zemaljsko i carstvo nebesko : ogledi o narodnoj religiji*. Београд: Biblioteka XX vek, 1989.
- BANDIĆ, Dušan. „Ка опозицији мушки пол – женски пол у религији Срба.“ *Carstvo zemaljsko i carstvo nebesko: ogledi o narodnoj religiji*, (drugo dopunjeno izdanje). Београд: Biblioteka XX vek, 1997.
- BAUZINGER, Herman. *Etnologija*. Београд: Biblioteka XX vek, 2002.
- БЈЕЛЈАС, Жeljко и Nevena Čurčić. „Turizmološka valorizacija etnografskih manifestacija u Srbiji.“ *Etnoantropološki problemi* god. 5, sv. 3 (2010): 227 – 242.
- БОР и околина, 1-2. Бор: Музеј рударства и металургије, 1973 – 1975.
- BOŠKOVIĆ, Aleksandar. *Kratak uvod u antropologiju*. Београд: Službeni glasnik, 2010.

* У сарадњи са ауторкама

- BOŠKOVIĆ STULLI, Maja. „Splet naših narodnih praznoverja oko vještice i popa” *Bilten Instituta za proučavanje folklora u Sarajevu* 2 (1953).
- Bošković Stulli, Maja. *Usmena književnost nekad i danas*. Beograd: Biblioteka XX vek, 1983.
- BOWIE, F. *The Anthropology of Religion*. Oxford: Blackwell Publishers, 2000.
- БРАНКОВИЋ, Емина. *Традиционално одевање Влаха : од последњих деценија XIX века до савременог доба*. Бор: Музеј рударства и металургије, 1998.
- БРАНКОВИЋ, Емина. „Дрвена надгробна обележја у влашким селима Црне Реке.“ У: *Етно-културолошки зборник: за проучавање културе источне Србије и суседних области*, књ. 1, 225-231. Сврљиг: Етно-културолошка радионица, 1995.
- BRATIĆ, Dobrila i Miroslava Malešević. „Kuća kao statusni simbol.” *Etnološke sveske : часопис етнолошког друштва СР Србије* 4 (1984): 144-152.
- ВЛАНОВИЋ, Петар. *Обичаји, веровања и празнoverice naroda Jugoslavije*. Beograd: BIGZ, 1972.
- ВОЈИНОВИЋ РОМЕЛИЋ, Живка. „Етнологија у Музеју рударства и металургије у Бору.“ *Етнолошке свеске : часопис етнолошког друштва СР Србије* 8 (1987).
- ГАВРИЛОВИЋ, Љиљана. „Визуелни извори у етнолошким истраживањима.” *Гласник Етнографског музеја у Београду* 60 (1996): 115-134.
- GAVRILOVIĆ, Ljiljana. „Nomen est omen? Baština ili nasleđe (ne samo) terminološke nedoumice.” *Etnoantropološki problemi* god. 5, sv. 2 (2010): 41 – 53.
- GOLEMOVIĆ, Dimitrije. *Etno-muzikološki ogledi*. Beograd: Biblioteka XX vek., 1997.
- ГРБИЋ, Саватије. *Српски народни обичаји из Среза Бољевачког*. Београд: [б.п], 1909.
- ДИВАЦ, Зорица. „Врачање у северноисточној Србији.“ У: *Традиционално и савремено у култури Србије*, уредила Драгана Радојичић, 111-121. Београд: Етнографски институт САНУ, 2003.
- ДИВАЦ, Зорица. „Породичне и брачне (не)прилике у Србији (19. век).“ *Гласник Етнографског института САНУ* 54 (2006): 219-232.
- ДРАШКИЋ, Мирослав. „Насеља, порекло становништва и етнички процеси у општини Бор.“ *Гласник Етнографског музеја у Београду* 38 (1975): 11-25.
- ĐORDANO, Kristijan. *Ogledi o interkulturnoj komunikaciji*. Beograd: Biblioteka XX vek, 2001.
- ЋОРЂЕВИЋ, Андреја. *Летопис Борске парохсије и цркве*. Бор: Народна библиотека Бор, 2008.
- ЋОРЂЕВИЋ, Д. Т. „Неки обичаји и веровања у Старом Влаху.“ *Етнологија* (часопис Етнолошког друштва у Скопљу), год. 1. св. 4 (1940).
- ЋОРЂЕВИЋ, Тихомир. *Кроз наше Румуне*. Београд: Штампарија С. Николића, 1906.
- ЋОРЂЕВИЋ, Тихомир. *Вештица и вила у нашем народном веровању и предању; Вампир и друга бића у нашем веровању и предању*. Београд: САН, 1953.

- ЂОРЂЕВИЋ, Тихомир Р. *Истина у погледу Румуна у Србији*. Бор: Народна библиотека Бор, 2006.
- ERDEI, Ildiko. *Antropologija potrošnje : teorije i koncepti na kraju XX veka*. Beograd: Biblioteka XX vek, 2008.
- ERDEI, Ildiko. „‘Очи зелене као долари’ : антропологија потрошње у Србији у транзицији.“ У: *Етнологија и антропологија : стања и перспективе*, ур. Драгана Радојичић, 173-185. Београд: Етнографски институт САНУ, 2005.
- ERDEI, Ildiko. „Hopes and Visions: Business, Culture and Capacity for Imagining Local Future in Southeast Serbia.“ *Етноантрополошки проблеми* 3 (2009): 81-102.
- ERDEI, Ildiko. *Čekajući Ikea : potrošačka kultura i postsocijalizmi i pre njega*. Beograd: Srpski genealoški centar, 2012.
- ERDEI, Ildiko. „Потрошња и идентитети у савременој Србији : народне представе о богатству и сиромаштву.“ *Традиционално и савремено у култури Срба*, уредила Драгана Радојичић, 174-196. Београд: Етнографски институт САНУ, 2003.
- *ЕТНОЛОШКА зраћа о животу и обичајима стоцафа на Дубаишничкој површи у североисточној Србији*. Београд: Друштво младих истраживача Србије, 1977.
- ЖИВКОВИЋ, Гордана. „Веровања о народном лечењу алкохолизма код рудара Тимочког региона.“ *Етнолошке свеске : часопис етнолошког друштва СР Србије* 9 (1988): 29-33.
- ŽIKIĆ, Bojan. „Priroda i funkcija narodnog stvaralaštva – etnoantropološki aspekt.“ *Glasnik Etnografskog instituta SANU* 45 (1996): 123-129.
- ЖИКИЋ, Бојан. „Теренско истраживање и научно знање у етнологији и антропологији.“ *Antropologija : časopis Centra za etnološka i antropološka istraživanja (CEAI) Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu* 12, sv. 1 (2012): [9]-25.
- ЖИКИЋ, Бојан. „Колико је ‘српски’ Српски филм? : концептуализација културно нормалног и ненормалног у савременој Србији.“ *Etnoantropološki problemi* god. 6, sv. 2 (2011): [381]-412.
- ЖИКИЋ, Бојан. „Антрополошко проучавање популарне културе.“ *Etnoantropološki problemi* god. 5, sv. 2 (2010): [17]-39.
- ЖИКИЋ, Бојан. „Како сложити бабе, жабе и електричне пиларе: увод у когнитивну антропологију.“ *Antropologija : časopis Centra za etnološka i antropološka istraživanja (CEAI) Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu* 6 (2008): [117]-139.
- ЖИКИЋ, Бојан. „Когнитивна антропологија и нематеријална културна баштина.“ *Гласник Етнографског музеја у Београду* 70 (2006): 11-23.
- *ZBORNIK radova Muzeja rudarstva i metalurgije u Boru*. 1-12, Bor 1980-2010.

- ЗЕЧЕВИЋ, Слободан. „Култ мртвих и самртни обичаји у околини Бора.“ *Гласник Етнографског музеја у Београду* 38 (1975): 147-169.
- ЗЕЧЕВИЋ, Слободан. *Српска етномитологија*, приредио Бојан Јовановић и Божидар Зечевић. Београд: Службени гласник, 2008.
- *IZMISLJANJE tradicije*, ur. Erik Hobsbom, Terens Rejndžer. Beograd: Biblioteka XX vek, 2002.
- ЈОВАНОВИЋ, Бојан. *Дух паганског наслеђа: у српској традиционалној култури*. Нови Сад: Светови, 2000.
- КАЗИМИРОВИЋ, Радован. *Тајанствене појаве у нашем народу; Кременско пророчанство* (треће фототипско издање). Смедерево: „Димитрије Давидовић“, Земун: Архон, 1986.
- КИЗНИЈЕ, Жан. *Etnologija Evrope*. Beograd: Biblioteka XX vek, 1996.
- КНЕЖЕВИЋ, Srebrica. „Звучно и филмско регистровање у етнолошким истраживањима.“ *Etnološke sveske* 4 (1984): 109-125.
- КОВАЧЕВИЋ, Иван. *Историја српске етнологије 1, Просветитељство*. Београд: Српски генеалошки центар, 2001.
- КОВАЧЕВИЋ, Иван. *Историја српске етнологије 2, Правци и одломци*. Београд: Српски генеалошки центар, 2001.
- КОВАЧЕВИЋ, Ivan. „Једенје и мишљење.“ *Kultura* 53 (1981): 217 -220.
- КОВАЧЕВИЋ, Иван. „Научно-истраживачки пројекат Етнолошка истраживања рударства у Тимочком региону током 1988. године.“ *Развитак : часопис за друштвена и културна питања* 6 (1989): 20-23.
- КОВАЧЕВИЋ, Иван. *Традиција модерног : прилози историји савремене антропологије*. Београд: Српски генеалошки центар, Одељење за етнологију и антропологију Филозофског факултета у Београду, 2006.
- КОСТИЋ, Петар. „Годишњи обичаји у Неготинској Крајини.“ *Гласник Етнографског музеја у Београду* 31-32 (1968-1969).
- КОСТИЋ, Петар. „Годишњи обичаји у околини Бора.“ *Гласник Етнографског музеја у Београду* 38 (1975): 171-194.
- КОСТИЋ, Svetko. *Bor i okolina: sociološka ispitivanja*. Beograd: Savremena škola, 1961.
- LEVI, Pavle. *Raspad Jugoslavije na filmu : estetika i ideologija u jugoslovenskom i postjugoslovenskom filmu*. Beograd: Biblioteka XX vek, 2009.
- LEVI – STROS, Klod. *Totemizam danas*. Beograd: Biblioteka XX vek, 1979.
- ЛЕКИЋ, М. „Етнографска грађа у архиви неготинске цркве.“ *Гласник Етнографског музеја у Београду* 31-32 (1968-1969).

- LUKIĆ KRSTANOVIĆ, Miroslava. „Politika trubaštva – folklor u prostoru nacionalne moći.“ U: *Svakodnevna kultura u postsocijalističkom periodu*, priredile Dragana Radojčić i Zorica Divac, 187-204. Beograd: Etnografski institut SANU, 2006.
- ЛУКИЋ КРСТАНОВИЋ, Мирослава и Зорица Дивац. „Програмирање нематеријалног културног наслеђа града : парадигме и перцепције.“ *Гласник Етнографског института САНУ* 60, бр. 2 (2012): 9-23.
- LUKIĆ KRSTANOVIĆ, Miroslava. „Privatni život na javnoj sceni svetkovina.“ U: *Privatni život kod Srba u devetnaestom veku*, priredili Ana Stolić i Nenad Makuljević, 779-803. Beograd: CLIO, 2006.
- ЛУКИЋ КРСТАНОВИЋ, Мирослава. *Спектакли XX века : музика и моћ*. Београд: Етнографски институт САНУ, 2010.
- ЛУТОВАЦ, Милан. „Рудник и насеље Бор.“ *Гласник Српског географског друштва* год. 33, бр.1 (1953): [45]-52.
- МАКАВЕЈЕВ, Dušan. *300 čuda*. Beograd: Filmforum, 1988.
- МАРКОВИЋ, Загорка. „Женска домаћа радиност.“ *Гласник Етнографског музеја у Београду* 38 (1975): 109-114.
- МАСЛОВАРИЋ, Душан. „Традиционална земљорадња у општини Бор и промене настале развојем рударства.“ *Гласник Етнографског музеја у Београду* 38 (1975): 45-68.
- МЕЛОДИЈЕ и фотографија, ур. Драган Стојменовић. Бор: Народна библиотека Бор, 2011.
- MILENKOVIĆ, Miloš. *Ka politici srpske antropologije za XXI vek*. Beograd: Srpski genealoški centar, 2010.
- МИЈИЋ, Сузана. „Етнолошка збирка Музеја рударства и металургије у Бору.“ *Бележница : лист Народне библиотеке Бор* 9 (2003): 57-61.
- MILOŠEVIĆ ĐORĐEVIĆ, Nada i Radmila Pešić. *Narodna knježevnost*. Beograd: Vuk Karadžić, 1984.
- МИЈИЋ, Сузана. *Магија оностране реалности*. Бор: Музеј рударства и металургије, 2011.
- МИЈУШКОВИЋ, Милан. *Љубавне чини*. Београд: Народна књига, 1985.
- МИЛОСАВЉЕВИЋ, С. *Обичаји српског народа из среза хамбуршког*. Београд: Српска краљевска академија, 1913.
- MORAN, Džo. *Čitanje svakodnevica : svakodnevica i njena značenja*. Beograd: Biblioteka XX vek, 2011.
- MORTIMER, Lorejn. *Teror i radost : filmovi Dušana Makavejeva*. Beograd: Biblioteka XX vek, 2011.

- MUGNAINI, Fabio. „Karneval bez korizme, tradicija bez prošlosti : karneval i ostale svetkovine u Sieni i okolici.“ *Narodna umjetnost: godišnjak Instituta za etnologiju i folkloristiku u Zagrebu* 34/2 (1997): 167-180.
- НАУМОВИЋ, Слободан. „Питање визуелне грађе у етнологији.“ *Етнолошке свеске : часопис етнолошког друштва СР Србије* 9 (1988): [113]-123.
- NAUMOVIC, Slobodan. *Upotreba tradicije u politickom i javnom životu Srbije na kraju dvadesetog i početkom dvadeset prvog veka*. Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, 2009.
- НАУМОВИЋ, Слободан. „Кадрирање културне интимности: неколико мисли о динамичи самопредстављања и самопоимања у српској кинематографији.“ *Годишњак за друштвену историју* год. 17, св. 1 (2010): 7-37.
- NEDELJKOVIĆ, Saša. „Uticaј obrazaca profesionalnog ponašanja etnologa i antropologa u Srbiji danas na kvalitet istraživanja.“ *Етнолошко-антрополошке свеске : часопис Етнолошко-антрополошког друштва Србије* 21 (n.s. 10) (2013): 35-55.
- NEDELJKOVIĆ, Saša. „Економска исплативост етницитета : економско понашање као израз етничког идентитета међу српским иселјеницима у САД.“ *Етноантрополошки проблеми* год. 6, св. 4 (2011): [905]-930.
- NEDELJKOVIĆ, Saša. „Биографија као парадигма етничке и националне еманципације : животна прича Црногорца из Ловћенца као извор за проучавање етницитета и национализма Црногорца у Војводини.“ *Етноантрополошки проблеми* год. 7, св. 2 (2012): [539]-560.
- NEDELJKOVIĆ, Saša. „Mit, religija i nacionalni identitet : mitologizacija u Srbiji u periodu nacionalne krize.“ *Етноантрополошки проблеми* год. 1, св. 1 (2006): 155-179.
- NEDELJKOVIĆ, Saša. *Čast, krv i suze*. Beograd: Zlatni zmaj, Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta u Beogradu, 2007.
- НЕДЕЉКОВИЋ, Саша. „Етноантрополошке дилеме у више димензија : пример Египћана у Београду.“ *Традиционално и савремено у култури Срба*, уредила Драгана Радојичић, 309-327. Београд: Етнографски институт САНУ, 2003.
- OBER, Loran. *Музика других: нови изазови етномузикологије*. Beograd: Biblioteka XX vek, 2007.
- OŽE, Mark. *Prilog antropologiji savremenih svetova*. Beograd: Biblioteka XX vek, 2005.
- ПАВКОВИЋ, Никола. „Визуелна етнологија.“ *Гласник Етнографског музеја у Београду* 62 (1998): 371-378.
- ПАНТЕЛИЋ, Никола. „Из друштвеног и породичног живота.“ *Гласник Етнографског музеја у Београду* 38 (1975): 115-122.
- ПАНТЕЛИЋ, Никола. „Женидбени обичаји у околини Бора.“ *Гласник Етнографског музеја у Београду* 38 (1975): 123-146.
- POARIJE, Žan. *Istorijae etnologije*, Beograd: Biblioteka XX vek, 1999.

- ПРЕЛИЋ, Младена. „После Фредрика Барта : савремена проучавања етницитета у комплексним друштвима.“ *Гласник Етнографског института САНУ* 45 (1996): 101-121.
- PROŠIĆ DVORNIĆ, Mirjana. „Mogućnosti korišćenja fotografije u proučavanju materijalne kulture.“ *Etnološke sveske* 4 (1984): 94-108.
- PUTINJA, Filip i Žoslin Stref-Fenar. *Teorije o etnicitetu*. Beograd: Biblioteka XX vek, 1997.
- РАДЕНКОВИЋ, Љубинко. *Народна бајања код Јужних Словена*. Београд: Просвета, Балканолошки институт САНУ, 1996.
- RADULOVIĆ, Lidija. „Vampir : osujećeni mitski predak i simbol osujećenog muškog seksualnog potencijala.“ *Etnoantropološki problemi* god. 1, sv. 1 (2006): 181-202.
- RADULOVIĆ, Lidija. „Rodno konstruisana ‘sudbina’ veštice.“ U: *Mapiranje mizoginije u Srbiji: diskursi i prakse*. 2, priredila Marina Blagojević. Beograd: Asocijacija za žensku inicijativu, 2005.
- RADULOVIĆ, Lidija. „Isti a različiti : primer komparativne prednosti rezultata istraživanja religioznosti u antropologiji.“ *Etnološko-antropološke sveske : časopis Etnološko-antropološkog društva Србије* 21 (н.с. 10) (2013): 153-167.
- RADULOVIĆ, Lidija. „Nečista i neformalno moćna: sakralni aspekti ambivalentnog odnosa prema ženi u tradicijskoj kulturi Srba.“ U: *Mapiranje mizoginije u Srbiji: diskursi i prakse*, priredila Marina Blagojević. Beograd: Asocijacija za žensku inicijativu, 2000.
- RADULOVIĆ, Lidija. *Okultizam ovde i sada : magija, religija i pomodni kultovi u Beogradu*. Beograd: Srpski genealoški centar, Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta u Beogradu, 2007.
- RADULOVIĆ, Lidija. *Pol/rod i religija : konstrukcija roda u narodnoj religiji Srba*. Beograd: Srpski genealoški centar, Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta u Beogradu, 2009.
- RADULOVIĆ B. Lidija. *Religija ovde i sada. Revitalizacija religije u Srbiji*. Beograd : Srpski genealoški centar, Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta u Beogradu, 2012.
- REČNIK *književnih termina*. Beograd: Nolit, 1986.
- РОМЕЛИЋ, Живка. „Рудничка архива као извор проучавања културе становања рудара у тимочком региону.“ *Etnološke sveske : časopis etnološkog društva CP Србије : часопис етнолошког друштва CP Србије* 9 (1988): 145-154.
- RUSALIĆ, Dragana. *Making the Intangible tangible: The new interface of Cultural Heritage*. Belgrade: Institut of Ethnography SASA, 2009.
- SIMIĆ, Vasilije. *Istorijski osvrt na rudarstvo bakarnog rudišta u Boru*. Bor: Rudarsko metalurški fakultet, Institut za bakar, 1969.
- СЛОВЕНСКА митологија. Beograd: Zepter Book World, 2001.

- SMIT, Antoni D. *Nacionalni identitet*. Beograd: Biblioteka XX vek, 2010.
- *СРПСКИ митолошки речник*, ур. Кулишин П., Петровић П. Ж., Пантелић Н., (друго допуњено издање). Београд, Етнографски институт САНУ, 1998.
- SULIMA, Roh. *Antropologija svakodnevice*. Beograd: Biblioteka XX vek, 2005.
- Supek, Rudi. „Sociološki značaj amaterizma.“ *Kultura : časopis za teoriju i sociologiju kulture i kulturni politiku* 26 (1974): 8 – 16.
- ТОМИЋ, Персида. „Сточарство.“ *Гласник Етнографског музеја у Београду* 38 (1975): 27-44.
- ТОМИЋ, Персида. „Допунско привређивање.“ *Гласник Етнографског музеја у Београду* 38 (1975): 69-84.
- ХАСАНБЕГОВИЋ, Рабија. „Народна архитектура на подручју општине Бор.“ *Гласник Етнографског музеја у Београду* 38 (1975): 85-100.
- FABIJETI, Ugo, Roberto Maligeti i Vinčenco Matera. *Uvod u antropologiju : od lokalnog do globalnog*, Beograd: CLIO, 2002.
- FISK, Džon. *Popularna kultura*. Beograd: CLIO, 2001.
- HERCFELD, Majkl. *Kulturna intimnost : socijalna poetika u nacionalnoj državi*. Beograd: Biblioteka XX vek, 2004.
- HILAN ERIKSEN, Tomas. *Etnicitet i nacionalizam*. Beograd: Biblioteka XX vek, 2004.
- ЧАЈКАНОВИЋ, Веселин. *Мит и религија у Срба*. Београд: СКЗ, 1973.
- ЧАЈКАНОВИЋ, Веселин. *Стафа српска религија и митологија*, рукопис приредио Ђурић В. Београд: САНУ, СКЗ, 1994.
- ЧАЈКАНОВИЋ, Веселин. *Студије из српске религије и фолклора : 1925-1942*. Београд: СКЗ, 1994.
- ČIČA, Z. *Vilenica i vilenjak. Sudbina jednog pretkršćanskog kulta u doba progona vještica*. Zagreb: Nova etnografija, 2002.
- ČOLOVIC, Ivan. „VOX POPULI – VOX NATURAE, folklor kao sredstvo legitimisanja nacionalnog suvereniteta.“ *Glasnik Etnografskog instituta SANU* 41 (1992): 221-226.
- ČOLOVIC, Ivan. *Etno*. Biblioteka XX vek. Beograd, 2006.
- DŽENKINS, Ričard. *Etnicitet u novom ključu : argumenti i ispitivanja*. Beograd: Biblioteka XX vek 2001.
- ŠMIDCHENS, Guntis. „Folklorism Revisited.“ *Journal of Folklore Research* vol. 36, no.1 (1999): 51-70.

НАРОДНА БИБЛИОТЕКА БОР
ЗАВИЧАЈНО ОДЕЉЕЊЕ

Едукативни програм: НЕДОВОЉНО ЈАСНИ ПОЈМОВИ И ПОЈАВЕ НАШЕГ ЗАВИЧАЈА,
ТУМАЧЕНИ ИЗ УГЛА ЕТНОЛОГИЈЕ И АНТРОПОЛОГИЈЕ, Бор 2012.

*ДОБРО ЈЕ ЗА МИШЉЕЊЕ, АЛИ ЈЕ КОМПЛИКОВАНО ЗА ЈЕЛО;
недовољно јасни појмови и појаве нашег завичја, тумачени из угла етнологије и антропологије*

Тираж 300.

Бор, 2013.

Народна библиотека Бор
Моше Пијаде 19
19210 Бор

Тел. 030 458 120

<http://biblioteka-bor.org.rs/>
www.digitalnizavicaj.com
e-mail: nbbor@nadlanu.com

CIP - Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

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

ДОБРО је за мишљење, али је компликовано
за јело : недовољно јасни појмови и појаве
нашег завичаја тумачени из угла етнологије и
антропологије / [уредник програма и зборника
Драган Стојменовић]. - Бор : Народна
библиотека, 2013 (Бор : Терција). - 172 стр.
: илустр. ; 22 cm

“Зборник је резултат реализације едукативног
програма и садржи транскрипте предавања
одржаних у библиотеци фебруара и марта 2012”
--> импресум. - Тираж 300. - О ауторкама и
ауторима: стр. 157-161. - Стр. 163-165:
Белешка о програму / Драган Стојменовић. -
Напомене и библиографске референце уз текст.
- Препоручена литература: стр. 165-172.

ISBN 978-86-84061-22-7

а) Етнологија - Бор - Зборници б)
Антропологија - Бор - Зборници
COBISS.SR-ID 203470348