

Univerzitet u Beogradu - Filozofski fakultet  
Institut za sociološka istraživanja

# NEIZBEŽNOST INTERKULTURALNOSTI

Urednik: Nemanja Zvijer





*Univerzitet u Beogradu – Filozofski fakultet | 2024*



1838



N

EIZBEŽNOST  
INTERKULTURALNOSTI

*Urednik:  
Nemanja Zvijer*

*Neizbežnost interkulturalnosti*

Urednik: Nemanja Zvijer  
Prvo izdanje, Beograd 2024.

*Izdavač*

Univerzitet u Beogradu – Filozofski fakultet  
Institut za sociološka istraživanja  
Čika Ljubina 18–20,  
Beograd 11000, Srbija  
www.f.bg.ac.rs

*Za izdavača*

Prof. dr Danijel Sinani  
dekan Filozofskog fakulteta

*Recenzenti*

Prof. dr Dušan Mojić  
Doc. dr Milica Vesković Anđelković  
Doc. dr Irena Petrović

*Dizajn naslovne strane*

Marko Drezgić

*Lektura i korektura*

Svetlana Stojković

*Priprema za štampu*

Dosije studio, Beograd

*Štampa*

JP Službeni glasnik, Beograd

*Tiraž*

100

ISBN 978-86-6427-323-7

Izdavanje zbornika radova finansijski je podržalo  
Ministarstvo nauke, tehnološkog razvoja i inovacija Republike Srbije  
u sklopu finansiranja naučnoistraživačkog rada  
na Univerzitetu u Beogradu – Filozofskom fakultetu  
(broj ugovora 451-03-66/2024-03/ 200163)

# SADRŽAJ

- 7 | *Nemanja Zvijer*  
Uvodna reč
- I. INTERKULTURALNOST I DRUGOST
- 13 | *Dražen Pavlica*  
Postmoderna kultura u ogledalu hibridnosti i stranosti
- 28 | *Branislav Filipović*  
Ahasferičnost savremenog straha: restauracija populističke netrpeljivosti u multikulturnom kontekstu
- 44 | *Nemanja Zvijer*  
Vizuelni zaokret u interkulturnoj perspektivi
- 64 | *Vlatko Ilić, Milena Toković*  
Migranti na sceni i iza scene: svet umetnosti i migrantska kriza
- 88 | *Etami Borjan*  
Promišljanje eurocentrizma u postkolonijalnom etnografskom filmu i autohtonom filmskom stvaralaštvu
- 109 | *Nebojša Đorđević*  
Romi u savremenom srpskom filmu: nastavak pogrešnog predstavljanja i praksa *pobeljivanja*
- 127 | *Milica Stojanović*  
Homoseksualnost ili homofobija – šta je „neafričko“?  
Primeri iz južnog dela Afrike
- 141 | *Andrija Golubović, Dušanka Milosavljević, Danilo Pupavac*  
Širenje homofobije kao zaraze: kritička analiza homofobnog diskursa o epidemiji majmunskih boginja u Srbiji 2022. godine kroz prizmu glokalnosti

## II. IDENTITETI U OGLEDALU INTERKULTURALNOSTI

- 171 | *Jelena Riznić*  
Identitetske politike u XXI veku: uvažavanje razlika ili univerzalizacija partikularnosti?
- 191 | *Muedib Šahinović*  
Politički identitet Evropske unije: legitimiranje nadnacionalnog identiteta evropskog multiverzuma
- 212 | *Sanja Stojiljković, Danijela S. Petrović, Nataša Simić*  
Etnički i religijski identitet učenika pripadnika većinske grupe i manjinskih grupa u Srbiji
- 234 | *Helena Glavaš*  
Fragmentirani identitet portugalskih povratnika na primjeru romana *O Esplendor de Portugal* Antónia Loba Antunesa

III. INTERKULTURALNE KOMPETENCIJE I  
KULTURNO NASLEĐE

- 263 | *Milana Vinokić, Stefan Zdravković*  
Važnost interkulturalne komunikacije i interkulturalne kompetentnosti za funkcionisanje radnih organizacija
- 282 | *Anđela Đukić, Aleksa Novaković*  
Savremene transformacije gradova – arhitektura Niša kao nosilac interkulturalnosti
- 305 | *Đokica Jovanović*  
Rusija i hegemonija
- 323 | *Stefan Mandić*  
Ekonomski i ideološki položaj nerazvijenih zemalja i potencijal za njihovu emancipaciju
- 348 | *Nada M. Sekulić*  
Kulturno nasleđe i društveni okviri nastanka časopisa *Kulture Istoka*
- 362 | *Dragan Čihorić*  
Konvergencija ili evropsko kulturno iskustvo. Sarajevski *Izraz* tokom 1957.



## UVODNA REČ

Zbornik *Neizbežnost interkulturalnosti* sastavljen je od saopštenja sa Zistoimene naučne konferencije održane na Filozofskom fakultetu u Beogradu 13. i 14. oktobra 2023. godine. Naziv konferencije i naslov zbornika nametnuli su se gotovo sami po sebi imajući u vidu prevladajući karakter savremenog sveta koga prevashodno odlikuje globalna isprepletanost i digitalna međupovezanost njegovih različitih delova i celina. U tako specifičnom kontekstu, interkulturalnost se čini jednostavno neizbežnom.

Uprkos tome, nije lako, a pitanje je da li je uopšte i moguće, uhvatiti interkulturalnost u mnogobrojnim i slojevitim formama i raznolikim procesualnostima. To svakako nije bio zadatak pomenute konferencije, a nije ni ovog zbornika. Glavni cilj sastojao se u tome da se otvore što šire perspektive posmatranja na pomenuti fenomen sa stajališta različitih društveno-humanističkih pristupa, odnosno da se na različite načine i iz različitih vizura problematizuje krajnje divergentan fenomen interkulturalnosti. Kako bi se heterogeni pristupi i pogledi sklopili u koherentnu celinu i sama materija što više ujednačila, odlučeno je da se u formalnom pogledu Zbornik podeli na tri šire tematske celine. Upravo široko postuliranje tematskih celina sa jedne strane trebalo bi da donekle smanji razućenost same problematike, dok bi sa druge trebalo da poveća inkluzivnost i time omogući lakše uklapanje raznorodnih tema i pristupa.

Prva tematska celina pod nazivom „Interkulturalnost i drugost“ odnosi se na jedan od ključnih aspekata interkulturalnosti. Tematsku celinu otvara preispitivanje drugosti preko nešto opštijih koncepata hibridnosti i stranosti prelomljenih kroz postmodernu prizmu, da bi se nakon toga pažnja usmerila na konkretnu simboličku figuru modernog migrantskog lutanja i ujedno sredstva za raspirivanje netrpeljivosti i rasejavanje straha od drugog i drugačijeg. U okviru ove celine smešteno je i nekoliko radova koji su posvećeni vezi između vizuelne sfere i različitih emanacija fenomena drugosti. To, između ostalog, podrazumeva i razmatranje koncepta vizuelnog zaokreta i implikacija koje proizilaze iz njegovog situiranja u interkulturalnu perspektivu, a od kojih se jedna odnosi i na vizuelnu konstrukciju Drugog. S tim je blisko povezana i tematizacija migrantske drugosti kroz prizmu vizuelnih i dramskih umetnosti kako bi se markirali dominantni narativi o samim migrantima. Problematika vizuelnih narativa i vizuelnog

predstavljanja drugosti obrađena je i iz perspektive dokumentarnih i igranih filmova. Najpre se na primeru etnografskih filmova razmatra preokret u njihovom pristupu Drugom od dominacije evrocentričnog, sveznajućeg i „objektivnog“ pripovedača ka sve većem broju autohtonih i autoreferencijalnih stanovišta upravo tih drugih. Kroz vizuru igranih filmova domaće produkcije analiziraju se načini predstavljanja Roma i kritički se ukazuje na centralne karakteristike tih predstava, od kojih se neke odnose na „pobeljivanje“ ili karikaturalizaciju. Poslednja dva teksta u ovom tematskom bloku bave se drugošću iz perspektive seksualnih manjina, od kojih se jedan odnosi na afrički kontekst i kolonijalno nasleđenu homofobiju, a drugi na domaći milje i domaće homofobne diskurse koji (zlo)upotrebljavaju različite društvene događaje kako bi se samolegitimisali.

Sledeći tematski blok „Identiteti u ogledalu interkulturalnosti“ donosi različite perspektive u sagledavanju identiteta i identitetskih praksi kroz prizmu interkulturalnosti. Najpre se na opštem teorijskom planu razmatraju identitetske politike kroz njihovu društveno-istorijsku genezu, ali se propituje i sam koncept identiteta kroz različite oblike njegove teorijske afirmacije i kritike. Slede nešto konkretnije analize, a prva je posvećena identitetskom diskursu Evropske unije i njegovom sagledavanju kroz prizmu političkih, nacionalnih i regionalnih identiteta, ali i nadnacionalnih identitetskih koncepcija. Konkretna analiza u okviru identitetske ravni usmerena je i na ispitivanje odnosa između etničkog i religijskog identiteta adolescenata većinske i tri manjinske grupe u Srbiji, gde su nalazi sugerisali važnost negovanja interkulturalnosti u obrazovnoj sferi. Na kraju ove tematske celine fokus se usmerava na analizu književnog dela koje problematizuje uzroke i posledice dekolonizacijskih praksi koje su dovele do fragmentacije identiteta povratnika.

Poslednja tematska celina „Interkulturalne kompetencije i kulturno nasleđe“ započinje razmatranjem važnosti interkulturalne komunikacije, kao i same interkulturalne kompetentnosti za funkcionisanje i učinak radnih organizacija, posebno u onim slučajevima kada su te organizacije kulturno heterogene. Slede nešto drugačiji rakurs koji podrazumeva analizu postmodernističkih urbanih arhitektonskih promena kao izvesnog oličenja interkulturnih praksi. Fokus se opet dosta radikalno okreće, ovaj put u pravcu Rusije, čije se savremene karakteristike oličene u hegemoniji i imperijalizmu sagledavaju u široj istorijskoj perspektivi, gde se posebno apostrofiraju začeci demokratskih praksi u srednjem veku i njihovo gušenje početkom novog veka, kada kreće do danas aktuelna praksa državnog samodržavlja. Posle ruskog iskustva, pažnja je posvećena nerazvijenim zemljama i njihovom neravnopravnom ekonomskom položaju koji se

opravdava različitim ideološkim narativima o njihovoj tobožnjoj kulturnoj inferiornosti. Poslednja tematska celina, ali i čitav zbornik završavaju se analizama usmerenim na periodiku, gde se ukazuje na društvene okvire nastanka časopisa *Kulture Istoka* i značaja koji je imao za širenje interkulturalnih nazora i razbijanje orijentalističkih stereotipa, kao i na prelamanje modernističkog diskursa u časopisu *Izraz* i njegovu težnju ka kosmopolitizmu kroz prevazilaženje konvergencije zapadnih i istočnih iskustava.

Heterogenost i tematska razuđenost Zbornika jasno je uočljiva već na prvi pogled. Ipak, to ne bi trebalo posmatrati kao nedostatak, već kao prednost, jer različiti teorijski i analitički pristupi i tematska usmerenja pomažu da se interkulturalnost sagleda iz što šire perspektive. Uz to, raznolikost radova uklopljenih u korice ovog zbornika oslikava inherentno kompleksan karakter samog fenomena interkulturalnosti.

Urednik  
Nemanja Zvijer



I  
INTERKULTURALNOST I DRUGOST



Dražen Pavlica<sup>1</sup>

Samostalni istraživač

## Postmoderna kultura u ogledalu hibridnosti i stranosti

**Apstrakt:** Postmodernoj kulturi pristupamo sa dva različita konceptualna stano-  
višta (hibridnost i stranost), za koje smatramo da su sazajno plodni. Uobičajeno je, s razlogom, da se hibridnost sagledava kao nešto svojstveno postmodernoj kulturi, dok sa stranošću stvari nisu tako jednoznačne. Koncept hibridnosti podriva pričin o čistoj kulturi. Takođe, hibridnost i samu zamisao i ideal kulturnog pluralizma dovodi pod znak pitanja. Stranost je donekle srodna sa konceptom drugosti, ali bi bilo pogrešno da se oni smatraju sasvim identičnim. Za razliku od drugosti, postmoderna kultura ima znatnih poteškoća sa stranošću. Naime, stranost ostaje s one strane postmoderne kulture, ona prosto ne biva pojmovno prisvojena i ostaje negdje spolja. Izgleda da postmoderna kultura i nije baš toliko gostoljubiva prema stranosti.

**Ključne riječi:** kultura, hibridnost, stranost, drugost, postmoderna

### 1. Uvodne riječi

Sasvim izvjesno, pojmovi hibridnost i stranost od nemale su koristi pri nastojanju da se doprinese što je moguće istančanijem razumijevanju postmoderne kulture. S punim se pravom hibridnost sagledava kao postmoderni homologan i saodnoseći pojam. Istovremeno, za očekivati je bilo da se postmoderna kultura prelama preko koncepta drugosti, no ovom se prilikom, iz razloga o kojima će docnije biti riječi, posegnulo za srodnim pojmom stranosti. Ovo pretresanje postmoderne kulture zaokružuje se kulturalizmom, svojerodnom (nad)ideologijom. Naime, kako to da se poslovični indeterminizam postmoderne izmeće u kulturalizam, po kome (za) data kultura presudno uslovljava egzistencijalne vidike (Hassan, 1985: 124)? Dabome, svemu tome prethodiće razlaganje nekih od stajnih

---

1 drazenpav@gmail.com

tačaka postmoderne. Na koncu, u zaključnim razmatranjima ponudiće se i naznake moguće kulture sutrašnjice.

Napominjem da nipošto nije u pitanju nehotična jezička omaška kada u izlaganju katkada riječ kultura ispišem velikim početnim slovom. To će biti u onim slučajevima kada se, sa određenog teorijskog i svjetonazornog stanovišta, Kultura vidi kao nešto što je podložno svojevrsnoj teofaniji. Umjesto zanemoćalog Boga, tako zamišljena Kultura preporučuje se za sakrosanktnu zaštitnicu povlašćenog pogleda niotkuda. U stvari, u postmoderni multiverzum zakoraćujemo onog trena kada kultur(al)ni pogled niotkuda prekrije mrena. Namah se ukazuje ispražnjeno, desupstancijalizovano simboličko polje, i tu kolosalnu frakturu valja vazda imati na umu u predstojećem izlaganju.

## 2. O nečemu što nam je, zar ne, dobro znano

I više nego druge slične postističke kovanice, pojam postmoderne nas stavlja pred dvojaku upitanost. Šta je suštinsko određenje onoga što je prethodilo postmoderni, i u čemu se sastoji cezura koja opravdava posezanje za dotičnim pojmom? Da li postmoderna u cjelini ništi modernistička preutemeljenja ili, možda, vrši promišljen odabir onog gradivnog u tom nasljeđu (Eagleton, 1996: 43)? Naposljetku, kako pojmovno obuhvatiti ono što se opire bilo kakvom striktnom određenju, što dovodi u pitanje pređašnje zamisli stvarnosti, istine i znanja? Ne samo iz navedenih razloga, veliki broj društvenjaka drži da za njih pojam postmoderne uopšte nije teorijski mjerodavan. No, onkraj teorijske nedostatnosti, semantičke neprozirnosti i (ne)priznatih ideoloških nanosa, u pojmu postmoderne prepliću se mnoge ovovremene diskurzivne i sociokulturne silnice.

Desetljećima unatrag, postmodern(a)izam biva nezaobilazan i u raznorodnim kulturološkim razmatranjima<sup>2</sup>. Svejedno da li se radi o kulturi *en bloc* ili o njenim određenim zonama i izrazima, nemoguće je oglušiti se na teoreme o postmoderni. Uz ovlaštan osvrt na ono što bi se moglo nazvati protopostmodernom, nadalje će se postepeno pomaljati postmoderna topografija. Poseban naglasak biće na onome čime se akoliti duha postmoderniteta gorde, na sazajnokulturnoj detotali(tari)zaciji. Vidjećemo, takođe, da li se idejnihistorijsko i političko poslanje postmoderne iscrpljuje u načelno veleljepnom promicanju kulturne polifonije. U saglasju sa tim, tragaće se za linijama po kojima se odvija umnogostručavanje negdašnjeg neprikosnovenog i povlašćenog toposa Kulture.

2 Već tridesetih godina prošlog stoljeća, preko latinoameričke književne kritike, odrednica postmodernizam ulazi na velika vrata u humanistički/društvenjački pojmovnik.



Ne dovodeći u pitanje samoočiglednu epohalnu uramljenost postmoderne kulture, za njenim naznakama i praobličjima valja tragati i u davno minulim razdobljima. Na samom početku nudim postavku da se i preko pojma postmoderne prelama višestoljetno sporenje nominalizma i realizma. Sem što se svojevremeno ušunjala i u sociološke registre, eristika nominalista i realista raskolila je i kulturološki diskurs. Ne bih li preduhitrio izgledna nagađanja, domećem da postmoderna neupitno gravitira ka nominalističkom polu. Dovoljno je samo zaviriti u filozofske kompendijume u kojima stoji da se još za poznosrednjovjekovnog, sholastičkog, vremena dumalo o tome da li je (naj)opšti(ji) pojam (kultura, u našem slučaju) *nomina rerum*.

Poluhiljadugodišnjim skokom stižemo do svojevrsnog protopostmoderniste Herdera (Johann Gottfried von Herder, 1744–1803). Sve one tvorevine Kulture koje je uzoholjeni *racio* uzdigao kao nešto bezuslovno, Herder vraća u naručje akcidentalnog. Mimo toga što je Kultura uvišestručena, pribavljeno je uvažavanje onim oblicima kulture koje je prosvjetljeni um lakomisleno nipodaštavao. Bespredrasudnost i znalaštvo, primjerice, nemaju više blistavu auru, s obzirom da njihovi opoziti tvore nesvodivu ontologiju dotičnog kulturnog partikulariteta (Finkelkrot, 1993: 16). Kultura više nije sabiralište najvršnjeg, ona se kod (njemačkih) romantičara prvenstveno otvorila za sadržaje koji uposebljuju i, na neki način, sakralizuju kulturne entitete.

Sve ono što je do juče bilo skrajnuto, trivijalizovano, sve što je odstupalo od svevažeće racionalističke norme, priziva *homo postmodernicusa* ne bi li ih on izbavio. Otuda se postmoderna vidi i kao (krhka) soteriološka zamisao koja će vratiti, ili omogućiti, dostojanstvo svima onima koji su osuđeni na kulturnu beznačajnost i strukturalnu uniženost.

Od svega što se pod postmodernu podvodi, za našu nit izlaganja od prevashodne je važnosti kulturno sa(mo)odnošenje i osobena vrsta samovrijednovanja. Potonji izraz neposredno upućuje na timotičku aksiologiju, u čijem se središtu nalazi nestrpljiva volja za priznanjem vlastite kulturne samobitnosti. Ono što se nekada tjeskobno tiskalo po rubovima i primraku kulturnog univerzuma, sve odlučnije je zaiskalo jednakopravan tretman. Ne može se očekivati od takvih (pot)kultura – ne smije se gubiti iz vida njihova dojučerašnja potčinjenost – mučno preispitivanje i (samo)ironijski otklon. Uobličavanje kulturnog identiteta odvija se kroz privremeno suspendovanje onih kakvoća koje krase uzvišeno poimanje Kulture<sup>3</sup>. Kao

3 Uzmicanje politike koja se usredsređivala na klasno ustrojstvo, kako to i Džejmson (Fredric Jameson) uvida, pratilo je svestrano i korijenito identitetsko preosmišljavanje (Džejmson, 2016). Kada smo se već očešali o najuticajnijeg američkog marksistu svog vremena, smisleno je podsjetiti na njegovu postavku o dubinskom

zgodan primjer za narečenu pravilnost možemo navesti postkolonijalna identitetska preosmišljavanja. Za kulture koje su obremenjene zlopamćenjem prema podjarmljivacima nešto nalik pironizmu<sup>4</sup> predstavlja čisti luksuz. Neodložan zadatak tih kultura je bio da se istrgnu iz pritvornog i dušebrižničkog stiska *mission civilisatrice*, a svako kolebanje i samokritika tome zasigurno nisu išli u prilog.

Od negdašnje srazmjerno striktno vrijednosne uporedačenosti, obreli smo se u (post)kulturi aksiološke ekvivalencije. Jednakovrijednost kulturnih singulariteta važi podjednako i kada se oni prisposobljavaju, kao i pri imanentnom rasporedu sastavnica kulture. Na vankulturnoj ravni takvo stanovište preduprijeđuje propitivanje društvenih temelja i moralne opravdanosti ovovremenih oblika dominacije i nejednakosti. Kroz preusmjerenje ionako malaksalih sazajnih/aktivističkih impulsa ka nepreglednim kulturnim vojevanjima odvija(o) se djelotvoran ideološki manevar.

Odista je malo ko pozvaniji, ne samo među sociolozima, da ponudi nijansiranije određenje postmoderniteta od Baumana (Zygmunt Bauman, 1925–2017). Po njemu, postmodernom je zagospodarila čista kontingentnost, i to takva koja nastoji da se uzdigne do samoprozirnosti. Ima nešto zbilja nepodnošljivo u pripadajućoj obezdomljenosti, tako da je sasvim razumljivo što se postmodernom prolama i sve čujniji vapaj za pripadnošću zajednici (Bauman, 1992: 134). Što je moguće bezostatnije, kulturno uzavičajenje se vidi kao najpodesniji odgovor na samoprodukciju postmoderne neodređenosti. Zašto nas ne iznenađuje, ta sve napregnutija težnja da se pronađe iole ušuškan kulturni zakutak zna da poprimi i divljačne crte.

U jednom je trenu dozrila svijest da modernističke idejne i društvenohistorijske transgresije iziskuju iskupiteljski zaokret. Kada se izvagaju povijesni učinci, slavodobitno će adepti postmoderne, nije se ni čuditi što su utihnula uzdanja u progresističke svjetonazore. Više se Kultura ne vidi kao putokaz ka predjelima svevažee Ljepote, Dobra, Istine ili Smisla, već kao kontingentno interpretativno tkanje. Videći u gromopucateljnom Niću<sup>5</sup> (Friedrich Nietzsche, 1844–1900) rodonačelnika takvog idejnog

---

saučesništvu postmodern(e)izma i (poznog) kapitalizma. Čak i kada bi doveli pod znak pitanja njenu sržnu homologiju sa neoliberalnim kapitalizmom, jasno je da postmoderna kultura, krajnje blago rečeno, nekritički liferuje estetičke artefakte ekspanzivnom tržištu.

- 4 Radikalna sumnjičavost, uporno uzdržavanje od izricanja (vrijednosnih) sudova, nalik učenju Pirona (360–270. p. n. e.), teško se može očekivati od onoga ko je bio podvlašćen.
- 5 Razvoju postmoderne sociološke teorije, uz Ničea, prema viđenju Ricera (George Ritzer), nemjerljiv doprinos dali su Rorti (Richard Rorty, 1931–2007) i Frojd (Sigmund Freud, 1856–1939) (Ritzer, 1996: 35).

prestrojavanja, njegovi se postmoderni podražavaoci zalažu za osobenu hermeneutičku uobrazilju. Za postmodernu kulturu od najveće je važnosti da se tumačenja oslobode od postuliranih Istina, kao i od povinovanja neupitnom autoritetu. U postmoderni se kultura isključivo pojavljuje kao hermeneutički prasak, što je Vatimo (Gianni Vattimo, 1936–2023) imenovao kao derealizaciju<sup>6</sup> (Vattimo, 2008: 104). Jedan od ključnih morfoloških preduslova za sve to je, ne samo po mišljenju italijanskog filozofa, prekociljnost tehnološki sve sofisticiranijih masovnih flukseva opštenja.

Izričita je postmoderna, modernistička se svijest upinjala da ujednoobrazi kulturu, što je značilo da je onome neistovjetnom ostavila samo prezrene margine. Ne smije se previdjeti kako je izvorna nakana moderniteta bila da se ujednoobražavanje odvija kroz oslobađanje od tutor(a)stva transcendentnog. Samopreispitujući modernitet uviđa, prepustimo da to na dramatičan način iskažu Horkhajmer (Max Horkheimer, 1985–1973) i Adorno<sup>7</sup> (Theodor W. Adorno, 1903–1969), „do kraja prosvjetljeni svijet sija u znamenju trijumfalnog zla“ (Horkheimer i Adorno, 1989: 17). Opora presuda iz *Dijalektike prosvjetiteljstva*<sup>8</sup>, ali i opšti ton dosadašnje naracije, navode na to da se postmoderna pojmi kao pokajničko samoumjeravanje moderniteta. No, nije se moralo predugo čekati da se tako zamišljena postmoderna premetne u novu vrstu prekomjernosti, u ono što se uvriježeno naziva konzumerizam. Paradoksalno je da pomenuta konzumeristička hipertrofija služi stvaranju privida o besklasnosti postmodernog društva.

Koliko se nekada tragalo za srodnostima unutar ekumenske kulturne topografije, decenijama unatrag nastupa era hipostaziranih razlika. Čak i kada su sličnosti među datim kulturama očevide, saznanji periskop se upravlja ka samodovoljnim razlikama. Zrakasto i invazivno se rasprostrući, navodno samoproizvedeće razlike premrežavaju kulturnu cjelinu ništa manje nego što učvršćuju graničnike spram inokulturnih entiteta. Postmoderna teži da desupstancijalizuje pojam kulture, ne bi li potom na zamahu dobila spirala uraznoličavanja. Kulturna samosvojnost se, u stvari, oblikuje na prenaplašenoj i, često, prenadraženoj razlici. Iz kritičkoideološkog ugla budno motreći, uviđamo da se rasprskavanje različitosti može razotkriti kao mehanizam društvenog nadzora. Kako to zapaža i Ardžun Apaduraj (Arjun Appadurai), u narednom koraku se multiplikovane

6 Kao što i Vatimo dodaje, ne bi bili u krivu kada bi umjesto o derealizaciji govorili o osobenoj estetizaciji postmoderne stvarnosti (Vattimo, 2008: 105).

7 Do kraja onečovječeno vrijeme u kojem pišu *Dijalektiku prosvjetiteljstva* – Drugi svjetski rat je u punom jeku – zasigurno je umnogome uticalo na sumorni zaključak o bilansu modernističkih stremjenja.

8 Frankfurtovci se, kako to primjećuje i francuski sociolog Korkif (Philippe Corcuff), ne odriču samog prosvjetiteljstva, dok u „kritičkoj samorefleksiji“ vide primjereno saznanje oruđe za njegovo oživljavanje (Korkif, 2010: 38).

razlike poprirodavaju (Apaduraj, 2011: 31). Krug se zatvorio, s obzirom da se posušastvljenje kulture i nadalje odvija, no ovaj put u nepreglednom kulturnom arhipelagu. Tako posušastvljenje (makro)kulturne razlike se sve žustrije i konfliktogenije uključuju i u globalizovanu gramatiku moći.

Iz toga koji se pojam iz trijade pojedinačno, posebno i opšte apostrofira proizilazi različito saznanje i svjetonazorno konfigurisanje. Dok se u Kulturi pojedinac neoposredovano propinje ka opštem, postmoderna pojedinca ovičava pripadajućim kulturnim partikularitetom. Do srazmjerno zaokruženog jastva stiže se kroz poopštavajuće uzrastanje ili kroz ono što se doživljava kao usud kontingentnog. Za razliku od moderniteta koji je stremio da izvaja lik eterične i nadržavajuće Kulture, u postmodernoj se kulturi (ne)namjeravano i dubinski zapatio cinizam. Neko ko je spram postmoderne dobrohotan, može se pozvati na psihoanalitičku teoriju cinizma i kazati da se tu radi o „nesvjesnoj potrebi za kaznom“ (Sloterdijk, 1992: 219).

### 3. Hibridnost i/ili hibričnost

Nesporno, hibridna je postmoderna kultura, u tom pogledu ni nalik svojoj prethodnici. Dok modernitet teži objedinjujućem univerzalizmu, postmoderna bira sebi upodobljeni i fluidni kosmopolitizam. Već na osnovu naznačenog može se naslutiti da je postmoderna kultura matriks globalizovanog kapitalizma. Naporedo i saobrazno transnacionalnim korporacijama, postmoderna kultura neometano i nesentimentalno probija partikularni kulturni *limes* (Eagleton, 2002: 95). Nema ni govora da kulturne međe sasvim iščezavaju, već se one preoblikuju u svojevrjne pragove, ujedno podvajajuće i združujuće.

Jezička je maštaonica nastojala da isprati uraznoličavanje kulturnih međudjelovanja, što je nerijetko izazivalo vajkanje (rigoroznih) naučnika. Povrh svega, valjalo je obazrivo pospremiti sav taj kultur(al)ni metež zatečen u postkolonijalnim društvima. Kada se pripadajući termini razvrstaju, kao što je to uradio engleski historičar Piter Berk (Peter Burke), vidimo da su oni, po pravilu, iz domena ekonomije (pozajmica), zoologije (hibrid), metalurgije (lonac za topljenje), hrane (čorba) i lingvistike (prijevod, kreolizacija) (Burke, 2009: 34).

Kada smo već kod jezičkog inventarisanja, nipošto ne bi trebalo da se previdi epohalni okvir koji je iznjedrio pojam hibrid. Kao čedo visokog kolonijalizma, naznačena je odrednica imala svoju važnu funkciju u rasnim konfiguracijama (Prabhu, 2007: xii). Kao neka vrsta srednjosti, hibridni pojedinci dovode pod znak pitanja pretrajavajuću dihotomiju

kolonizatora i domoroca. Kada znamo da su domoroci, po pravilu, bili robovi, jasno je u čemu su se sastojala egzistencijalna nastojanja hibridnih pojedinaca.

Hibridnost je ništa manje stigma nego što je oblik snalaženja u identitetskom kaleidoskopu, u sve više transkulturalizovanoj galaksiji. I transnacionalnom kapitalu, koji je i sam prekograničan i prekoračujući, domalo savršeno odgovara razrastanje zona kulturne hibridnosti (Nealon, 2012: 20–21). Kada je već tako u samom tkivu kulture i društva, nije se čuditi da u sociološkom (kao i u srodnim društvenjačkim) disciplinarnom polju bujaju razni eklekticizmi i, štaviše, sinkretizmi.

Zgodna je prilika da se opojmi relacija između razlike i hibridnosti, i to u ključu koji stapa postmoderni i postkolonijalni pristup. To je jasno, u mjeri u kojoj otjelovljuju politiku razlike postkolonijalne se studije udobno smještaju u postmoderne teorije. Dok je postmodernista izbavitelj u (pred)moderni zatomljenih razlika, postkolonijalista nadasve briguje nad tačkama ukrštanja. „Hibridnost je ostvarena politika razlike, postavljenje razlika da se poigravaju preko granica“, može se pročitati u studiji *Imperija*<sup>9</sup> (Hardt i Negri, 2003: 129).

O zaravnjivanju vertikalne osi u postmodernoj kulturi kolateralno svjedoči i svekolika hibridizacija. Ujedno, širenje hibridnosti potvrđuje da živimo u kulturnoj postpluralnosti, naročito kada se radi o urbanim aglomeracijama (Eriksen i Stjernfelt, 2013: 174). Iz narečenog ugla sagledavajući, hibridna kulturna morfologija je postpluralna pošto se i ne upinje da bude cjelovita, trajna, zaokružena, samosvojna. Strategija horizontalnosti u začetku ništi svako nagnuće kulturnog preuznošenja, drskog htjenja, rekli bi postmodernisti, da neki kulturni oblik vrijednosno zaštrči. Postmoderna hibridnost po sebi i pretpostavlja takav sociokulturni pejzaž u kome su nehijerarhijski raspoređeni kulturni artefakti vrlo podatni za višesmjerna i mnogostruka ukrštanja. Sem što su sve kulturne tvorevine podložne (ne)ekvivalentnoj razmjeni i preplitanju, hibridnost obestemlje i razgraničenje na kulturno uzvišeno i (anti)kulturno nisko. Hibridizacija se zaputila transverzalnim vektorom, pri čemu nije nešto posebno izbirljiva kada združuje i ono što je do juče izgledalo krajnje nesparivo. Kao što postmoderna ne pokazuje volju da postavi granice širenju hibridnosti, tako ni sama kulturna hibridnost nema ustanovljene mehanizme samoograničenja.

Kada se posegne za odrednicom hibridna kultura, naprečac iskrsva fantazam o oprečnoj joj čistoj kulturi. Nije neophodno ni da se oso-

---

9 Dakako, u pitanju je uticajna studija teorijskog dvojca Hard (Michael Hardt) i Negri (Antonio Negri), za koje se teško može kazati da su naklonjeni postmodernizmu/postkolonijalizmu.

bito pedantno razlože da bi nam postalo jasno kako su kulture oduvijek bile hibridne, pošto su one raskršća na kojima su se susticale heterogene kulturne tvorevine (Said, 1994: xxv). No, kada se pokušava proniknuti u sociokulturnu nutrinu savremenosti, vidimo da je oznaka hibridna kultura podesna za njeno pojmovno obuhvatanje. Umnogostručavanje i raznosmjerno ukrštanje kulturnih konfiguracija nikada nije poprimilo razmjere kao u postmoderno doba. Čak i da nije baš sasvim tako, izvjesno je da postmoderna opravosnažuje kulturna preplitanja. Jednovremeno, postmoderna je sklona da zabašuri kako se u međukulturnoj razmjeni ne radi, po pravilu, o jednakopravnom odnosu, već o poligonu upražnjavanja logika ogoljene (nad)moći.

Pojmovi iz gornjeg naslova (hibridnost i hibričnost) u nekom su dubljem dosluhu i stoga što označavaju nimalo beznačajno prekoračenje. Oba presuđuju zatečenom kulturnom razmještanju; jedan kroz novo ukrštanje, a drugi prestupnički. U izvjesnoj tački njihove se putanje razilaze, i to iz očividnog razloga što hibričnosti, za razliku od hibridnosti, nije svojstveno konsolidujuće kretanje. Jednovremeno, rasprostiranje hibridizacije dovodi do novih hibričnosti, stoga jer je nemali broj onih koji se opiru narušavanju tobožnje kulturne prestabiliranosti. Ovdje se, naime, hibričnost javlja kao izraz revolta protiv novouspostavljene hibridne konfiguracije.

U galopirajućem uraznoličavanju javlja se problem prevođenja, nada sve na toposima dodira i prožimanja zasebnih kulturnih entiteta. Isuviše naivno bi bilo da se računa na cjelovitu kulturnu prevodivost, stoga što se tu susrećemo, pozajmimo kategoriju antičkih skeptika, sa akatalepsijom, nemogućnošću da se dopre do same biti (druge) kulture. Kulturna pograničja su fragilne zone na kojima se odvija neprekidno pregovaranje, a o ishodu odlučuje trenutna (mikro)fizika moći (Abeles, 2014: 56). U međuvremenu esencijalizovane, partikularne kulture podvrgavaju se hibridizaciji koja ih dvojako ništi. Sem što hibridnost podriva svaku težnju da se očuva pretpostavljena monolitnost kulture, ona i same međnike prema drugim kulturama zamagljuje. Tu do punog izražaja dolazi problem liminalnosti, s obzirom da se postmoderne kulturne granice, ako su i očuvane kao takve, opiru trajnom učvršćivanju.

Čini se da kulturni hibridi ne mogu računati na postojanost, a njihova se privremenost samo donekle može rastumačiti time što su oni vid združivanja disparantnih kulturnih sastavnica. Pritom, u pravu je Bauman, kod kulturnih hibrida nije toliko naglasak na amalgamisanju, koliko na odvajanju (Bauman, 2009: 41). Da bi uopšte i bilo moguće miješanje raznorodnih elemenata, oni se moraju izmjestiti iz izvornog<sup>10</sup> ili, bolje

10 Izvornost je jedan od onih pojmova koji izaziva podozrenje stoga što nad njim lebdi sjenka supstancijalizma.

rečeno, prethodnog kulturnog okvira. Hibridizirajuće silnice postaraće se već da se kulturno uraznoličavanje i nadalje odvija nesmanjenom silinom. Izlišno je očekivati da se uraznoličavanje odvija kao oblikovanje nečeg novog, pošto je tu nadasve posrijedi višesmjerno i mnogostruko preplitanje datih kulturnih sedimentacija.

#### 4. (Unutar)kulturna stranost

Da li je globalizacija posvemašnje potuđivanje, da li se na kraju njenih odmotavanja ukazuje stranac<sup>11</sup>? Shodno tome, da li u savršeno globali(tari)zovanom svijetu svi bivaju neudomljeni<sup>12</sup>? No, razložno je složiti se sa Valdenfelsom (Bernhard Waldenfels), nema ni govora da će se stranost kao takva rastvoriti u globalizacijskim preustrojavanjima (Valdenfels, 2010: 8). Očito je da današnjica ne oskudjeva u iskustvu stranog i otuda je od prvorazrednog značaja proniknuti u to kako ga ona teorijski i svjetonazorno osmišljava. Da li je u ono što se može nazvati postmoderne heterologike ispravno uvrstiti i ksenologike, osobeno opojmljavanje stranosti? Krenuvši korak naprijed, može se zaključiti da postmoderni nije mrsko ni (samo)laskanje da je heterofilična, dok bi za nju, ipak, bilo odveć da se do kraja prepusti ksenofiliji.

Koliko je kulturna stranost i mogla sačuvati svoju samosvojnost u svekolikom sravnjujućem podrugojačivanju? Nisu u krivu oni koji blisko povezuju stranost i alteritet, ali se njihov odnos ne može svesti na to da je prvo puki varijetet drugoga (Prole, 2010: 9). Kulturna stranost se u većoj mjeri opire trpeljivom razmještaju različitih entiteta u postmodernom kulturnom kolažu. Dok je alteritet moguće uključiti u neki drugi kulturni identitet, za stranost bi takav jedan korak značio samoponištenje. Kada proširimo ovu dvojnu komparaciju sa hibridnošću, istog trena biva bje-lodano kako je ona nekongruentna sa stranošću. Za stranost je od presudnog značaja da sačuva postulirane granice, dok hibridnost nastupa kao prekoračujuća i ukrštajuća sila.

U postmoderni je mnogo toga preoblikovano, tako da ni kategorije kulturne unutrašnjosti i spoljašnosti nisu mogle ostati neokrznute. Raznosmjerni su kulturni graničnici namah postali veoma propusni, kao što se i u začetku počela ništiti čežnja za vjekovječnim egzistencijalnim putokazima.

11 Time što svi postaju stranci, u stvari, niko više nije stranac, tako da se narečeni pojam u presudnoj mjeri obesmišljava.

12 Ovo nas neodoljivo podsjeća na Kamijevog (Albert Camus, 1913–1960) (anti)junaka Mersoa iz *Stranca*, odnosno na književne fantazmagorije Franca Kafke (Franz Kafka, 1883–1924).



Jednovremeno, nekada (negativno) povlašćeni ontološki status stranosti biva podriven, i ona se uvrta u postmoderne kulturne galimatijas.

Kao što to pokazuje latinska riječ *hostis*, stranac može da bude bezopasan ili neprijateljski nastrojen (Benvenist, 2002: 61). Saglasno pripadajućem aksiološkom zaravnjivanju, postmoderna postulira beskonfliktno sapostajanje raznorodnih kultura. Iz prethodne rečenice se jasno nazire kako je postmoderne mnogo bliži onaj stranac koji nas pohodi kao dobrohotni gost. Postmoderna se ponosi svojom kultur(al)nom gostoprimaljivošću, ona sebe vidi kao ovaploćenje načela bezuslovnog prihvata došljaka iz inorodnih kultura. No, da li se tu radi o punopravnom prihvatanju kulturnog gosta koji će se već sutra odomaćiti, ili se samo radi o njegovom privremenom prijemu? Uzgred, ovdje se pomalja Kantova (Immanuel Kant, 1724–1804) sjenka, i to ona iz *Vječnog mira*, koji izričito staje u odbranu hospitaliteta<sup>13</sup>, odnosno prava na posjetu (Kant, 1995: 51).

Kulturni se dodiri u postmoderne vide kao ekvivalentna razmjena ili, pak, kao način da se osvjesti tuđa samosvojnost. Pošto sebi laska kako je duhovnopovijesni i epistemološki pacifikator, *homo postmodernicus* ne želi da u strancu prepozna dušmanina. No, nekako se čini da postmoderna načelno lakše izlazi na kraj sa stranošću, kao kulturnofilozofskim fantazmom, nego što djelotvorno apsorbuje stranca. Prebivajući na ničijem kulturnom toposu, zdvojni i utjeskobljeni stranac opire se asimilovanju. Slutimo da nema ništa od bezuslovnog priznavanja pripadajuće mu kulturne stranosti, dok se, ovaj, podozrijeva i spram strančeve čovječnosti.

Pravi nam izazov nadolazi kada se u srcu postmoderne kulture pojave fundamentalistički totalitarni zatorari. Doživljaj svijeta tih svojerodnih postmodernih varvara<sup>14</sup> podjednako je nerazumljiv i onečovječujući za one koji se ponose sopstvenom uljuđenosti. U osvit novovjekovlja inherentna napetost unutar pojma varvarin – nije svejedno da li je on puki stranac koji natuca naš jezik ili neko ko kuša krajnje međe bestijalnosti – dostiže svoj zenit. Kako to uočava i Todorov (Tzvetan Todorov, 1939–2017) u spisu *Strah od varvara*, sve to je u dosluhu sa neminovnošću da se razvrstaju svi oni domicilni narodi koje su kolonizatori zaticali u *terra incognita* (Todorov, 2014: 34). Neka vrsta suštinske kulturne stranosti, sa kojom su kolonizatori došli u dodir, dalekosežno je ozloglašena, a eho jednog takvog tretmana dopire i do naših dana.

13 Nimalo slučajno, Kant koristi izraz latinskog ishodišta *Hospitalität*, premda se moglo očekivati da posegne za riječju *Gastlichkeit*, koja u svom korijenu ima gotsko *Gast* (gost). Značenje hospitaliteta, naime, strogo je ograničeno pravom gosta na posjetu, dok isključuje njegov (privremeni) prijem među ukućane/starosjedioce.

14 Kad god posegnem za ovim nazvanjem, na umu mi je ono što je svojevremeno zaključio Levi-Stros (Claude Lévi-Strauss, 1908–2009): „Varvar je pre svega čovek koji veruje u varvarstvo“ (Simić, 2020: 188).



Postmoderna nekako po pravilu zapada podjednako u saznanji i egzistencijalni čorsokak kada je u pitanju stranost. Prethodno je opasavši (nevidljivim) sanitarnim bedemima, postmoderna kulturnu stranost ostavlja izvan našeg pojmovnog prisvajanja. Nasuprot Hegelu (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770–1831), koji stranosti pripisuje kardinalnu ulogu u izgradnji sopstvenosti, postmoderna stranost vidi kao samoodnoseću kulturnu kakvoću. Uz to što se tako onemogućava upražnjavanje dijalektičkih prezaposjedanja, izostaje i istinski razgovor sa kulturno stranim. Najzad, da bi uopšte i došlo do saodnošenja sa stranošću, neophodno je istupiti iz svojevrzne monade kulturne vlastitosti.

## 5. Aporije kulturalizma

U prethodnom dijelu izlaganja moglo se naslutiti kako privrženici kulturalizma ujedno sa zebnjom i jarošću posmatraju hibridna preustrojanja. Iako su potomci epohe slavljenja kulturne mnoštvenosti, kulturalisti u jednom trenu odlučno staju u odbranu postojeće kulturne topografije. Ako već ne i kastrirati, kulturalisti nastoje preusmjeriti tok uraznoličavanja, onaj isti na kojemu su i sami svojevremeno jezdili. Oni se zalažu za neku vrstu kulturnih koridora koji bi spajali i razdvajali postulirane entite-te, a sve u ime predohrane nepripitomive hibridizacije.

Još između dva svjetska rata, ukazuju Eriksen (Jens-Martin Eriksen) i Stjernfelt (Frederik Stjernfelt), izvjesno antropološko stanovište kulturu prevashodno vidi kao razgraničavajuću kakvoću (Eriksen i Stjernfelt, 2013: 121). Očigledno da pretrajava Herderovo nasljeđe, više od dva stoljeća nakon njegovih filozofskohistorijskih promišljanja uskopistio se samodovoljni *Volksgeist*. Imajući u vidu umnogome pretumbani idejnohistorijski krajolik u odnosu na razmeđu XVIII i XIX stoljeća, danas je, čini se, primjerenije govoriti o *Kulturgeistu*. Nadasve zbog toga što pravovjerni postmodernitet sa zovoljom gleda na pre naglašavanja etnonacionalnih i religijskih partikulariteta (Eagleton, 2002: 23).

Tamo gdje se očekivalo da će se zapatiti duh kontingencije, ušunjao se strogi determinizam. Računalo se da će sa samouvišestručavanjem i pripadajuća kultura postati manje obavezujuća po pojedinca, ali nas je vrijeme umnogome razuvjerilo. Naznačeno se tiče onoga što se primjerenom naziva kulturalizmom<sup>15</sup> koji pojedincu stavlja teške negve kulturne (sve)uslovljenosti. Kao da se tako uobličena Kultura kandidovala za to da popuni upražnjeni topos apsolutnog označitelja (Eagleton, 2008: 25).

15 U nekom drugom tematskom okviru može se govoriti o komunitarizmu, uveliko je homologno da li se sopstvo (pred)određuje kroz zajednicu ili kulturu.

Kako bi se sklopčali u toplom krilu Kulture, njeni zatoč(e)nici se dobrovoljno odriču preispitivanja njenih nemišljenih temelja. Najzad, podozri-  
 vnost postmodernista najvećma izazivaju oni entiteti koji su ubjeđeni kako  
 posjeduju zaokružen i neprotivrječan kulturni identitet. Postmoderni je,  
 naprosto, saobrazan isključivo onaj identitet koji je fragilan i nepostojan,  
 koji biva nenužni i privremeni spoj sociokulturnih determinizama i vla-  
 stitih dispozicija.

Da li je teorijski opravdano govoriti o nekoj vrsti egzotizma u post-  
 modernom kulturalizmu? Djelomično se nadovezujući na Todorova, iz  
 spisa *Mi i drugi*, uviđamo da se i u kulturalizmu odvija egzotizacija dru-  
 goga (Todorov, 1994). Zakonomjerno produbljivanje jaza prema kulturnoj  
 drugosti vodi ka njenoj egzotizaciji, iz čega ne proizilazi da kulturnu dru-  
 gost odlikuje neka posebna vrsnoća. Onkraj svih vrijednosnih jednačina,  
 kulturni se alteritet, koji sve više postaje opredmećenje samoupućenosti,  
 objavljuje kao nešto sasvim drugo<sup>16</sup>. Ništa manje nego na aksiološkoj ra-  
 zini, kulturno *etwas andere* i na egzistencijalnom obzorju zamućuje svrho-  
 vitu među koja udvaja čudesno od čudovišnog. Povrh svega, istanjivanje  
 ustaljenih kanala stvaralačke kulturne razmjene dovodi u pitanje životoda-  
 vna izvorišta kulture.

Kod kulturalizma je dvojako težište, kako na unutrašnjem prijanjanju  
 članova, tako i na što jednoznačnijem odvajanju od kulturno drugojači-  
 jih. U jednom se trenu to vibrantno saodnošenje unutrašnjeg i spoljašnjeg  
 proteže u pravcu što striktnijeg razgraničenja prema (prisnom) kulturnom  
 alteritetu. Pokazalo se nimalo bezazleno, *condicio sine qua non* kulturne  
 samosvojnosti se generiše kroz protivstavljanje onom spoljašnjem. Kao  
 otjelotvorenje (hipertrofirane) razlike, ono spoljašnje nas dovodi do pre-  
 nadraženog i uznositog kulturnog samoopažanja. Otuda se ne može preci-  
 jeniti važnost te spoljašnosti, pošto bi njeno odsustvo značilo potencijalnu  
 entropiju kulturne imanencije.

Nekada je Kultura imala transcendentalnu os i sa gađenjem gledala  
 na frivolnosti političke arene. Kao svojevrsnu međufazu, imali smo ne-  
 politično promicanje kulturnih identiteta, odnosno srčano traganje za  
 nekom dubljom potkom *Gemeinschafta*. Umnogome suprotno izvornom  
 naumu, postmoderna u jednom trenu gura kulturu u gvozdeni stisak poli-  
 tičnosti. Sve se izokrenulo naglavačke, tako da sada kulture postaju popri-  
 šte na kome se odvija bespoštedan politički sraz. Ne samo to, kultura po-  
 staje fundamentalni ulog u političkoj (re)distribuciji moći. Potiho se jedno

16 Ove riječi prizivaju duh njemačkog religijologa Ota (Rudolf Otto, 1869–1937), koji  
 je na taj način pokušavao da opiše sveto. S druge strane, izvjesni kulturni totaliteti  
 i emanacije bivaju usisani u orbitu numinoznog, predstavljaju se kao bezuslovne i  
 nepremašive vrijednosti (Oto, 1983).

takvo poimanje kulture elektrifikovalo vehementnom političnošću, tako da kultura postaje (ne)dobrovoljni saučesnik osobene politike neprijateljstva. Epohalne javne politike nalažu evazivan i dezinfikovani diskurs, otuđa se taktički izbjegava upotreba prokaženih pojmova. To društvenu zbilju nipošto ne spasava od kapilarnog i podzemnog razastiranja hostiliteta, s one strane hinjenog mirotvorstva.

Oko kulturnog identiteta usredsređena političnost bludi ka minulosti, a sve da bi se ukazali obrisi priželjkivane sutrašnjice. Koliko god se takva političnost (samo)poimala kao beskonačno osvrtnje u prošlost, njeni vidici budućnosti nabijeni su performativnim uzdanjem. Temporalni opkoračaj odlikuje tako zamišljene kulturne identitete, i preko njega se stapa idealizovano prošlo i amorfno buduće. Očito da se kulturalizam razilazi sa postmodernom temporalnošću, sa njoj primjerenom vječnom sadašnjošću.

## 6. Zaključne riječi

Šta li je srž moralne jednačine postmoderniteta, da nije možda neka vrsta ravnodušnosti? Kao što to nije bio slučaj u dopostmoderni, uviđa i Bauman, tolerancija se sve više poistovjećuje sa čistom indiferentnošću (Bauman, 2009: 225). Ne samo iz rečenog moralnoantropološkog razloga, nužan je i poželjan ideološki kontramanevar spram postmodernističkih jednostranosti. Otuzno je, zar ne, da se modernističko usijanje svojevrmeno rastvorilo u destilisani postmodernizam. To da zjapeće i narastajuće nejednakosti nisu pod spoznajnom i sociopolitičkom lupom ne govori u prilog ideološkoj nevinosti postmodernih konfigurisanja.

Od velike je važnosti uočiti da postmoderna kultura uspostavlja neku vrstu poravnavanja sa predmodernim univerzumom. Na pitanje da li je ta nagodba uperena protiv nečega/nekoga, odgovor namah iskrsava sam po sebi. Naime, valja potisnuti aksiologiju moderniteta, s obzirom da se stremi u samom začetku preduprijediti nagnuće za ucjelinjavajućom i stvaralačkom pobunom. U prilog tome govori i činjenica da je postmoderna primjetno snošljiva prema protivmodernističkim pokretima. No, i postmoderna trpeljivost ne može da bude beskonačna, nju iskušavaju oni kulturni identiteti koji teže da svoj partikularizam totali(tari)zuju.

Mimo kulture koja se jednači sa prefinjenošću, one koja nudi samousredištene identitetske matrice i ekspanzivno pottržišnjene kulture, valjda ostaje elana i za kulturu nemirenja. Pomenuto razvrstavanje je pozajmljeno od Igltona koji drži da nam je nužna i emancipujuća kultura pobune (Iglton, 2002: 154). Kako bih preduhitrio one koji se roguše i na sam pomen pobune,

držeci da je ona skopčana sa pustošenjem, dodajem da je nukleus ovako zamišljene nemireće kulture stvaralačka bonomija (Pavlica, 2021: 254).

Takva kultura bi bila svojevrsni oksimoron, združivala bi neuprosječene estetske domašaje i pučki svjetonazor. Kada već dolazi do jedinstvenog ekumenskog konvergiranja, nemireća kultura mora tankočutno da ucjelinjuje i solidarističkim patosom da prožima čitavo društvo/čovječanstvo. U toj težnji od ključne je važnosti istrajno razobličavati poprirođene mehanizme isključivanja i potčinjavanja. Bez odvažnog emancipatorskog nagnuća, nekalkulantskog kritičkog etosa i stvaralačkih proplamsaja nema ni (nemireće) kulture.

Ova u krupnim potezima iscrtana nemireća/stvaralačka kultura, između ostalog, izrasta na tačkama susretanja i razmjene. Nužno interkulturalna, ona se istovremeno i podjednako obogaćuje i ogleda u kulturno drugom/drugojačijem. Na samom koncu jedan pregnantan zaključak koji se tiče težišnih pojmova ovog rada: stranost, u najmanju ruku, zazire od međukulturnih preplitanja, dok je hibridnost moguće sagledati kao njihov osebusni i zakonomjerni izdanak.

## Literatura

- Abeles, M. (2014). *Antropologija globalizacije*. Beograd: XX vek.
- Apaduraj, A. (2011). *Kultura i globalizacija*. Beograd: XX vek.
- Bauman, Z. (2009). *Fluidni život*. Novi Sad: Mediterran publishing.
- Bauman, Z. (1992). *Intimations of Postmodernity*. London: Routledge.
- Bauman, Z. (2009). *Postmoderna etika*. Zagreb: AGM.
- Benvenist, E. (2002). *Rečnik indoevropskih ustanova*. Sremski Karlovci, Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Burke, P. (2009). *Cultural Hybridity*. Cambridge, Malden: Polity Press.
- Džejmson, F. (2016). Novi mediji donose novu političku formu, *Le Monde diplomatique*, broj 16, oktobar 2016.
- Eagleton, T. (1996). *The Illusions of Postmodernism*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Eagleton, T. (2002). *Ideja kulture*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.
- Eagleton, T. (2008). *Smisao života*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.
- Eriksen, J-M. i Stjernfelt, F. (2013). *Demokratske kontradikcije multikulturalizma*. Beograd: Helsinški odbor za ljudska prava u Srbiji.
- Finkelkrot, A. (1993). *Poraz mišljenja*. Beograd: Plato.
- Hardt, M. i Negri, A. (2003). *Imperij*. Zagreb: Arkzin d.o.o, Multimedijalni institut.
- Hassan, I. (1985). The Culture of Postmodernism, *Theory, Culture and Society*, Vol. 2.
- Horkheimer, M. i Adorno, T. (1989). *Dijalektika prosvjetiteljstva*. Sarajevo: Veselin Masleša, Svjetlost.

- Kant, I. (1995). *Večni mir*. Beograd: Gutenbergova galaksija.
- Korkif, F. (2010). Društvo od stakla. Za jednu etiku krhkosti, *Treći program*, broj 146, 2010.
- Nealon, J. T. (2012). *Post-postmodernism*. Stanford: Stanford University Press.
- Oto, R. (1983). *Sveto*. Sarajevo: Veselin Masleša.
- Pavlica, D. (2021). *Samočežnja hrišćanstva*. Novi Sad: Akademska knjiga.
- Prabhu, A. (2007). *Hybridity*. Albany: State University of New York Press.
- Prole, D. (2010). *Stranost bića*. Sremski Karlovci, Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Ritzer, G. (1996). *Postmodern Social Theory*. New York: The McGraw-Hill Companies.
- Said, W. E. (1994). *Culture and Imperialism*. New York: Vintage Books.
- Simić, M. (2020). *Ontološki obrt*. Novi Sad: Mediterran publishing.
- Sloterdijk, P. (1992). *Kritika ciničkog uma*. Zagreb: Globus.
- Todorov, C. (1994). *Mi i drugi*. Beograd: XX vek.
- Todorov, C. (2014). *Strah od varvara*. Loznica: Karpos.
- Valdenfels, B. (2010). *Osnovni motivi fenomenologije stranog*. Sremski Karlovci: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Vattimo, G. (2008). *Transparentno društvo*. Zagreb: Algoritam.

## Postmodern culture in the mirror of hybridity and foreignness

**Abstract:** We approach postmodern culture from two different conceptual points of view (hybridity and foreignness), which we consider cognitively fruitful. Usually, hybridity is seen as something characteristic of postmodern culture, while the term foreignness is much more ambiguous. The concept of hybridity undermines the illusion of pure culture, and calls into question the very idea and ideal of cultural pluralism. Foreignness is somewhat related to the concept of otherness, but it would be wrong to consider them completely identical. Unlike with otherness, postmodern culture has considerable difficulties with foreignness. Namely, foreignness remains on the other side of postmodern culture. It is simply not conceptually appropriated and remains somewhere outside. It appears that postmodern culture is not so hospitable to foreigners.

**Key words:** culture, hybridity, foreignness, otherness, postmodernism

**Branislav Filipović<sup>1</sup>**

Visoka škola strukovnih studija, Subotica

## Ahasferičnost savremenog straha: restauracija populističke netrpeljivosti u multikulturnom kontekstu

**Apstrakt:** U središtu istraživačke pažnje je genealogija kulturne figure (i)migranta kao moderne verzije arhetipskog neprijatelja, Jevrejina lualice (Ahasverus), u specifičnom multikulturnom kontekstu lokalnih obeležja. Rad prihvata intelektualnu poziciju po kojoj se celokupnost savremenog javnog angažmana svodi na populističku netrpeljivost i diseminaciju straha, te pokušava da definiše složenost procesa transpozicije multikulturnih narativa u lošu beskonačnost nacionalističke i rasističke (samo)izražajnosti. Ispituju se fantazmatsko-tautološka priroda etnonacionalističkog diskursa i materijalnost disciplinarnih tehnika opšteg podvrgavanja simboličkom nasilju u ime njegovog poricanja. Problematizacija nesrećnih učinaka multikulturalizma ne izostavlja pitanje mračnog zadovoljstva u besprekidnom distanciranju i raznolikosti segregativnih praksi, a istraživačka poenta se izlaže u objašnjenju načina na koji migrantsko lutanje građani interpretiraju kao diverzantsko delovanje, kao u objašnjenju načina na koji migrant u javnom prostoru figurira kao remetilački faktor čiji je skriveni cilj da ometa miran građanski san belih zajednica.

**Ključne reči:** kulturna figura imigranta, Jevrejin lualica, populistička netrpeljivost, multikulturalnost

### 1. Uvod

Mitska priča o Jevrejinu lualici, prisutna u usmenim predanjima od ranog srednjeg veka na području Bliskog istoka i Mediterana, predstavlja jednu od poznatih formacija antisemitske mržnje. Ponikla iz hrišćanske reinterpretacije sveta, kulturna figura progonjenog Jevrejina relativno dug period biva značajnom komponentom mitske konstrukcije o užasavajuće tuđinskim karakteristikama Drugog. Srednjovekovna tradicija usmenog

---

1 ispovednikmaksim@gmail.com

(ras)predanja i moderna običajnost kazivanja Ahasferovih muka većitog lutanja predstavlja modus diseminacije straha kao biopolitičkog sredstva koje je svoju najmračniju upotrebnu vrednost ostvarilo u fašističkim progonima i nacističkim zverstvima. Značajan doprinos raširenosti legende o Ahasferu – arhetipskom neprijatelju belog hrišćanskog sveta, egzotičnom i nepoznatom otelotvorenju Drugosti – daje nemački pamflet objavljen 1602. godine pod nazivom „Kurtze Beschreibung und Erzählung von einem Juden mit Namen Ahasuerus“ (Vervaet, 2013). U pitanju je kratka priča o susretu izvesnog Paulusa sa Ahasferom ispričana iz vizure lokalnog katoličkog biskupa koji je „za vreme nedeljne mise primetio čudnu pojavu – visokog, dugokosog, bosog stranca od pedesetak godina koji je pri svakom pomenu imena Isusa Hrista izdisao, klimao glavom i udarao se u prsa“ i za kojeg se ispostavilo „da je Isusov savremenik. Dok je nosio svoj krst na putu ka Golgoti, Isus se zaustavio na pragu Ahasferove kuće da malo odmori. Ahasfer, međutim, otera Hrista rečima ‘Idi brže!’, na šta mu je Isus uzvratio ‘Ja ću ostati ovde da odmaram, ali ti ćeš ići dok se ja ne vratim’“ (Vervaet, 2013). Širenjem pripovesti o obučaru iz Jerusalima koji je odbio da pomogne Isusu na putu do raspeća, i koji je zbog toga osuđen na večno lutanje, Ahasfer u javnom prostoru poprima obrise skandalozne Drugosti, koje se hrišćanski svet boji i koju, iz straha, osuđuje, proganja i mrzi. Štaviše, Jevrejin lualica nije predmet antisemitske mržnje isključivo zbog hrišćanskih fiksacija o jevrejskoj izdaji Isusa Hrista – nepodnošljivost ove figuracije duha se temelji na njegovim *praksama geopolitičkog lutalaštva*, nevoluntarističkoj slobodi prelaženja utvrđenih granica nacionalnih država koje se interpretiraju kao prkosno zaobilazjenje utvrđenih pravila politike. Govorimo o mitskom subjektu koji je precizan pokazatelj raspoloženja hrišćanskog sveta prema jevrejskoj zajednici, o političkom raspoloženju prema subjektima koji su (iako po kazni!) identitetski oblik konstruisali van okvira nacionalne države i nepromenljivosti teritorijalnih definicija. Pripovedanje o Ahasferovom lutalaštvu može da se interpretira u svetlu brutalnosti označiteljskog režima koji je, na kraju, doveo da tokom nacističke vlasti Jevreji postaju „isključeni subjekti lišeni kapaciteta sticanja slobode“ (Vudli, 2015: 245). Dugotrajno podgrevanje *paranoidne fikcije* o urotničkom delovanju neprijatelja – koja se u predanju o Ahasferu ogleda u tome što se i njegovo *progonstvo interpretira kao odmetništvo* – imalo je ulogu habituacije i anticipacije totalitarnog sistema u kojem se „strani tuđin lako transformisao u žrtvenog jarca za sve društvene poremećaje, da bi naposljetku bio uvršten u dugačak spisak rasnih nečistoća i nasleđenih društvenih bolesti“ (Vudli, 2015: 269). Osim što ilustruje netrpeljivost prema partikularitetima Drugosti, mitska hronologija progona Jevrejina na „pakao bezlično-istorijskog, pakao vanvremeno-prazne večnosti, sa one strane smrti, granice, svake



forme“ (Konstantinović, 1964: 281) nedvosmisleno potkrepljuje gledište po kojem je „formula straha od neprijatelja stara koliko i političko društvo“ (Podunavac, 2021: 19). Cirkulacija arhetipske predstave o Jevrejину koji se podsmeva Isusu Hristu nije neposredno dovela do totalitarnih režima poput nacističkog; njena politička funkcija se, pre svega, ogleda u diseminaciji antisemitskog straha i razradi „čudne smeše poluistina i zbrkanih predrasuda koje su kolale Evropom posle 1914. godine u ideologiju svih frustriranih i ogorčenih ljudi“ (Arent, 1998: 54). Kao simptom, ali i kao metod političke mržnje, mitska naracija o Ahasferu predstavlja neizostavan fragment širokog antisemitskog repertoara, i docnijeg korištenja Jevreja kao žrtvenih jaraca (Landa, 2019), dok epoha u kojoj živimo nalaže problematizaciju pitanja *modernih verzija narativa o netrpeljivosti i isključenju* kao, izgleda, trajnim taktikama moći.

Poznatu pripovest o Ahasferu ne koristimo kao kulturnoistorijski argument u prilog polemici o interpelacijskoj i imperativnoj naravi mita (Bart, 2013), i problematizacija ovog fenomena u kontekstu postmoderne epohe ne mora da završi u diskurzivnom okviru mitskog kao metodike prenošenja (i izobličenja) određenih značenja. Kontekstualizovana u istorijskoj sekvenci savremene migrantske krize i prevladavajuće identitetske politike desno orijentisanog populizma, antisemitska naracija o *Judi bez konopca* (Konstantinović, 1964) poprma obrise aktuelnog metaforičkog teksta o *fantomu Jevrejina* koji – kao paradigma rasističkih i populističkih strahova – i dalje kruži Evropom. Podrazumeva se da iz naučnoistraživačke perspektive nije suvišno dovoditi u pitanje neraskidivost veza između trajne mržnje i singulariteta Holokausta, niti se može osporiti sociološka zakonitost po kojoj „nasilje samo sprovodi u delo ono što se već dešava u diskursu“ (Batler, 2020: 53) – poenta se krije u činjenici da se (i) u savremenim okolnostima otkriva paradigmatika pozicija naracije o neprijatelju (Jevrejину-Lutalici-Imigrantu), te na određeni način potvrđuje stanovište po kojem sprega straha i mržnje (krišom) definiše evropsku političku tradiciju.

Ukoliko prizovemo u poređenje metaforu o Jevrejину lutalici sa predstavom o savremenom (i)migrantu koji zbog svog porekla ne pronalazi dom u zemljama Istočne Evrope, te biva osuđen na stalno lutanje, ne govorimo samo o podudaranjima u poetsko-metaforičkom smislu: opšteprihvaćeni *jezik krivice* kojim se ove grupe danas imenuju ironično podseća na užasavajuću originalnost kaznenog diskursa antisemitskog režima, a ponižavajuće subjektivizacije kojima su podvrgnuti idu u prilog stanovištu o gotovo univerzalizujućem toku populističke restauracije simboličkog nasilja, kao jednog od važnih generatora diskriminatornih odnosa. Poučeni psihoanalitičkom lekcijom o latenciji samoostvarujućeg proročanstva



svake govorne radnje, u središtu pažnje je uznemirujuća srodnost simboličkog nasilja nad migrantskim grupama sa kolektivnim fantazmima o jevrejskoj zaveri koji su kroz različite istorijske sekvence materijalizovani kroz brutalnu i smrtonosnu mržnju. Ne gubeći iz vida činjenicu da su populističke kontekstualizacije kulturnoistorijskih situacija neretko vršile pionirsku ulogu u razvoju autoritarnih i totalitarističkih mašinerija, sličnost koju materijalnost dehumanizujućeg iskustva (i) migrantskog lutanja ima sa mitskom naracijom progonjenog Jevrejina jeste polazišna tačka u ispitivanju traumatskog učinka dijalektike isključenja, karakterističnog (i) za naš društvenopolitički prostor. Kritička analiza ovog diskursa može da se tumači kao ispitivanje tipične *regulatorne fikcije* (Butler, 2010) čija se moć anticipira u svetlu činjenice da biopolitičkoj aproprijaciji po pravilu prethodi simbolička reorganizacija subjektiviteta.

## 2. Nove formacije starih rasističkih fantazija

Arapsko proleće i Sirijski građanski rat uzrokovali su prisilnu seobu velikog broja stanovnika i od 2011. godine evropska migrantska kriza postaje akutni društveni problem. Od leta 2015. godine, relativno veliki broj imigranata je kroz Balkan došao blizu evropske granice, te od perifernih regija Lampeduze i grčkih ostrva uspeo da se približi jezgru Evrope (Austrija, Nemačka, Mađarska) – i tako su se građani Istočne Evrope prvi put direktno susreli sa značajnim demografskim i političkim efektima globalizacije (Campani, 2018). Promena migrantskih ruta i prostornih šema izbegličkog iskustva, od mediteranskih obala ka Balkanskom poluostrvu, dovela je evropske zemlje i Evropsku uniju pred velike društvene izazove. Spektakularni rast brojni ljudi koji su na direktan način postali delom migrantskih kretanja, pogotovo u pravcu od Bliskog istoka i Afrike ka evropskom kontinentu, pokrenuo je niz društvenih implikacija, radikalno preispitujući uvrežene matrice političkog mišljenja, osećanja i delanja.

Istovremeno sa migrantskom krizom, veliki preokret se dešava na planu organizacije političke komunikacije i (meta)ideološkog narativa svakodnevice: u asocijativnom smislu najpre povezan sa administracijom bivšeg američkog predsednika Donalda Trampa, na istorijskoj pozornici se, ponovo, prepoznaju obrisi populističkog diskursa i imanentna institucionalizacija diskriminacije. Kao što je starogrčkom svetonazoru bila potrebna kulturna figura varvarina, populistički um današnjice restaurira stare forme netrpeljivosti prema „opasnom“, „tuđem“, „egzotičnom“ Drugom. Uprkos činjenici da određeni broj autora prepoznaje emancipatorski impuls unutar populističkog glasa, nedvojbeno je da se savremena odbojnost prema alteritetu može precizirati kao jedna od ključnih odrednica

populizma (Albertazzi, McDonell, 2016). I pod uslovom da populizam očitamo kao praznu, klizajuću označiteljsku praksu (Laclau, 2005), nefiksiranu konstelaciju diskurzivnih resursa koji mogu biti upotrebljeni za različite svrhe (Podunavac, 2021) – glasne antimigrantske kampanje širom Evrope sugerišu da priroda političke supstance biva na strani nacionalističkog raspoloženja, i upravo se sva ironija fenomenologije društveno-političkog nekusa nacionalizma sa populizmom ogleda u činjenici što se on odvija po pravilima liberalnodemokratskog sistema. Poznato je da (i) migrantsko lutanje nije jedini predmet (mržnje) populističke formacije, ali svakako predstavlja jednu od ključnih dimenzija vatrenog neprijateljstva koje populizam proizvodi.

Bez obzira na to da li ga interpretiramo kao ideologiju, stil, diskurs, društvenu supstancu, politički režim i slično, geopolitička prezentnost populizma u neraskidivoj je vezi sa migrantskom krizom i kako sadrži opštu tendenciju „homogenizacije na način što će od dehumanizovanog Drugog, poput crnaca, Jevreja, homoseksualaca, Muslimana ili imigranata, napraviti žrtvenog jarca“ (Campani, 2018: 31) – svedoci smo povratka mitske predstave Ahasfera u javne tokove političke komunikacije postmoderne epohe, sa izmenjenom narativnom strukturom i prerađenom dramaturgijom, ali istovetnom poentom *nevoluntarističkog upisa subjekta na imaginarnu kartu prestupa*.

Intenzivno umrežen i globalni svet današnjice, sa rekordnim stopama migracija, nije uslovio osnaženje koncepta tolerancije, a analitičari raznorodnih teorijskih usmerenja unisono prepoznaju pojavu *stare strasti za segregacijom* (Hook, 2022), pogotovo u postpandemijskim uslovima pojačanog osećaja nesigurnosti. Fukoovskoj geografiji ukletih mesta priključuje se (i)migrantski azil, i refabrikacija ničeanskih figura *Untermensch*-a sugeriše o prisustvu stroge kazualistike antidemokratskog resantimana i supstancijalizujućih učinaka rada kolektivnih fantazija. Mitska predstava o apatridima novog doba proizilazi iz populističkog programa skandalizovanog *galopirajućom demografijom* (Fanon, 2017), a s obzirom na to da manipuliše ljudskim strahom – ne čudi doza okrutnosti kojom se ovim skupinama na simboličkom nivou pristupa. Poput kolonijalne sheme apsolutizacije imanentnih značenja, populistička prezentacija dodeljuje migrantskoj Drugosti samonegirajuće društvene uloge i, ukoliko se pomnije pročitaju eksplanatorni modeli koje desničarske elite upotrebljavaju u proceni (i)migrantske društvene funkcije, uočavamo da je na delu metodologija dvostruke negacije, obnova oprobane tehnike totalitarnog etiketiranja Drugoga kao *društvenog parazita* – „ono što nam ide na nerve, što nas zaista okupira u vezi sa Drugim, jesu njegovi čudni načini organizacije uživanja... i u rasističkoj perspektivi – Drugi je ili radoholik koji krade

naše poslove ili lenjivac koji živi od našeg rada“ (Žižek, 1992: 165). Određene istraživačke škole insistiraju na činjenici da populistički program nije, poput nacizma, brižljivo razrađeni niz diskurzivnih postupaka, niti koherentan politički program sa preciznom vizijom artikulacije ključnih društvenopolitičkih pitanja, što ne umanjuje njegovu ulogu u kreiranju društvenopolitičkog ambijenta *nihilističke banalnosti homo homini lupus* (Arent, 1998), prevladavanju kulturnoistorijske kontingencije kroz eksploataciju straha čiji je brat blizanac okrutnost (Podunavac, 2021).

Kao formacije poopštenog antisemitizma, savremeni rasistički konstrukti ne zaostaju za kolonijalnim rečnikom rane evropske tradicije, no sociološka teorija ne raspolaže celovitim objašnjenjem o prevlasti *političkog osećaja nepodnošljivosti slobode* modernog subjekta. Analitika aktuelne političke samodiskreditacije zahteva transgresiju sociološkog kanona i diskurzivnog nivoa kritičke deskripcije. U suprotnosti sa intelektualnim razumevanjem krhkosti demokratskog poretka kao materijalizacije istorijske nužnosti, i protivno intepretaciji vatrenih politika pripadnosti kao konkretnosti ciklične shematike, razumevanje autodekonstrukcije demokratskih standarda se oslanja na temeljne psihoanalitičke pretpostavke o predodređenosti subjekta njegovim fantazijama smeštenim u polje nesvesnog i frejodovskom anticipacijom o nemogućnosti podnošenja najintimnijeg fantazmatičkog jezgra. U tom se smislu *mračno zadovoljstvo rasističke segregacije* vidi kao specifična rezultanta diskurzivne igre odmeravanja kroz koju pojedinac idealizuje osećaj sopstva i identiteta. Psihopolitička nedokučivost Drugog se interpretira u svetlu kolektivne organizacije uživanja, a savremeni proces širenja populističke netrpeljivosti se valjano objašnjava lakanovskom perspektivom o rasističkoj *zavisti zbog krađe uživanja*. Modalitet artikulacije kolektivnog uživanja jeste bazična delnica između zajednica: situiranost u okvirima političke ljubomore znači da subjekat kreira ili zamišlja raj iz kojeg je isključen (Žižek, 2016), identifikujući onog Drugog isključivo kao barijeru neograničenom užitku. Ispitivanje logike delovanja populističke matrice ističe upadljivu sličnost sa mehanikom delovanja poznate rasističke fantazije: upravo kako su nacisti tvrdili da je njihovo glavno istorijsko otkriće skrivena uloga jevrejskog naroda u upravljanju globalnim tokovima moći (Arent, 1998), tako populističke elite očiglednost socioekonomske nestabilnosti legitimišu skrivenom agendom orijentalnog Drugog, direktno igrajući na kartu mržnje pojedinca koji je uveren da mu je uživanje ukradeno ili ukinuto (i samim prisustvom Drugog). Kao prepreka celovitosti uživanja, rasni (etnonacionalni, ideološki, religijski) Drugi biva odgovoran za građanske i društvene neusphe (McGowan, 2022) i, kao što anticipiraju izjave populističkih lidera, uživanje na paradoksalan način možemo protumačiti kao svrhu

diskriminacije. Etablirajući veze između članova društva na način što ih podučava razdvajanju, jer je i nacionalizam „specifična zajednica straha“ (Podunavac, 2021: 45), rasistička fantazija obnavlja *parazitski diskurs Društva*: (i)migrantu je dodeljena uloga fantazmatičke prepreke koja sprečava pojedinca da dokuči svoj predmet htenja i vrhunska ironija se ogleda u tome što kroz optužbe o (i)migrantskoj krađi (užitka) subjekat ostvaruje užitak drugog reda. Kao što je kroz nacističke sablasti izlagana ideja o jevrejskoj zaveri podmuklog otimanja evropskog kapitala i moći, beskonačnog parazitiranja na produktivnom radu belog čoveka, populistički angažman rasističkih svetonazora ima za ishodište reprezentacije Drugog kao prepreke kolektivnom uživanju, psihopolitički modus *opšteg osećaja kastriranosti*, izrazite nemoći pred sablastima orijentalne invazije, u cilju isticanja spasilačke potentnosti vladajuće klase.

### 3. Ka modernom doživljaju prestupnika: politički učinak kolektivnih sablasti

Rađanju *modernog doživljaja prestupnika* – kulturne figure (i)migranta kao zastrašujućeg simbola činjenice razlikovanja – prisustvuju (i) evropski građani. Kako je antisemitizam predstavljao specifičan kulturni kod i „magnet za koji se mogu prilepiti raznorazni motivi – stereotipi, mržnja, antipatija i strahovi“ (Landa, 2019: 388) tako populističke kampanje širom Evrope preuzimaju rasistički ton postajući jedan od, možda i ključnih, mehanizama autoritarne legitimacije. Prihvatajući stanovište da totalitarne ideje mogu da nadžive pad totalitarnih režima, te da će se „njihova iskušenja javljati kad god se učini nemogućim da se politička, društvena ili ekonomska beda ublaži na način dostojan čoveka“ (Arent, 1998: 467), istraživački fokus se usmerava ka procesima obnove etnoteritorijalnih politika isključenja onih čiju humanost, u stvari, ne mogu da poreknu. Britanski izlazak iz Evropske unije jednim je delom bio baziran na snažnoj imigrantskoj kampanji, a opšti utisak „kod pristalica Bregzita je da su imigranti iz EU doneli korist bogatijima i obrazovanijima u srednjoj klasi, dok su istovremeno njihovo prisustvo doživljavali kao realnu opasnost za manuelne radnike i radnu snagu u ruralnim sredinama“ (Lutovac, 2023: 5). Značajan deo italijanskog populističkog repertoara, na čelu sa Pokretom pet zvezdica, zauzimaju teorije zavere i politički problemi koji su svojim prisustvom „doneli“ (i)migranti. Takođe, špansko, poljsko, mađarsko, donekle nemačko i skandinavsko političko iskustvo sugerise da možemo govoriti o usponu nacionalistički orijentisanog populizma koji, bez izuzetaka, naglašava tuđinski karakter migrantskih

zajednica otvoreno koristeći „strah od priliva migranata za jačanje sopstvene političke agende“ (Lutovac, 2023: 4).

Bez obzira na semantičku varijaciju i metodološko pitanje da li u evropskom kontekstu govorimo o novim despotijama, autoritarnim demokratijama, postdemokratskom poretku, etnonacionalnom ili autoritarnom populizmu, raširenost iracionalne mržnje prema (i)migrantima sugerise prisustvo rasističkih težnji za koje možemo da kažemo da predstavljaju vrstu *obnovljenog ili generalizovanog antisemitizma*. Savremeno političko iskustvo je obeleženo učestalim govornim napadima na kulturnu figuru Ahasfera XXI veka: (i)migranta-lutalicu, najčešće muslimanske veroisповesti, u aktivnoj potrazi za boljim životom i boljim ekonomskim statusom, a način na koji neke zemlje politički reaguju podsećaju na brutalne metode režima „zaboravljenih“ vremena – paradigmatiska je, pre svih, uloga Mađarske sa teatralnim podizanjem bodljikave žice i uvođenjem pograničnog režima vojno-policijske brutalnosti. Paradoksalno, paralelno sa širenjem umreženog društva (Castells, 2000) i sa opštom podređenosti fluksevima simbola, ljudi i robe, populizam dovodi da granice nacionalnih država preuzimaju staru funkciju *obreda izopštenja* (Fuko, 2013): one ne predstavljaju razdelnicu u okviru političke geografije nego „narrative i simboličke konstrukcije koju nacionalno orijentisani populisti koriste za kreiranje dihomotije između nas (nacije) i drugih“ (Mazzoleni, 2023). Paralelno sa manipulativnim uvećavanjem brojki migrantskih grupa (Sardelić, 2018) i sa konverzijom migrantskog lutanja u medijski spektakl (diseminacije straha), kritička analiza političkih narativa prepoznaje prisustvo antimigrantskog rasizma: „Šta biste vi radili da vam u kuću, bez poziva, upadne grupa ljudi čije ciljeve ne znate? To se po definiciji naziva invazija. Na pitanje kakvo bismo evropsko društvo želeli da postane, nisam siguran da se odgovor krije u rečenici: Muslimanska zajednica koja živi pored hrišćanske!“ – jedna je od poznatijih teza mađarskog autokrate Viktora Orbana (u: Sardelić, 2018: 68). Kao jedna od kulturnih alatki odbrane postfeudalnog koncepta jednakosti prema kojoj se ne može tolerisati život nacije unutar nacije, mitska predstava Jevrejina lualice je direktno upozoravala na važnost etnonacionalne homogenosti, da bi diskurzivni korektiv na kraju preuzeo funkciju direktne antisemitske propagande o čijim političkim posledicama znamo mnogo. U tom smislu, mitska predstava o (i)migrantu-lutalici oživljava u istočnoevropskom prostoru oprobane politike pripadnosti zahvaljujući kojima je Balkan od devedesetih godina XX veka bio „crna rupa“ modernog sveta. Nova shematizacija *Zapadne balkanske rute* migrantskog kretanja (Sardelić, 2018), od bliskoistočnih zemalja ka Turskoj, Grčkoj, Severnoj Makedoniji, Srbiji, Mađarskoj, Hrvatskoj, Sloveniji i Austriji, širi repertoar rasističke imaginativnosti i kroz specifikume

nacionalističkih dramaturgija vrši suspenziju *kontingencije Drugosti*. Sa-  
blast Jevrejina opsega evropski Istok, litalici sa Orijenta se ruga balkanski  
populus, ali je pogrešno doneti zaključak po kojem su politički strah i za-  
ziranje od apatrida XXI stoleća jedini razlog (i)li jedini simptom *povratka  
prošlosti* na ove prostore. Činjenica, međutim, jeste da orijentalizacija (i)  
migrantskih grupa predstavlja noviju psihopolitičku praksu i, poput et-  
nonacionalističkog i rasističkog programa, govorimo o inherentno tauto-  
loškom i samozasnivajućem diskursu koji se napaja vlastitim predmetom  
mržnje. Orijent više nije samo na Bliskom istoku, niti istočno od Evrope,  
Orijent je na Balkanu, pre samo u psihičkom, a sada u konkretnom smi-  
slu. Kao što je za zapadni um Orijent oduvek predstavljao psihički „oblik  
paranoje“ (Said, 2008: 100), (i)migrantska orijentalizacija Balkana mate-  
rijalizuje zapadnoevropske strahove i paranoidne fantazije: evropski Ori-  
jent u stanju društvene ugroženosti prihvata oprobane operativne tehnike  
odbrane od invazije Evrope i razrešava Drugost imanentne „nerazrešene  
ekscentričnosti“ (Said, 2008: 141) u korist *rasnog singulariteta*.

Kritička analiza političkih programa evropskih država u vezi sa mi-  
grantskom krizom ne potvrđuje da je na delu kulturnoistorijsko preispiti-  
vanje etabliranih narativa identiteta i solidarnosti. Suprotno formalno-  
političkom cilju Evropske unije u smislu *balansiranja između političkog  
identiteta i političke solidarnosti* (Nancheva & Agarin, 2018), medijski  
tretman navedenog pitanja, sadržaj političkih govora i sve snažniji anti-  
migrantski protesti uveravaju nas da se društvena supstanca migrantskog  
lutanja (istočno)evropskog konteksta nedvosmisleno ogleda u populistič-  
kom formatiranju etnoteritorijalne i rasističke imaginativnosti, što važi i  
za srpsku političku kartografiju.

U diskurzivnom skretanju prema autoritarnoj demokratiji – otelotvo-  
renom u deficitu političkog legitimiteta koji se kompenzuje zastupanjem  
*nacionalnih ciljeva i etničkih podela* (Biber, 2020) – prvi stradaju liberalni  
stavovi i politički koncept multikulturalnosti. U ambijentu gde je zajednički  
horizont smisla uništen negativnim nasleđem rata, diktatura i nacionaliz-  
ma (Podunavac, 2021), osnaženje populističkih narativa raspiruje naciona-  
listički strah i rasističke fantazije, a populizam u primordijalnim konstruk-  
cijama etnonacionalističke orijentacije nalazi „nepresušno izвориšte ideja za  
svoje zavodljive i maglovite koncepte čijem je ostvarivanju prepreka uvek  
neko drugi“ (Bašić, 2018: 8). Srpska varijacija autokratske matrice uklju-  
čuje kontinuiranu manipulaciju posredstvom politike neizvesnosti (Biber,  
2020) i lideri svoj politički legitimitet crpe oživljavanjem nacionalnih mi-  
tova o teritorijalnim pravima (Vranić, 2019), dok populizam daje dodatni  
značaj politikama pripadnosti među kojima nevažnu ulogu igraju ksenofo-  
bija i rasizam. Učvršćivanje kulta lidera i suzbijanje kritičke misli posred-



stvom tabloidnog terora (Biber, 2020) normalizovali su političku mržnju i institucionalizovali diskriminaciju i ksenofobiju (tokom 2018. godine, na primer, režimska glasila su najavila 265 sukoba i ratova protiv „ustaša“ i „Šiptara“, Biber, 2020) i populistički govori oslobodili su nove mogućnosti konstrukcije (arhe)neprijatelja. Političkim izjavama poput one predsednika zemlje da „Srbija neće biti parking mesto za dolazak migrantskih grupa Avganistanaca ili Pakistanaca“ (u: Sardelić, 2018: 76), rasizam postaje deo inventara političkih ideja moderne epohe. Umesto detradicionalizacije i dekonstrukcije nacionalističke supstance, pogotovo u svetlu ne toliko davnih traumatskih učinaka koje je ovakva vrsta delovanja prouzrokovala, populistička tolerancija rasističkih fantazija o Drugom koji podmuklo deluje na planu preuzimanja našeg uživanja predstavlja oblikotvornu snagu u rekreaciji antipluralnog i antiliberalnog duha.

Analitika političke strasti kojom se moderni apatridi orijentalizuju dovodi do zaključka da time sudelujemo u *vlastitoj orijentalizaciji*. Poput etnonacionalističkog programa sa kojim se savršeno prožima, rasistička paranoja o pretećoj stranosti Drugoga poprima obrise opštosti podloge društvenih odnosa, i – s obzirom na to da je u psihoanalitičkom smislu reč o izrazito negativnom osećaju uskraćenosti – za geokulturnu sadašnjicu možemo da kažemo da njome vlada *opšti osećaj političke kastriranosti*: ohrabreni populističkim duhom oportunističke manipulacije, unutrašnji pritisak uskraćenosti samo uvećava nedostatak smisla za proporciju i, „kako zaljubljeni čeznu za ljubljenima i ne mogu bez njih, tako i mrzitelji čeznu za objektom svoje mržnje“ (Božović, 2021: 365), politička mržnja postaje metodika političkih elita (čak i elita nacionalnih manjina) u opsesivnoj potrazi za etnonacionalnom i, odnedavnom, rasnom čistoćom. Duboko upisani u društveno telo, traumatski učinci konfliktnih situacija i postkonfliktnih programa na Balkanu nisu u psihoanalitičkom smislu (bili) dovoljni za emancipaciju od vladavine nesvesnog, te se na mestu „*ja-ideala*“ i dalje nalazi *objekat (pažnje/mržnje)*, pa stoga orijentalizacija biva uspostavljena kao nemišljeni čin voljnog delanja i politički akt negirajuće identifikacije. Istovetno sa mehanizmom delovanja antisemitskih fantazija, rasistički fantazam nema potenciju da nas uveri kako je spoljašnji činilac uzrok naše društvenoekonomske bede, i njena je jedinstvenost u tome što *skriva strukturne antagonizme* koji presecaju celu zajednicu.

Ulaskom nove ahasferske figuracije u političke okvire savremenosti učvršćuje se etnocentrično ustrojstvo srpskog društva i aktivno nastavlja sa desupstancijalizacijom multikulturne komunikacije u korist populistički instrumentalizovane i teritorijalno zasnovane varijante etnonacionalizma sa elementima rasističke mržnje. S obzirom na to da su preventivne i terapeutske prakse elementi istog diskursa, te da je, primera radi, „Tramp

uzrok bolesti koju pokušava da izleči“ (Žižek, 2019: 284), populistička oslonjenost na negativni konstrukt neprijatelja i u našem kontekstu cilja na očuvanje primordijalnog jezgra političkog legitimiteta – osnivačkog mita nacionalne homogenosti i jedinstva; a zahvaljujući *proklesoj prirodi zavisti* (Prole, 2018), kojom subjekt besprekidno odmerava Drugog u pokušaju krađe užitka, kao da se više ne računa na odsustvo diskontinuiteta u proizvodnji disciplinujuće moći. Konstitutivno nasilje mitskih konstrukcija nacionalne homogenosti rezultira habituacijom rasističkog manihejstva i paranoidne fantazije o (i)migrantima koji parazitiraju na našem radu vrše političku funkciju nacionalizacije masa i mobilizacije straha. Orijent više nije daleka pretnja, u njemu više ne vidimo samo geografske, političke ili kulturne razlike, i bivamo izloženi njenoj moći *ontološke distinkcije*, a oko te ose ustrajava moralno poricanje jednakosti ljudi kao središnja pretpostavka diskriminišućih praksi.

Strukturno određena „viškom unifikacije“ (Lošonc, 2017: 12), populistička praksa ohrabruje rasističke fantazije i, pošto označiteljske prakse imaju nepokolebljivu inaugurativnu moć, aktuelnost ontologizacije tuđinskog karaktera Drugosti pobuđuje strah od režima koji se anticipira. Teorijskoistraživački fokus radikalnog dekodiranja demokratskog duha ne razotkriva u pozadini skrivenu matricu političke inteligibilnosti – u pitanju je pretpolitički mehanizam kojim političke elite organizuju kolektivno uživanje na način da se ono svede na mržnju prema onima za koje se veruje da predstavljaju pretnju po to uživanje. Kako Orijent nikada nije ni bio stvarni Orijent – „nego polje koje okružuje tu reč“ (Said, 2008: 272) – u to se diskurzivno polje projektuju strahovi i strepnje oko neizvesnosti svakodnevice. Nekada znak evroatlantske moći nad Orijentom, orijentalizam je znak delovanja kulturnog aparata isključenja kojim danas upravlja „narod“ kao „neintegrisani višak“ (Lošonc, 2017); takođe – dok je orijentalizam prisvajao Orijent, domesticirao „znanje na Zapadu, propuštajući ga kroz regulativne kodove, klasifikacije, periodične preglede, rečnike, gramatike, komentare, prevode... što je sve zajedno oblikovalo simulakrum Orijenta i materijalno ga reprodukovalo na Zapadu i za Zapad (Said, 2008: 226), današnji se specifikum znanja i pogleda na Orijent ogleda u apriornoj *opštosti poricanja* subjekta Orijenta, pa i javnom priželjkivanju kaznenog nasilja nad njim. S obzirom na to da se naša sadašnjost ne oslanja „o duboke intencije, o postojane nužnosti... pravi istorijski smisao prepoznaje da živimo bez uporišta, bez prvobitnih koordinata“ (Fuko, 2010: 89), fantazmatske konstrukcije pružaju specifične platforme smisla koje populističke politike preuređuju prema ideološkim ciljevima. Novi oblici dehumanizujućih konstrukcija liberalnodemokratskog poretka potvrđuju univerzalnost perspektive o neraskidivoj povezanosti *kontrarevolucionarnog žara neme mržnje* sa dubokim osećajem nepodnošljivosti slobode –



jer šta je drugo energična obnova optužbi za migrantski parazitizam nego narativna prerada fantazije o postojanju neograničenog uživanja kome je Drugi trajna prepreka, i šta je drugo populistička dramaturgija o krađi užitka nego transgresija temeljne pozicioniranosti desupstancijalizovanog subjekta na horizontu akutnih neizvesnosti.

Svakako da Srbija nije usamljena u procesima delegitimacije demokratskog standarda, no nejasne granice i relacije između *partitokratske politike*, *populizma* i *nacionalizma* (Biber, 2005) ohrabruju da govorimo o političkom tlu pogodnom za širenje rasističkih i totalitarnih ideja. Situirana u istočnoevropski kontekst autoritarnog liberalizma i loše beskonačnosti etnonacionalnih presecanja, afektivna identifikacija u ime srpskog „narodnog suvereniteta“ favorizuje nacionalni sentiment i time reprodukuje vlast: pošto su „rasisti beznačajno zavisni od vlastite mržnje“ (Batler, 2019: 45) – politička vlast negovanjem mitske konstrukcije o arhetipskom neprijatelju učvršćuje svoju vladavinu, a građane podvrgava simboličkom nasilju u ime njegovog poricanja. Aktuelnost sistemskog namicanja uverenja o *fantomskom karakteru Drugoga* (stranca, (i)migranta, manjine) ne može biti objašnjena jednoproblemskom perspektivom populizma kao *horizonta epohe* (Krastev, u Lošonc, 2018), niti autoorijentalizacija srpskog društva ostvaruje označiteljski potencijal na planu mračnog zadovoljstva besprekidnog distanciranja i raznolikosti segregativnih praksi: važniji je uvid o tome kako staru liriku krivice koristimo za nove legitimizacijske procedure, i kako fantazmatško-tautološku prirodu nacionalistički zasnovane vlasti možemo demistifikovati isključivo na psihoanalitičkom području fantazija, na kojima počivaju. Ukoliko mitska konstrukcija Drugosti dostigne nivo da „crnca u beloј zajednici smatraju crncem i ničim više, on zajedno sa pravom na jednakost gubi slobodu akcije koja je specifično ljudska, i sva njegova dela se objašnjavaju kao neizbežne posledice neke crnačke sposobnosti“ (Arent, 1998: 309) – čin rekognicije prepoznamo kao čin konstituisanja. Lakanovskim jezikom, u moći govora počiva sva realnost njegovih dejstava, potencija govorne mržnje relativno lako konvertira u praktičnu silu, i politička projekcija rasističkih fantazija i sociodarvinističkih ideja na kulturnu figuru (i)migranta predstavlja aktuelni ulog u procedurama desupstancijalizacije multikulturalnosti, a u korist antidemokratskog resantimana.

Iako se populizam ne može izjednačiti sa nacionalizmom niti sa rasističkom dramaturgijom, sve je više argumenata u korist stanovišta po kojem desno orijentisani populizam preuzima dominaciju nad postojećim političkim diskursima. S obzirom na to da *promoviše političko nesvesno*, smanjujući potrebu za kritičkim mišljenjem i racionalnom građanskom akcijom, nacionalistički narativ u okviru populističke politike zadobija pristalice širom Evrope i Balkana, a s obzirom na to da upravo populizam

ne vrši funkciju tradicionalnog političkog delovanja koje se, u suprotnosti sa običnim ponašanjem građana, ogleda u naporima *prekidanja onoga što bi se inače automatski nastavilo, a bilo je predvidivo* (Arent, 1998) – obnovu darvinovsko-ničeanskog duha moderne politike ne možemo da interpretiramo isključivo u svetlu njene proizvodne dimenzije *fiksacija o imenovanju krivice bez utemeljenja*, jer označiteljski učinci segregativnih praksi oblikuju prirodu društvenih odnosa. Srpska verzija proizvodnje antagonizama u cilju skrivanja strukturnog antagonizma celog društva poštuje uspostavljene dramaturške obrasce balkanskih i istočnoevropskih zemalja i govorna diskriminacija *novih evropskih litalica* sledi političku sumanost dijalektike održanja Drugog na „svetoj razdaljini“ (Fuko, 2013), te simboličkog transfera (i)migranta-litalice u moderni leprozorij koji su ne toliko davno nastanjivali gubavci, ludaci i zločinci.

Sumarno, interperlativna kvalifikacija izbegličkog populusa je bazirana na strogom zakonu isključenja trećeg i imanentno osnaženje praksi koje subjekte podvrgava klasifikacijskim tehnikama biopolitike podriva fundamentalnu bazu liberalnodemokratske tradicije i, na kraju krajeva, judeohrišćanski imperativ jednakosti subjekta i svetosti života. Suočeni sa dramatičnim rastom populističkih obrazaca, deluje nam razumljiv apel za obnovu *sociologije zla* (Podunavac, 2021) u čijem je fokusu porast antiliberalnog i antidemokratskog raspoloženja savremene Evrope i globalnog sveta. Prihvatajući stanovište da totalitarne ideje mogu da nadžive pad totalitarnih režima, te da će se „njihova iskušenja javljati kad god se učini nemogućim da se politička, društvena ili ekonomska beda ublaži na način dostojan čoveka“ (Arent, 1998: 467), deluje logično da se istraživačka pažnja i dalje usmerava ka savremenim činovima reafirmacije kolektivnih fantazija isključenja na štetu interkulturene komunikacije. (Istočno)evropska supstitucija građanstva konstruktom naroda i „globalna proizvodnja antagonističkog boja između ‘nas’ i ‘njih’“ (Žižek, 2020: 151) ni u kom slučaju ne otkrivaju latenciju teleološke linearnosti, niti se rasistički fantazmi o novovekovnim litalicama mogu dijagnostifikovati kao istorijska nadodređenost svake društvenopolitičke situacije – to što (ni) savremeni subjekt nema supstancijalnu aktuelnost ne znači da je mora produkovati kroz *političku mobilizaciju zavisti ili straha*.

#### 4. Mogućnost simboličke re-intervencije

Značajan deo analitičara predlaže spremnost za promenu kao ključnu društvenu alatku pred sve većim demografskim i političkim izazovima, pri čemu se migrantska kriza, između ostalog, tumači kao ozbiljna prilika za govorno-praktični preokret u korist novog društvenog početka

(Žižek, 2016). Ipak, diskurzivno premeštanje problema na drugu analitičko-simboličku ravan ne suspenduje važnost akutne indikacije populističke netrpeljivosti, pogotovo ukoliko je sagledamo u anticipativnom kontekstu totalitarnih ideja i praksi. Poput psihoanalitičke terapeutike čiji je zadatak da ublaži hipnotičku snagu sablasti pojedinca (Lakan, 1983), povedimo se stanovištem da se zadatak modernih društvenih nauka može ogledati u aktuelnosti *korektivnog proučavanja kolektivnih sablasti*. Međutim, za razliku od psihoanalitički orijentisanog analitičara koji se u „dijalektiku analize upušta tako što igra ulogu mrtvaca“ (Lakan, 1983: 141), javno ćutanje nije adekvatna metodika za ovladavanje protivrečnostima sadašnjosti u situaciji kada sa „druge strane“ imamo posla sa delovanjem fantazija upisanih u dubinske strukture nesvesnog. Polazeći od lekcije Hane Arent da „pokvarenost srca“ nije neophodna za pravljenje zlodela, složimo se da ni od socijalne terapeutike nema ništa ukoliko izostane kritičko mišljenje i javni govor o suštini onoga što nam se dešava. Postčinjenična epistemologija populističke epohe obezbeđuje nesmetane uslove redistribucije mitskog i remedijacije fantazmatskog u javne tokove političke komunikacije, međutim, kritički angažman *voljne neposlušnosti, refleksivne nepokornosti* (Fuko, 2018) pruža u isto vreme i mogućnost simboličke re-intervencije u korist suspenzije opscenog uživanja u fantazmatskim obećanjima.

## Literatura

- Albertazzi, D. and McDonnell, D. (2016). *Populists in Power*. London: Routledge.
- Anderson, G. (1965). *The Legend of The Wandering Jew*. Hanover: Brown University Press.
- Arent, H. (1998). *Izvori totalitarizma*. Beograd: Feministička izdavačka kuća.
- Bart, R. (2013). *Mitologija*. Loznica: Karpos.
- Batler, Dž. (2020). *Prekarni život*. Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Batler, Dž. (2019). *Ka performativnoj teoriji okupljanja*. Beograd: FMK.
- Batler, Dž. (2010). *Nevolje s rodom*. Loznica: Karpos.
- Bašić, G. (2018). *Multikulturalizam i etnicitet*. Beograd: Institut društvenih nauka.
- Biber, F. (2020). *Uspon autoritarizma na Zapadnom Balkanu*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Campani, G. (2018). The Migration Crisis beetwen Populism and Post-democracy, u: Fitzi, G. and Mackert J. (eds.). *Populism and the Crisis of Democracy*, Volume III. London: Routledge.
- Fanon, F. (2017). *Prezreni na svetu*. Beograd: Fakultet za medije i komunikacije.
- Fuko, M. (2010). *Spisi i razgovori*. Beograd: Fedon.
- Fuko, M. (2016). *Istorija ludila u doba klasicizma*. Novi Sad: Mediterran Publishing.

- Fuko, M. (2018). *Šta je kritika?* Beograd, Novi Sad: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Akademska knjiga.
- Konstantinović, R. (1964). *Ahasfer ili traktat o pivskoj flaši*. Beograd: Prosveta.
- Landa, I. (2019). Fašizam i mase: pobuna protiv poslednjih ljudi, 1848–1945. Zagreb: Mizantrop.
- Lacan, Ž. (1983). *Spisi*. Beograd: Prosveta.
- Lošonc, A. (2018). Da li „populizam“ objašnjava otpor spram autoritarizma? u: Simendić, M. (ur). *Demokratski otpori normalizaciji autoritarizma u Evropi*. Beograd: Udruženje za političke nauke Srbije, Fakultet političkih nauka.
- Lutovac, Z. (2023). Populizam i migrantska kriza u Evropi – političke implikacije. *Stanovništvo*, 63: 35–51.
- Mazzoleni, O. (2023). National Populism and the Politicisation of Borders in a Changing Europe, u: Mazzoleni, O. and Biancalana, C. (eds.). *National Populism and Borders*. Cheltenham, Northampton: Edward Elger Publishing.
- McGowan, T. (2022). The Bedlam of the Lynch Mob: Racism and Enjoying through the Other, u: Sheldon, G. and Hook, D. (eds.). *Lacan and Race: Racism, Identity and Psychoanalytic Theory*. London: Routledge.
- Močnik, R. (2016). *Spisi o suvremenom kapitalizmu*. Zagreb: Arkzine.
- Podunavac, M. (2021). *Režimi straha*. Podgorica: Humanističke studije UDG.
- Prole, D. (2018). Fascinirani zavidnik, u: Prole, D. i Lošonc, A. (ur.). *Zavist*. Novi Sad: Adresa.
- Said, E. (2008). *Orijentalizam*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Sardelić, J. (2018). Refugee Crisis and the Re-Imagined Politics of Belonging: Political Discourses on the Western Balkan Route, u: Agarin, T. and Nancheva, N. (eds.). *A European Crisis: Perspectives on Refugees, Solidarity, and Europe*. Stuttgart: Ibidem Press.
- Stavrakakis, Y. (1999). *Lacan and the Political*. New York: Routledge.
- Vervaet, S. (2013). Pisati subjekat nakon Holokausta: Konstantinovićev Ahasfer, ili traktat o pivskoj flaši. *Sveske*, 41, 42: 94–105.
- Vranić, B. (2019). A Clash of Myths: Populism and Ethno-Nationalism in Serbia, u: Heinisch, R. and Masseti, E. (eds.). *The People and the Nation*. London: Routledge.
- Vudli, D. (2015). *Fašizam i politička teorija*. Novi Sad: Adresa.
- Zoja, L. (2017). *Paranoia: The Madness that Makes History*. Routledge: New York.
- Žižek, S. (1992). *Looking Awry: An Introduction to Jaques Lacan through Popular Culture*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Žižek, S. (2016). *Against the Double Blackmail: Refugees, Terror and Other Troubles with the Neighbours*. London: Penguin.
- Žižek, S. (2019). *Kao lopov usred dana*. Beograd: Laguna.
- Žižek, S. (2020). *Kao lopov u noći: kako misliti kapital*. Novi Sad: Akademska knjiga.

## **The ahasuerus as a modern day fear: The restoration of populist intolerance in a multicultural context**

**Abstract:** In the center of the research attention is the genealogy from a cultural figure of an immigrant, posing as a modern version of the archetypal enemy, the Wandering Jew (Ahasuerus), in a multicultural context of local characteristics. The research acknowledges the intellectual position in which the entirety of contemporary public participation is reduced to populist intolerance and dissemination of fear furthermore tries to define the complexity of the process of transposition of multicultural narratives into rotten infinity of nationalist and racist (self) expression. There are inquires of the phantasmatic-tautological nature of ethno-nationalist discourse as well as the materiality of the disciplinary techniques of general subjection to symbolic violence in the name of its denial. The problematization of the unfortunate consequences of multiculturalism does not leave out the question of the dark pleasure in continual distancing and the diversity of segregative practices, hence the research point is presented in the explanation in which citizens interpret immigrant wandering as a set of diversionary practices, as well as the explanation in which the immigrant, in the public space is represented as a disruptive factor of the whose hidden goal is to disrupt the peaceful civilian dream of white communities.

**Key words:** cultural figure of the immigrant, Wandering Jew, populist intolerance, multiculturalism

Nemanja Zvijer<sup>1</sup>

Univerzitet u Beogradu – Filozofski fakultet

## Vizuelni zaokret u interkulturnoj perspektivi<sup>2</sup>

**Apstrakt:** U radu će se bliže osvetliti fenomen vizuelnog zaokreta, sa posebnim naglaskom na njegov status u interkulturnoj perspektivi. U najširem smislu, vizuelni zaokret je podrazumevao specifično stanje u društveno-humanističkim naukama koje je karakterisalo izraženo teorijsko i empirijsko interesovanje za vizuelno. Ovaj trend, koji je u akademskoj sferi počeo da se širi tokom poslednje dekade XX veka, u izvesnom smislu je posledica veoma širokog prisustva vizuelnih sadržaja na širem društvenom planu. Vizuelni zaokret se neće posmatrati sam za sebe, već će se sagledati u interkulturnoj perspektivi. Situiranje vizuelnog zaokreta u interkulturni kontekst otvara najmanje dva teorijska nivoa koji će se posebno razmotriti. Jedan nivo se odnosi na bazična pitanja kulturne uslovljenosti vizuelnog iskustva, na (ne)mogućnost vizuelnih sadržaja da prevaziđu specifične kulturne i društvene kontekste, kao i na uticaj kulture na forme vizuelnog opažanja i interpretiranja. Drugi nivo podrazumeva različite konceptualne obrasce koji su se javili upravo kao posledica delovanja vizuelnog zaokreta u interkulturnoj perspektivi. Neće, naravno, biti moguće obuhvatiti sve konceptualne varijacije, već će se pažnja skrenuti samo na neke od njih, koje će uz to poslužiti kao ilustracija mogućih implikacija vizuelnog zaokreta u interkulturnoj sferi.

**Ključne reči:** vizuelni zaokret, slike, kultura, interkulturalnost, Zapad, Istok

### 1. Uvod

Svaka priča o vizuelnom danas upućuje na njegovu sveprisutnost, kao jednu od glavnih karakteristika. Nije preterano reći da je naš svakodnevni život okupiran i zasićen vizuelnim sadržajima i vizuelnim kao takvim i da smo mi kao pojedinci neposredno i neprestano izloženi njima. To se ne odnosi samo na sferu kulture i masovnih medija, pošto je

---

1 nzvijer@f.bg.ac.rs

2 Realizaciju ovog rada finansijski je podržalo Ministarstvo nauke, tehnološkog razvoja i inovacija Republike Srbije u sklopu finansiranja naučnoistraživačkog rada na Univerzitetu u Beogradu – Filozofskom fakultetu (broj ugovora 451-03-66/2024-03/200163).

izraženo korišćenje vizuelnih tehnika prisutno i u medicini i prirodnom naukama uopšte, zatim u sferi rada i obrazovanja, a ne bi trebalo zaboraviti ni sisteme sveobuhvatnijeg nadzora koji su takođe upućeni na vizuelno, pri čemu se i sam pristup informacijama u bazičnom smislu često oslanja na vizuelno. Zbog toga se savremeno društvo često kvalifikuje na specifične načine, a jedan od prideva koji se u tom smislu koristi jeste i okularocentričan (*ocularcentric*), koji se prevashodno odnosi na moderna zapadna društva u čijim kulturama dominira vizuelno (Jay, 1988; Jenks, 2002).

U okularocentričnim društvima u kojima su slike centralne, vizuelna predominacija imala je određene implikacije, a jedna od njih, koja je situirana prevashodno u akademsku sferu, jeste i takozvani vizuelni zaokret. Pre nego što se razmotri šta vizuelni zaokret podrazumeva, važno je naglasiti da situacija sve veće globalne povezanosti, u znatnoj meri determinisane sveprisutnim i sveprožimajućim digitalnim tehnologijama, otvara pitanje proširivanja analitičkih vidokruga. U tom smislu, pomenuti vizuelni zaokret, iako je suštinski povezan sa zapadnim društvima, mogao bi se situirati u širu, interkulturnu perspektivu. Premda je interkulturalnost i na pojavnom i na pojmovnom nivou kompleksan fenomen, mogu se ipak izdvojiti osnovne karakteristike ovog fenomena. Na jednom mestu (Hay, 1999), navode se tri aspekta interkulturnog kada je u pitanju perspektiva istorije umetnosti, premda se čini da se ti aspekti ne moraju nužno ograničiti na pomenutu disciplinu, već mogu biti relevantni i u znatno široj perspektivi. To su pre svega kontakti između kultura, specifičan kulturni međuprostor koji nastaje prilikom tih kontakata i konstitutivno hibridna priroda svake kulture.

Premda se vizuelni zaokret prevashodno vezuje za zapadnu akademsku sferu, kulturna dinamika oličena u neprestanim kulturnim kontaktima otvara pitanja kulturnih međuuticaja Zapada i Istoka. Mešanje vizuelnih sadržaja različitog kulturološkog porekla i njihovo kolanje globalnim digitalnim magistralama predstavljaju značajniju karakteristiku tekuće kulturne dinamike. U ovom kontekstu posebno važno može biti pitanje egzotizacije (Hay, 1999: 6), koje u vizuelnoj ravni dobija potpuno novi „kvalitet“, a sa čime je blisko povezana (ne samo) „antropološka težnja ka dešifrovanju [između ostalog i vizuelnih, prim. N. Z.] kodova Drugog“ (Hay, 1999: 8). Specifične (vizuelne) forme koje mogu nastati kao ishodišta takve kulturne dinamike mogu upućivati na pitanja njihove transformivnosti, rekontekstualizacije, deteritorijalizacije, sinkretičkog karaktera što istovremeno predstavlja i karakteristike kulturnog međuprostora konstituisanog kroz procese same kulturne dinamike.

Pomenuto dalje može upućivati na pitanja koegzistencije kulturnih elemenata iz različitih kultura, kako u specifičnom kontekstu određene



kulture, tako i u širem interkulturnom prostoru. Problematika kulturnog esencijalizma na taj način dolazi u analitički vidokrug, ujedno otvarajući i pitanje druge strane oličene u kulturnom relativizmu. Ova opšta i klasična pitanja mogu se na specifičan način aktuelizovati ako se pažnja usmeri na vizuelnu sferu, čije je sve raširenije teorijsko i empirijsko problematizovanje posredovano vizuelnim zaokretom.

## 2. Vizuelni zaokret

Prema pojedinim autorima, vizuelni zaokret se sagledava kao skup simptoma koji se mogu primetiti u zapadnim postkapitalističkim društvima koje karakteriše dominacija slike i vizuelnog komuniciranja u svakodnevnom životu (Purgar, 2009: VIII). Ova velika, često i teško pojmljiva rasprostranjenost vizuelnih sadržaja na širem društvenom planu odrazila se i na naučnu sferu. Jedna od posledica, posebno u društveno-humanističkim naukama, bila je izraženo teorijsko i empirijsko interesovanje za vizuelno. Proces pojačane akademske zainteresovanosti za vizuelno najčešće se nazivao vizuelnim zaokretom. Shodno tome, može se reći da se vizuelni zaokret ne odnosi samo na povećanu važnost vizuelnih fenomena u kulturi i društvu već da podrazumeva novu i drugačiju epistemološku svest o slikama i vizuelnom uopšte, posebno kada se koriste prilikom proučavanja društva i kulture (Bachmann-Medick, 2016: 245). Vizuelni zaokret, tako, podrazumeva preorijentaciju moderne misli oko vizuelnih paradigmi, za koje se smatra da u velikoj meri prevazilaze mogućnosti diskurzivnog ovladavanja (Mitchell, 1994: 9). Na ovaj način posredno se ukazuje na međuzavisnost društvenog konteksta i sfere nauke, jer je upravo vizuelno preobilje privuklo pažnju naučnika i samim tim uticalo na njihove teorijske i istraživačke prioritete. Kako je ovo usmeravanje naučne pažnje na vizuelno uzimalo maha, tako je i taj trend identifikovan kao vizuelni zaokret.

Dvojica autora koji pripadaju zapadnom akademskom diskursu smatraju se posebno zaslužnim za afirmaciju koncepta vizuelnog zaokreta. Reč je o američkom profesoru književnosti i istorije umetnosti Vilijamu Džonu Tomasu Mičelu (W. J. T. Mitchell) i o nemačkom istoričaru umetnosti i filozofu Gotfridu Bemu (Gottfried Boehm). O vizuelnom zaokretu Mičel govori u svojoj knjizi „Slikovna teorija“ (*Picture Theory*) nazivajući ga „slikovnim zaokretom“ (*the pictorial turn*), ali pritom ne objašnjava zašto koristi baš pomenuti termin. Slično tome i Gotfrid Bem koristi sebi svojstvenu terminologiju govoreći o „ikoničkom zaokretu“ (*die ikonische Wendung*), uz napomenu da u nemačkom jeziku reč *Bild* (slika) i *bildlich* (slikovni)



otvaraju veoma široko semantičko polje koje neologizam ikonički (*ikonisch*) još više naglašava i u okviru koga je slika istovremeno označena i kao objekat i kao proces, pa se samim tim termin ikonički u teorijsko-pojmovnoj perspektivi lakše može povezati sa idejom zaokreta (Boehm & Mitchell, 2009: 108).

Premda oba koncepta stavljaju naglasak na sliku kao takvu, važno je istaći da u pojmovnom smislu postoji razlika između slikovnog, to jest ikoničkog i vizuelnog. U našem jeziku, pod vizuelnim se podrazumeva ono što pripada čulu vida, što je vidljivo ili koje se kontroliše pomoću vida (Klajn, Šipka, 2010: 269), dok se za slikovno, kao i za ikoničko (grč. *eikon* slika, lat. *icon*), može reći da se odnose na sliku, odnosno da su na neki način povezani sa slikom u smislu nečeg predstavljenog, izraženog ili prisutnog u formi slike. Pored toga, u literaturi na engleskom jeziku postoje određene varijacije, kao što je, na primer, razlikovanje između vida i vizuelnosti (engl. *vision/visuality*), gde se pod prvim podrazumeva fizička operacija a pod drugim društvena činjenica, pri čemu oba pojma nisu u potpunosti opreci pošto je vid društven i istorijski, a vizuelnost uključuje telo i psihu (Foster, 1988: ix). Drugim rečima, dok se termin vid odnosi na fizičku sposobnost da se gleda, koncept vizuelnosti se odnosi na načine na koje se vid (pogled) oblikuje kroz društveni kontekst i interakciju (Sturken & Cartwright, 2017: 22), pri čemu razlika između njih nije konačna niti apsolutna.

Koliko god ova terminološka razućenost bila zanimljiva, pa možda čak i saznanjano podsticajna, ona se mora bar donekle ujednačiti, posebno zarad veće preciznosti, pa je zbog toga odlučeno da se koristi pojam vizuelno (jer obuhvata sve one elemente koji se mogu percipirati putem čula vida)<sup>3</sup> i da se ujedno sagledava kao krovni pojam u odnosu na prethodno pomenute pojmove.

Kada se, dakle, govori o vizuelnom zaokretu, misli se između ostalog i na usmeravanje istraživačke pažnje na vizuelne sadržaje i materijale, što je proces koji je posebno dobio na snazi i širini tokom poslednje dekade XX veka.<sup>4</sup> Međutim, pomenuti proces svakako je imao i svoju intelektualnu predistoriju. Konkretan teorijski začetak vizuelnog zaokreta, pa u izvesnom smislu i afirmaciju vizuelnog kao takvog, Mičel pronalazi kod Ludviga Vitgenštajna (Ludwig Wittgenstein), uočavajući određeni paradoks u razvoju njegove filozofske misli, koji se kretao od naglašavanja važnosti slike u ranim tekstovima do svojevrsne ikonofobije u kasnijim radovima

3 Treba svakako imati u vidu i opasku Gotfrida Bema da slika ne mora nužno biti vizuelna, što je, recimo, slučaj sa imaginacijom i imaginarnim slikama i predstavama.

4 Smatra se da je vizuelni zaokret pokazao znake dominacije u akademskoj sferi tokom devedesetih godina XX veka (Jay, 2002: 267).

(Mitchell, 1994: 12). Ono što bi bilo značajno pomenuti jeste to da u ranoj fazi Vitgenštajn sliku sagledava kao stanje stvari u logičkom prostoru, ona je, po njemu, model stvarnosti i činjenica (Wittgenstein, 1987: 35). Upravo taj uvid o slici kao modelu stvarnosti može imati širu, sociološku relevantnost, kao uostalom i njegova zapažanja o odslikavajućem odnosu koji pripada slici i čini je slikom, a sastoji se od koordinacijâ elemenata slike i stvari, pri čemu slika biva slika tek kad ima nešto zajedničko sa odslikanim (Wittgenstein, 1987: 37). Ovako ekspliciran stav dalje se prenosi na samu stvarnost koju slika odslikava, prikazujući mogućnost postojanja i nepostojanja stanja stvari i ukazujući na to da li se slika slaže sa stvarnošću (može, dakle, biti istinita ili lažna, što se otkriva u njenom poređenju sa stvarnošću), pri čemu se naglašava da nema *a priori* istinite slike (Wittgenstein, 1987: 39). Relacioni karakter slike koji Vitgenštajn naglašava može postaviti osnovu za teoretizaciju fenomena vizuelnog predstavljanja, pri čemu njegova razmatranja o slici takođe upućuju na veoma važan odnos slike (i uopšte vizuelnih predstava kao takvih) i društvene stvarnosti koja kod Vitgenštajna predstavlja referentni okvir (ne)istinitosti same slike.

Gotfrid Bem Vitgenštajnova filozofska promišljanja takođe uzima kao značajna za klijanje ideje o vizuelnom zaokretu. Međutim, za razliku od Mičela, Bem navodi kako su veoma značajna za utemeljenje „ikoničkog zaokreta“ bila Vitgenštajnova razmatranja o jeziku, a posebno njegov uticajni koncept jezičkih igara. Ova promišljanja, iz kasnijeg perioda Vitgenštajnovog rada, iako imaju izražen lingvistički karakter i samim tim su usredsređena na jezik, po Bemu, ističu važnost slikovnih mogućnosti jezika (Boehm, 2009: 5). Ovde se može primetiti da Bem vizuelno (slikovno, ikoničko) suštinski izvodi iz lingvističkog (iako je istorijski posmatrano vizuelno starije). Premda smatra da ikonički zaokret podrazumeva povratak slika koji se na raznim nivoima događa od XIX veka, Bem napominje da obrt „prema slici kao neizbježnoj figuri filozofijskog samoutemeljenja“ ima svoje osnove kako u antičkoj (Plotin), tako i u novovekovnoj filozofiji (Kant, Fihte, Šeling), pa sve do Ničea, Hajdegera i Gadamera (Boehm, 2009). Svi navedeni autori su u većoj ili manjoj meri utrli put konceptu vizuelnog zaokreta i uradili jednu vrstu idejne i misaone pripreme.

Oba teoretičara (Mičel i Bem) slažu se i oko toga da je još jedan filozof posebno važan za slikovni/ikonički zaokret. Reč je o Ričardu Rortiju i posebno o njegovom konceptu lingvističkog zaokreta, koji se neretko poima kao referentna tačka za koncept vizuelnog zaokreta. Osim što se iz jednog zaokreta izvodi drugi,<sup>5</sup> takođe se vizuelno izvodi iz lingvističkog.

5 Bem napominje da zaokret (*turn*) oscilira između onoga što je Kun (Thomas S. Kuhn) nazvao paradigmom i retoričkog stava koji podseća na prošlogodišnji modni trend (Boehm & Mitchell, 2009: 103–104). I zaista, postojanje određenog broja „za-

Gotfrid Bem tako smatra da je slika deprivilegovana u odnosu na jezik (*logos*) i on zapravo koristi tu, po njemu, privilegovanu poziciju jezika, između ostalog oličenu i u lingvističkom zaokretu, da bi govorio o „ikoničkom obrtu“ (Boehm, 2009: 4). Tako lingvistički zaokret postaje sredstvo afirmacije vizuelnog zaokreta, otkrivajući istovremeno nameru da se sam lingvistički zaokret u izvesnom smislu prevaziđe.<sup>6</sup> Konkretnije, Bem odbacuje gledište prema kom lingvističko predstavlja snažniji oblik označavanja od vizuelnog, smatrajući da reči nisu epistemološki važnije od slika, već da su slike integralni deo svih jezičkih operacija (Moxey, 2008: 137). Mičel zauzima malo zaoštreniji stav ističući da je vizuelni zaokret post-lingvističko i postsemiotičko ponovno otkrivanje slike kao složene interakcije između vizuelnosti, aparata, institucija, diskursa, tela i figuralnosti (Mitchell, 1994: 16). Na ovaj način Mičel želi jasno da se distancira od lingvističkog zaokreta,<sup>7</sup> jednog od velikih zaokreta u akademskoj sferi, pa i sferi kulture uopšte,<sup>8</sup> kao i da u izvesnom smislu skinje semiotički monopol koji je na vizuelnu sferu uspostavio poststrukturalizam.

Kao još jedan autor značajan za afirmaciju vizuelnog zaokreta pominje se i Ervin Panofski (Erwin Panofsky), odnosno, preciznije rečeno, ponovno oživljavanje interesovanja za rad ovog istoričara umetnosti sagledava se kao jedan od simptoma vizuelnog zaokreta (Mitchell, 1994: 16). Mičel smatra da je Panofski u svom širokom istorijskom pristupu i međudisciplinarnim naučnim „izletima“ značajan ne samo za pokretanje vizuelnog zaokreta već i za uspostavljanje koncepta vizuelne kulture uopšte. Za Mičela su kod Panofskog važni njegov pokušaj opšte kritike slikovnog predstavljanja, razmatranje vizuelnog iskustva i uvidi da perspektiva u

---

okreta“ u akademskoj sferi može sugerisati da se radi o pomodarstvu, sličnom modnim trendovima. Premda su trendovi prisutni u sferi nauke, kao i drugim društvenim sferama, treba ipak naglasiti da su različiti zaokreti u velikoj meri osvežili društveno-humanistička proučavanja kulture. Menjajući perspektive, uvodeći nove fokuse i otvarajući prethodno neispitana međudisciplinarna polja istraživanja uz proširivanje, ponovno procenjivanje, a ponekad i razbijanje etabliranih teorijskih i metodoloških kanona, zaokreti su pokazali sposobnost da formiraju nove konceptualne istraživačke perspektive i metodološki inovativne analitičke alatke pokazujući na taj način sopstveni epistemološki potencijal (šire o tome u Bachmann-Medick, 2016).

6 Bem ukazuje da ikonički zaokret nije zasnovan na fundamentalnoj suprotnosti sa lingvističkim, već da je okretanje ka slici posledica okretanja ka jeziku (Boehm & Mitchell, 2009: 105).

7 Istoričar umetnosti Kejt Moksi (Keith Moxey) napominje kako Mičel tvrdi da slike treba posmatrati nezavisno od jezika – kao da imaju prisustvo koje izmiče našoj lingvističkoj sposobnosti da opišemo ili interpretiramo – čak i ako su neraskidivo upletene sa njim (Moxey, 2008: 135).

8 Ponekad se lingvistički zaokret naziva „svemoćnim“ i „mega“ zaokretom, pa čak i „revolucionarnom promenom paradigme“ (Bachmann-Medick, 2016).

renesansnom slikarstvu nije odgovarala tada aktuelnom vizuelnom iskustvu, a posebno se ističe važnost koncepta ikonologije.

Intelektualna i idejna prethodnica uspostavljala je suštinsku ideju vizuelnog zaokreta koja se ogledala u tome da su slike u interpretativno-ontološkom smislu upućene same na sebe. To je dovelo i do promene, odnosno proširenja konceptualnog fokusa. Naime, Kejt Moksi smatra da se u okviru akademskih proučavanja vizuelnog, koja su često obuhvaćena sintagmom studija vizuelnog (*visual studies*), perspektiva proširila jer za razliku od prvobitnih pristupa slici, gde se slika sagledavala kao predstava (*representation*), odnosno vizuelni konstrukt koji odaje ideološku agendu svojih tvoraca i čiji je sadržaj podložan manipulaciji od strane primalaca, noviji pristupi naglašavaju prisustvo (*presence*) vizuelnog objekta i način na koji se povezuje sa gledaocem odstupajući od kulturnih agendi za koje je zamišljen (Moxey, 2008: 132–133). Slika, odnosno vizuelno, ne sagledava se više samo kao predstava nekoga ili nečega već i kao samo stanje, odnosno kao nešto što je prisutno po sebi u vremenu i prostoru, nezavisno od sopstvenih predodređenih i potencijalnih značenja. Naglasak je, dakle, na situiranosti, koja utiče na sam proces razumevanja. Moksi, međutim, ne sagledava oba pristupa kao alternativu jedan drugome, već ih podjednako uvažava kao snažne i kompleksne doprinose razumevanju vizuelnog (Moxey, 2008: 133). Posmatrano sa disciplinarnih pozicija, za prvi pristup se može reći da ima više sociološki karakter, dok je drugi po prirodi više filozofski. Na to posredno upućuje i sam Moksi navodeći da u prvom slučaju različiti identiteti tvoraca i primaoca određuju, oblikuju i utiču na interpretaciju slike koja služi kao komunikativni most između njih, a u drugom slučaju skreće pažnju na „sadašnjost iskustva“<sup>9</sup> koja podrazumeva specifičan susret subjekta (interpretatora) i (vizuelnog) objekta omogućavajući im da međusobno komuniciraju kako bi proizveli odgovor koji urušava razliku između njih (Moxey, 2008: 141).

Ideja o prisutnosti slike praktično vraća sliku njoj samoj, što je konceptualna srž kod većine teoretičara koji su se bavili vizuelnim zaokretom. Samim tim, ta ideja upućuje i na to da „ne-slikovne ili izvanslikovne fenomene treba interpretirati kroz sliku ne zato što je riječ o metodi superiornoj lingvističkom modelu tumačenja po sebi, nego zato što je zaokret prema medijskoj dominaciji slikâ promijenio način kako vidimo svijet i kako smo viđeni u svijetu“ (Purgar, 2009: XIV). Pitanje je, međutim, da li se o

9 Ova sintagma (*contemporaneity of experience*) neposredno je povezana sa idejom prisutnosti slike i podrazumeva sposobnost slika da „razbiju“ vreme, odnosno činjenicu da se sa slikom susrećemo u sadašnjosti bez obzira na period u kome je nastala. Prisutnost slika ukazuje na njihovu sposobnost da prevaziđu značenja koja im pripisuju generacije (Moxey, 2008: 135).

slikama može govoriti samo pomoću i preko slika. Mičel i Bem su i sami prevashodno *pisali* o slikama. Svako razmatranje vizuelnih sadržaja podrazumeva određenu naraciju, tekstualnu ili verbalnu. Kako se iz Bemove perspektive može primetiti, slike ne zamenjuju tekstove, pri čemu one same zavise od (jezičke) interpretacije (Bachmann-Medick, 2016: 260). Shodno tome, može se reći da sagledavanje odnosa između slike i teksta u smislu dominantnije perspektive sadrži imanentnu kontradiktornost. Baš zbog toga, taj odnos bi trebalo na neki način prevazići, da li njegovim sagledavanjem kao perifernog i nebitnog (što je i sam Mičel primetio) ili pak uklapanjem oba pola tog odnosa u složeniju celinu. Zbog toga se čini da ne bi trebalo zauzimati poziciju prevlasti (bilo jezičkog, bilo slikovnog), već odnosu pristupiti kroz sintezu slikovnog i tekstualnog.

Pored navedenog, vizuelni zaokret prevazišao je puku analizu slika i vizuelnih sadržaja i njihovo poimanje kao objekata i predstava, obuhvatajući umesto toga ceo spektar vizuelnog opažanja, vizuelne prakse i načine percepcije poput pažnje, pamćenja, gledanja, posmatranja, pa čak i kulture pogleda (Bachmann-Medick, 2016: 245). Slično tome i Gotfrid Bem napominje da ikonički zaokret obuhvata i vizuelno opažanje, odnosno gledanje, što dalje upućuje na filozofsku perspektivu u okviru koje se oku priznaje samostalnost i prostor produktivnog oblikovanja (Boehm, 2009: 7). U Bemovim filozofskim razmatranjima na tragu Merlo-Pontija (Maurice Merleau-Ponty) teži se da se prevaziđe „novovjekovni, kartezijsko-centralnoperspektivni pojam slike“ jer „Od konstrukcije perspektive govori se o racionalizaciji gledanja, koja je neprikriveno došla na vidjelo u geometriziranju procesa opažanja“ (Boehm, 2009: 8). „Kartezijski pesrpektivizam“ se, inače, smatra dominantnim vizuelnim modelom epohe moderne u zapadnoj kulturi, koji je izrastao iz spoja renesansnog pojma perspektive u vizuelnim umetnostima i kartezijske (Dekartove) ideje subjektivne racionalnosti u filozofiji (Jay, 1988: 4–5).

Bemova težnja da se kartezijska perspektiva prevaziđe može upućivati na određeni stepen relativizacije. Suštinski, ako bi se Bemovo razmišljanje malo konkretizovalo, to bi podrazumevalo činjenicu da posmatranje nije samo pasivno, već da podrazumeva i interiorizaciju posmatranog u vidu specifičnog doživljaja. Kroz opažanje mi istovremeno doživljavamo opaženo, što može uticati na naše racionalno poimanje, i tu bi se moglo uočiti odvajanje od racionalnosti (i objektivnosti) kartezijskog, na kome Bem insistira. Zbog toga Bem i upozorava da je slika daleko od toga da je nevinna ili neposredna koliko i oko, pa je samim tim višestruko povezana sa kontekstima misli, pola, kulture, ideologije i govora, što naravno ne znači da bi se ikada mogla jednostavno izvesti iz ovih konteksta (Boehm & Mitchell, 2009: 107). Navedeno otvara najmanje dva problema, od

kojih se jedan odnosi na „nevinost“ pogleda u smislu tehničkog i kulturnog posredovanja vizuelnog iskustva, a drugi na univerzalne komunikativne mogućnosti vizuelnih sadržaja. Ovi problemi postaju posebno aktuelni u interkulturnoj perspektivi.

### 3. Implikacije vizuelnog zaokreta u interkulturnoj perspektivi

Stoga se može postaviti pitanje koje bi bile implikacije vizuelnog zaokreta kada se on provuče kroz prizmu interkulturalnosti? U najopštijem smislu, čini se da se implikacije mogu sagledati na dva različita nivoa, na ontološkom i konceptualnom, pri čemu se mora naglasiti da je ova podela krajnje uslovna. Ontološki nivo bi se u ovom kontekstu odnosio na određene, opet uslovno rečeno bazične tačke koje izniču na preseku vizuelnog i interkulturnog, dok bi konceptualni nivo podrazumevao idejne i teorijske konstrukte koji bi služili za opisivanje, objašnjenje ili operacionalizaciju konkretnih implikacija pojedinih vizuelnih praksi u interkulturnoj ravni.

Ontološki nivo mogao bi se, u tom smislu, povezati sa samim procesom vizuelnog opažanja, čime se upućuje na kulturnu uslovljenost vizuelnog iskustva u najširem smislu. Tu se pre svega misli na pretpostavku da samo posmatranje, odnosno gledanje nije „neutralno“. U fiziološkom smislu, gledanje podrazumeva proces primanja draži iz spoljne sredine posredstvom čula vida, nakon čega nervni impulsi putuju do mozga gde se formira vizuelni doživljaj. Premda veoma uprošćen, opisani proces ukazuje na bazični karakter vizuelnog opažanja. Međutim, kako Rudolf Arnhajm (R. Arnheim) napominje, neophodno je praviti razliku između informacija koje čovek prima posredstvom očiju i obrade kojoj se takve informacije podvrgavaju, što upućuje na to „da se mentalni lik spoljnog sveta značajno razlikuje od projekcije na mrežnjači“ (Arnhajm, 1985: 20–21). Ono što se gleda nije, dakle, u potpunosti identično onome što se vidi. Vizuelno opažanje, prema Arnhajmu, nije pasivno beleženje materijala draži, već aktivna delatnost uma (Arnhajm, 1985: 37). Samim tim, ono što se gleda prolazi kroz proces interpretacije u mozgu pri čemu iskustvo, interiorizovane vrednosti i norme, obrasci ponašanja, stečeno znanje, iskustvo i sećanja imaju veoma važnu ulogu. Svi pomenuti elementi (i ne samo oni) mogu imati uticaja na stvaranje značenja onoga što se gleda. Džon Berdžer (John Berger) tako napominje da na naše viđenje stvari utiče ono što znamo ili u šta verujemo (Berdžer, 2019: 8), a upravo su i znanje i verovanje društveno i kulturno determinisani.



Moglo bi se stoga govoriti i o takozvanim pravilima vidljivosti (Majetschak, 2009). Iako je pomenuta sintagma izvorno povezana sa problematikom interpretacije vizuelnih sadržaja, ona posredno upućuje i na društvena i kulturna pravila koja mogu imati uticaja na proces vizuelnog opažanja. Može se, tako, reći da kultura utiče na način vizuelnog opažanja, odnosno, preciznije, na način doživljaja opaženog i na njegovu interpretaciju. Na taj način, ljudski doživljaj viđenog sveta kulturno je oblikovan i društveno konstituisan i posredovan (Ball & Smith, 1992: 55). Ka tome u širem smislu referira i Gotfrid Bem smatrajući da posmatranje nadilazi pasivnost kroz interiorizaciju posmatranog u vidu specifičnog doživljaja, pri čemu je sam doživljaj u velikoj meri posredovan našim društvenim i kulturnim iskustvom. Upravo zbog toga se kaže da je gledanje „relaciona i društvena praksa“, prevashodno zbog toga što ne obuhvata samo ono što se neposredno posmatra već se u taj proces uključuju i drugi, ne samo vizuelni sadržaji koji su povezani sa objektom posmatranja, sa telom, institucijama, objektima, tehnologijom i opremom, kao i tehnike kojima se gleda (Sturken & Cartwright, 2017: 51–52).<sup>10</sup>

Čini se da nije preterano reći da gledanje u znatnoj meri prevazilazi fiziološku aktivnost na kojoj se bazira, pri čemu je transcendentiranje fiziologije uslovljeno upravo kulturom i društvom. Često se zbog toga kaže da pogled nije nevin (Jay, 2002; Boehm & Mitchell, 2009), već da je pre pod znatnim uticajem kulture i društva. Što je kompleksniji značenjski sistem koji se posmatra, to je i uticaj kulture i društva izraženiji. To, na primer, može biti vrlo indikativno u slučaju masovnih medija i sadržaja koje oni prenose. Poznata je, u tom pogledu, tvrdnja Džona Fiske (John Fiske) da određeni televizijski program zbog svoje polisemičnosti može biti različito protumačen i shvaćen u različitim društvenim kontekstima što je, po njemu, bio slučaj sa starijom američkom TV serijom *Dalás*, koja je bila na različite načine interpretirana u različitim delovima sveta, u SAD, severnoj Africi i Australiji (Fiske, 1987).

Različite kulture i različita društva mogu različito uticati na viđenje istih stvari. Ova kulturna relativnost pogleda posebno dolazi do izražaja u interkulturnoj perspektivi. Interkulturni pogled bi tako podrazumevao postojanje „kulturnih sočiva“ prilikom gledanja, odnosno uvažavanje činjenice da različitost kultura utiče na sam proces vizuelnog opažanja. Kada se vizuelno situira u interkulturnu perspektivu, ključno pitanje se odnosi na kulturnu uslovljenost vizuelnog iskustva u najširem smislu (Jay,

---

10 Slično tome, i Džon Berdžer navodi da nikad ne gledamo samo jednu stvar, već da uvek gledamo odnos između stvari i nas samih, pri čemu je naše čulo vida neprestano aktivno i drži stvari u krugu oko sebe konstituišući na taj način ono što je za nas prisutno (Berdžer, 2019: 9).

2002: 268). Zbog toga pojedini autori govore o takozvanim skopičkim režimima (*scopic regimes*), koji podrazumevaju upravo uticaj kulture na ono što se posmatra i na sam proces posmatranja, odnosno složeni međuticaj kulturno posredovanih vizuelnih teorija i vizuelnih praksi koje dominiraju u određenoj istorijskoj epohi (Jay, 1988: 4). Prema istoričaru Martinu Džeju (Martin Jay), za modernu eru na Zapadu karakterističan skopički režim bio je kartezijanski perspektivizam koji je, kako je ranije navedeno, bio uslovljen dvema velikim kulturnim tradicijama. Kartezijanski perspektivizam postao je vladajući vizuelni model zato što je uspeo da najbolje izrazi prirodno iskustvo vida, dok je istovremeno bio u saglasju sa naučnim pogledom na svet kao matematički pravilnim prostorno-vremenskim poretom ispunjenim „prirodnim objektima koji su mogli da se posmatraju samo spolja od strane bestrasnog oka neutralnog istraživača“ (Jay, 1988: 9).

Skopički režim, koji zapravo predstavlja hegemoni vizuelni model, trebalo bi da ukaže na to da vizuelno opažanje nadilazi „prirodne“ fiziološke procese. Sam način gledanja prolazi kroz različite objektivne oivičene religijskim, ideološkim, nacionalnim, tehnološkim, porodičnim i drugim društveno i kulturno nametnutim okvirima koji posreduju u opažanju sveta. Samim tim, može se reći da skopički režimi modifikuju vid, kao što metodologija modifikuje teoriju (Jenks, 2002: 25). Iz perspektive skopičkih režima, pogled ljudskog oka uvek je filtriran kroz diskurzivne ekrane (Jay, 2002: 273). Društveni i kulturni posrednici vizuelnog opažanja, na koje skreće pažnju koncept skopičkih režima, posebno su aktuelni u interkulturalnoj perspektivi. To dalje pokreće važno pitanje koje se odnosi na to da li su i u kojoj meri danas skopički režimi slični u različitim kulturama? Takođe, legitimno je zapitati se da li su ti režimi dovoljno široki da mogu prevladati razlike među različitim kulturama? Gotovo je neupitno da „kulturni pogled na svet“ određen skopičkim režimima (Jenks, 2002: 29) može igrati veliku ulogu prilikom interkulturalnih kontakata, a fleksibilnost ovih režima ključna je ne samo kod mešanja kulturološki različitih vizuelnih sadržaja već još više kod njihove percepcije i tumačenja.

Kada je u pitanju interkulturalna perspektiva, kod određenog broja autora vladalo je uverenje da su slike u izvesnom smislu univerzalnije, odnosno da imaju prednost nad jezikom i rečima, prevashodno zbog svoje sposobnosti da relativno lako prevaziđu specifične kulturne kontekste i da prikažu ono što naizgled nije lako reći ili samo opisati rečima (Jay, 2002: 269). Eventualna lakoća prevazilaženja različitih kulturnih i društvenih konteksta, osim što može pokazivati izvesnu snagu vizuelnog (i slika uopšte), pokazuje se i kao posebno važna upravo u interkulturalnoj perspektivi. Određeni vizuelni sadržaj na taj način može prevazilaziti ponekad veoma



krute jezičke barijere, i samim tim različite prevodilačke posrednike, omogućujući neposredan pristup (percepciju) sopstvenim vizuelnim formama. Drugim rečima, ikonička dimenzija se može širiti transkulturalno (Bachmann-Medick, 2016: 256). Upravo zbog toga se čini da veliki deo moći slika, prema pojedinim autorima, potiče upravo od njihove sposobnosti da se odupru da budu u potpunosti podvrgnute protokolima specifičnih kultura (Jay, 2002: 275).

Međutim, upravo su autori koji su bili zaslužni za promovisanje vizuelnog zaokreta doveli u pitanje tvrdnju da se slike mogu shvatiti kao „prirodni ili analogni znaci sa univerzalnim kapacitetima za komunikaciju“ (Jay, 2002: 269). Jedan od njih, Mičel, smatrao je da celokupan raspon slika ostaje unutar područja konvencija (Mitchell, 2009: 93), striktno odbijajući da ih poima u kategorijama „prirode“ i „prirodnog“. On, ipak, nije smatrao da je priroda oprečna konvencijama, već je i nju samu poimao kao „oblik određene posebne vrste konvencije“ (*Isto*). Sagledavanje slike i vizuelnog kao „prirodnog“ ili univerzalnog suštinski, dakle, predstavlja samo još jedan oblik društvene konvencije. Mičel dodatno produbljuje svoje uverenje navodeći da je predstava o slici kao „prirodnom znaku“ fetiš zapadne kulture (Mitchell, 2009: 99). Slika, dakle, ima privilegovano mesto u zapadnoj kulturi, a njeno fetišiziranje kroz naturalizaciju u velikoj meri skriva konvencionalni karakter čitavog procesa. Ovakva pozicija je u suprotnosti sa prethodno pomenutim uverenjem o transcendentnim karakteristikama vizuelnog kada su u pitanju različiti kulturni i društveni konteksti. Mičel i njegovi istomišljenici su to pozivanje na prirodni, univerzalni ili transcendentni status slika kvalifikovali kao naivno, upravo zbog kulturnog, ali i tehničkog posredovanja vizuelnog iskustva (Jay, 2002: 269).

Ovakav vizuelno kulturni relativizam otvara pitanje ograničenosti vizuelnog iskustva protokolima određene kulture, ali i mogućnosti prevaziženja njenih granica u tom smislu. Rečju, koliko smo mi, kao pripadnici, određenog, u ovom slučaju zapadnjačkog kulturnog obrasca u stanju da na adekvatan način percipiramo vizuelne sadržaje iz istočnjačkih kultura? I obrnuto. Čini se da ova pitanja dobijaju posebnu težinu u današnjem hiper-povezanom globalno-digitalnom svetu, kada su vizuelni sadržaji različitog kulturološkog porekla sveprisutni i svedostupni.<sup>11</sup> Iz tako specifičnog globalnog konteksta, kroz kulturno-relativističku prizmu prelamalo bi se kako koncipiranje vizuelnih predstava, tako i njihova interpretacija. Obe ravni mogu se povezati sa konceptom vizuelne gramatike.

---

11 U takvom svetu vizuelni sadržaji sve slobodnije kolaju proizvedeći se i konzumirajući u veoma širokom obimu i bržim tempom nego ikada ranije, a posredujuća tehnologija delokalizuje ih iz njihovog izvornog kulturnog miljea čineći tako da sama geografija igra sve manju ulogu (Gruber & Haugbolle, 2013: X).

Koncept vizuelne gramatike gradi se kroz analogiju sa jezičkom gramatikom, što znači da oba oblika suštinski počivaju na određenim pravilima upotrebe i povezivanja u prvom slučaju vizuelnih elemenata, a u drugom reči i rečeničnih elemenata. Stoga bi se moglo reći da kao što jezička gramatika opisuje kako se reči kombinuju u rečenicama i tekstovima, tako i vizuelna gramatika opisuje kako se prikazani elementi – ljudi, mesta i stvari – kombinuju u vizuelne predstave veće ili manje složenosti (Kress & van Leeuwen, 2006: 1). Kombinovanje se vrši prema izvesnim pravilima i načelima koja se koriste kako za stvaranje značenja prilikom konstrukcije vizuelnih sadržaja, tako i za njihovu interpretaciju. S jedne strane, vizuelna gramatika je opšta, jer traga za principima koji se mogu primeniti na različite vizuelne sadržaje, od ulja na platnu, preko fotografija u časopisima, stripova, pa sve do naučnih dijagrama, dok je s druge strane ona takođe kulturno i istorijski specifična (Kress & van Leeuwen, 2006: 3–4). Vizuelna gramatika, dakle, nije univerzalna. Kod vizuelnih kompozicija, na primer, postoje opšti principi, kao što su dimenzije prostorne organizacije, koji su iste za sve kulture (levo i desno, gore i dole, centar i margina), ali se razlikuju načini na koje se ove dimenzije koriste u različitim društvima i kulturama, pa se samim tim razlikuju i značenja i vrednosti koje im se pridaju (Kress & van Leeuwen, 2006: 4). Na ovaj način ukazuje se na to da stvaranje vizuelnih sadržaja počiva na određenim pravilima i smernicama koji imaju društvenu i kulturnu zaleđinu, kao i da na istim tim pravilima i smernicama počiva i njihova interpretacija.

Društveno-kulturna determinisanost kodiranja i dekodiranja vizuelnih sadržaja, koja počiva na određenim vizuelno-gramatičkim pravilima, posebno dolazi do izražaja u interkulturnoj perspektivi. Tako se, na primer, mogu uočiti znatne razlike u vizuelnom strukturiranju kod zapadnjačke i istočnjačke religijske umetnosti (konkretno na primerima vizantijskih ikona i budističkih slika), ili pak razlike u određenim dizajnerskim rešenjima na relaciji Zapad–Istok gde je, za razliku od prvih, kod drugih značajnu ulogu imala centralna kompozicija, što je između ostalog pripisano i konfučijanskom naglasku na hijerarhiji, harmoniji i kontinuitetu (Kress & van Leeuwen, 2006: 194–195).

Sledeća konceptualna implikacija vizuelnog zaokreta u interkulturnoj perspektivi komplementarna je sa prethodnom i odnosi se na vizuelno prevođenje. Ovaj koncept se javlja ranih devedesetih godina XX veka prevashodno u okvirima umetničke prakse usled potrebe za razumevanjem, tumačenjem i širenjem savremene umetnosti (Di Paola, 2019: 2). U sličnoj vremenskoj tački dolazi i do širenja onoga što će malo kasnije biti okarakterisano kao vizuelni zaokret, što je zajedno sa globalizacijom umetničkog tržišta i internacionalizacijom same umetnosti vodilo neposredno ka

konceptu vizuelnog prevođenja. Vizuelno prevođenje teži da tumači savremene umetničke fenomene oko konceptualnih osa kao što su identitet, društvo, teritorija i politika, dok sam čin tumačenja proizilazi iz potrebe da se umetničko delo dekodira u odnosu na istorijski i geografski kontekst u kome je nastalo, i u odnosu na kontekst u kome se odvija njegova recepcija (Di Paola, 2019: 4). Na ovaj način, vizuelno prevođenje počiva na dve osnove od kojih jednu čini konstanta u vidu četiri pomenute konceptualne ose koje imaju opšti karakter, dok je druga varijabilna jer podrazumeva znatne varijacije u istorijskim i geografskim kontekstima kako stvaranja, tako možda još više i tumačenja umetnosti. Prethodno objašnjenje kako specifični kulturni i društveni okviri mogu uticati na vizuelno opažanje svakako se može odnositi i na umetnost i njenu recepciju. Posebnu važnost koncept vizuelnog prevođenja može imati u postkolonijalnom kontekstu, pri čemu sama postkolonijalna teorija može biti značajan sastojak ovog koncepta (Moraru, 2019).

Pored ovih, uslovno rečeno, deskriptivno-normativističkih koncepta, pomenuće se i dva, takođe međusobno komplementarna, ali znatno više kritičkog karaktera. Jedan od njih jeste i vizuelni imperijalizam, koji u najširem smislu predstavlja oblik simboličke kolonizacije kroz upotrebu selektivnih slika koje deluju kao predstava dominantne ideologije ili pak kao same istine (Kuehnast, 1992: 184). Kao takav, vizuelni imperijalizam podrazumeva širenje i nametanje različitih vizuelnih obrazaca najčešće iz centara globalne kulturne industrije koja se nalazi u samom središtu svetskog kapitalističkog sistema. Dominantni vizuelni obrasci mogu imati i sasvim konkretne forme, pa se tako vizuelnim imperijalizmom može učvršćivati i dalje reprodukovati kulturna hijerarhija u kojoj se odnosi između kultura mogu predstavljati kroz rasne ili rodne stereotipe, odnosno preko binarne opozicije između prirodne, normalne i poželjne dominantne kulture i neprirodnih, abnormalnih i nepoželjnih podređenih (ili pak marginalnih) kultura (Kuehnast, 1992: 185).

Suštinsko ovaploćenje pomenutih stereotipa i binarnih opozicija, između ostalog, jeste i vizuelna predstava Drugog. Jedan od primera u tom kontekstu može biti slučaj Islama, gde bi se vizuelni imperijalizam odnosio na skup slika i drugih vizuelnih sadržaja koji održavaju i odražavaju mitove u bartovskom smislu o islamskoj rasi, geografiji i kulturi (Fotouhi & Zeiny, 2018: 10). Preovlađujuća slika islama na ovaj način može imati globalan „tok“ reprodukujući tako stare ili pak konstruišući nove imperijalne stereotipe. Posredno nametanje takvih najčešće uprošćenih vizuelnih predstava kroz njihovo globalno cirkulisanje u velikoj meri određuje percepciju i sam doživljaj islamske kulture, postavljajući tako sasvim solidne

osnove za razvoj predrasuda kod nedovoljno upućene i nedovoljno kritički nastrojene publike.<sup>12</sup>

Vizuelni imperijalizam se, naravno, ne odnosi samo na islamsku kulturu već na sve one kulturne tipove koji postoje naporedo sa zapadnim, a nad kojim upravo Zapad kroz klišeiziranu vizuelizaciju nastoji ne samo fizički već simbolički dominirati. U tom kontekstu, sa konceptom vizuelnog imperijalizma može se povezati idejno blizak koncept vizuelnih režima kolonizacije. Kroz ove režime stvaraju se estetizovane vizuelne predstave kolonizovanih naroda koji su u njima u velikoj meri „očišćeni“ od svojih autohtonih karakteristika i najvećim delom saobraženi prema vizuelnim modelima samih kolonizatora. Na ovaj način se mogu izdvojiti tri glavne komponente vizuelnih režima kolonizacije: kalibracija (engl. *calibration*), obliteracija (engl. *obliteration*) i estetizacija (Smith, 2002: 483). Kalibracija, preko analogije sa tehničkim podešavanjem uređaja, a kroz prakse mapiranja, merenja i nadzora, upućuje upravo na podešavanje vizuelnog prikaza kolonizovanih naroda prema, kako autor kaže, evropskom stilu, kao centralnoj referentnoj tački. Komplementarno sa tim, obliteracija podrazumeva brisanje habitusa, slika, gledišta, ceremonijalnih aktivnosti pa čak i fizičkog postojanja autohtonih naroda, što se neposredno odražava na vizuelnu ravan tako što se ti narodi asimiluju prema zapadnim (vizuelnim) okvirima i predstavljaju kao „plemeniti divljaci“ ili pak kao egzotični Drugi, čime se u konačnici stvarna drugost zaklanja od pogleda (Smith, 2002: 483). Sve se to na kraju estetski uobličava kroz vizuelno predstavljanje u slikarstvu, skulpturi, grafici, fotografiji, a kasnije i filmu, pri čemu su te vizuelne predstave, kroz triangulaciju pomenutih komponenata, pod vlašću vizuelnih režima kolonizacije.

Poslednja konceptualna implikacija vizuelnog zaokreta u interkulturalnoj perspektivi koja će se pomenuti odnosi se na sam akademski diskurs i podrazumeva veoma raširene akademske prakse razmatranja vizuelnih osobnosti kultura Istoka. U poslednjih dvadesetak godina može se govoriti o svojevrsnoj proliferaciji autorskih monografija i zbornika radova o vizuelnoj kulturi i različitim vizuelnim aspektima Srednjeg i Bliskog istoka, kao i o vizuelnoj kulturi Kine i Japana. U takvim studijama jasno

---

12 Poseban značaj u tom procesu imaju svakako SAD, kao jedan od najvećih svetskih „vizuelnih imperijalista“ (Kuehnast, 1992: 184), čija kulturna industrija predstavlja jednu od najmoćnijih sila u oblikovanju same globalne kulture. U ovom kontekstu vizuelna ravan se može posmatrati kao nosilac kulture kroz svet, pa bi se u tom smislu moglo postaviti pitanje u kojoj meri vizuelni sadržaji koji su generisani od strane društava koja su geopolitički, ekonomski i tehnološki moćna, suštinski utiču na vizuelne elemente drugih, manje moćnih društava i kultura? Ne samo kroz nametanje hegemonih vizuelnih obrazaca već i kroz neposredan uticaj na određene, uslovno rečeno, izvorne vizuelne forme.

se naglašava kako je upravo vizuelni zaokret podstakao interesovanje za vizuelne aspekte neevropskih kultura kao što je, na primer, bliskoistočna (Gruber & Haugbolle, 2013: XII-XIII). Slično je i u slučaju studije o razvoju i promenama vizuelnih izraza u savremenoj Kini u kojoj se, kroz analizu različitih umetničkih praksi sa posebnim naglaskom na važnost socijalističke vizuelne kulture, takođe ističe eksplikativni značaj vizuelnog zaokreta i autora koji su ga promovisali (Tang, 2015).<sup>13</sup> Kada su u pitanju razmatranja vizuelnih osobenosti kultura Istoka, ne moraju u fokusu biti samo opšte perspektive već se mogu sagledavati i pojedini krajnje specifični kulturološki segmenti. Kao primer može se navesti studija o vizuelnim aspektima daoističke religijske umetnosti (slikama, crtežima, ilustracijama, dijagramima, mapama, talismanima i magijskim spisima) i načinima na koje su preko njih ovaploćene pojedine ključne karakteristike ove religije i konstruisani vizuelni oblici koji su bili centralne osobenosti daoističkog simbolizma (Huang, 2012). Premda ne pominje eksplicitno vizuelni zaokret, autorka posebno apostrofira važnost Mičelove slikovne teorije i njihovog koncepta „slike-teksta“ (engl. *imagetext*) za objašnjavanje i razumevanje vizuelnih osobenosti daoizma.<sup>14</sup>

Naglašavanje kulturoloških specifičnosti u vizuelnoj sferi ne mora se odnositi samo na „ozbiljne“ forme, kao što su religija ili ono što se smatra visokim umetnostima, već to mogu biti i vizuelni sadržaji koji pripadaju popularnoj kulturi. Jedan takav specifičan kulturološki segment koji je globalno rasprostranjen u okvirima popularne kulture mogu biti i mange, japanski stripovi i grafičke novele, kao i njihov specifičan vizuelni izraz poznat kao anime, koji je još prisutan i u animiranim filmovima i video-igrama. Mange predstavljaju kulturološki hibrid pošto potiču iz kontakta Japana sa modernim Zapadom, i kao takve inspirisane su zapadnim stilovima vizuelne kulture, dok se istovremeno oslanjaju na japansku tradiciju karikature i likovne umetnosti (Macwilliams, 2008: 6).<sup>15</sup> Hibridni karakter mangi u potpunosti ih usidrava u tačku preseka vizuelnog i interkulturnog. Pritom, značaj vizuelne ravni u njihovom slučaju veoma je važan, jer slika je ključna, odnosno tok slika kao takav, što znači da nepoznavanje japanskog jezika, bilo da je u pitanju čitanje oblačića u stripu ili slušanje dijaloga u animiranim filmovima, ne predstavlja prepreku da se shvati suština upravo kroz niz slika preko kojih priča napreduje (Macwilliams,

---

13 Interesantno je da se autor u uvodnom delu rada, u kome daje opšte konture teorijskog okvira, u znatnoj meri oslanja na studiju o američkoj vizuelnoj kulturi koju su napisali britanski autori.

14 Pored Mičela, autorka se oslanja i na druge zapadne teoretičare kao što Kliford Gerc, Pjer Burdije i Mišel Fuko, da pomenemo samo neke.

15 Manga i anime predstavljaju veoma značajan deo globalne kulturne industrije, pri čemu posebno veliku popularnost uživaju u SAD (Macwilliams, 2008: 13–15).

2008: 7). Ovo bi možda mogao biti argument u prilog prethodno razmatranoj tvrdnji o transcendentnom karakteru vizuelnih sadržaja koji su u mogućnosti da se izdignu iznad specifičnih kulturnih konteksta u kojima su nastali.

Približavanje vizuelne raznolikosti neke, a u ovim slučajevima, bliskoistočne, kineske ili japanske kulture može ukazivati na nekoliko stvari. Vizuelna ravan može tako predstavljati jednu vrstu lakmus papira za sagledavanje međuuticaja i prožimanja formi, sadržaja i elemenata koji potiču iz kulturološki različitih miljea. Upravo je hibridni karakter vizuelnih artefakata ogledalo različitih interkulturnih kontakata. S druge strane, uvidi u vizuelnu diferenciranost drugih kultura sasvim sigurno mogu pomoći u razbijanju različitih predrasuda i oprirodnjenih narativa interiorizovanih posredstvom orijentalističkog diskursa, ali takođe ukazuju i na potrebu za lokalizacijom, odnosno za sagledavanjem vizuelnih osobenosti neke kulture iz perspektive nje same.<sup>16</sup> U ovom segmentu decentriranje, u smislu odvajanja od evro/etnocentričnosti postavlja se kao nužan preduslov. Može se takođe dodati i to da je zahvaljujući vizuelnom zaokretu pažnja sve više usmeravana na pluralizam vizuelnih kultura izvan Evrope, posebno na vizuelne perspektive kao elemente u procesima društvenih promena (Bachmann-Medick, 2016: 266).

#### 4. Zaključak

Osnovni zadatak rada bio je da pokaže koliko je vizuelni zaokret, kao jedan od recentnih pokušaja promene, ili bar uzdrmanja, dominantnih epistemoloških paradigmi uticao na sagledavanje drugih, neevropskih kultura. Polazeći od toga da je sam vizuelni zaokret nastao u zapadnoj akademskoj sferi i da je kao takav kroz teorijske i metodološke meandre težio da afirmiše sliku i vizuelno ne samo kao legitiman predmet proučavanja u društveno-humanističkim naukama već i kao izvor saznanja po sebi, želelo se videti kakve su njegove implikacije kada se prelomi kroz interkulturnu prizmu i iskoristi za sagledavanje kultura Istoka.

U tom smislu, u radu se pored opšteg teorijskog osvrta na sam vizuelni zaokret, njegov istorijat i određene konsekvence koje je proizveo, posebna pažnja obratila i na implikacije koje su proizilazile iz njegovog

---

16 Tako se u zborniku o vizuelnoj kulturi Bliskog istoka navodi da je za bolje razumevanje vizuelne produkcije i recepcije nezapadnih kultura neophodno proučavanje vizuelnih sadržaja u lokalizovanim kontekstima, a ne kroz totalizujuće ili univerzalizujuće diskurse (Gruber & Haugbolle, 2013: XXIII). Međutim, upravo se u tom zborniku, ali i u drugim koji su uzeti u razmatranje, koriste zapadnjački totalizujući i univerzalizujući diskursi.

situiranja u interkulturnu perspektivu. Ukazivanje na društvenu, a u ovom kontekstu posebno kulturološku determinisanost vizuelnog opažanja jedna je od tih konsekvenci. Druga podjednako važna implikacija koja je razmotrena odnosila se na (ne)mogućnost slika i drugih vizuelnih sadržaja da prevazilaze različite kulturološke miljee, što je dalje otvorilo pitanje i univerzalnog karaktera vizuelnog i njegovog smeštanja između binarnih opozicija prirode i konvencije.

Implikacije vizuelnog zaokreta u interkulturnoj perspektivi sagledane su i kroz različite koncepte. Pretpostavka je da je upravo vizuelni zaokret inicirao stvaranje novih konceptualnih formi kako bi se razumeli i objasnili globalni kulturološki tokovi i procesi koji su natopljeni vizuelnim sadržajima. Bez želje i mogućnosti da se dâ iscrpna lista takvih koncepata, pomenuto je samo nekoliko, par deskriptivnih i par kritičkih, prevashodno u ilustrativne svrhe. Sličan motiv je prevladao i kod navođenja studija koje su se bavile vizuelnim osobenostima kultura Istoka, pošto nije bio cilj pomenuti sve takve studije, već samo kroz pojedine primere ilustrirati kako je vizuelni zaokret uticao i na produkciju akademske literature usmeravajući je u specifičnom pravcu shodno svojim epistemološkim pretpostavkama.

Ono što se, na kraju, može postaviti kao pitanje, jeste koliko su studije iz zapadne akademske sfere koje se bave vizuelnim osobenostima kultura Istoka uspele u tome da te kulture decentrirano posmatraju? Da li korišćenje zapadne vizuelne perspektive i zapadnih konceptualnih kategorija prilikom sagledavanja kultura Istoka može pomoći u dubljem razumevanju i širem sagledavanju tih istih kultura?

## Literatura

- Arnhajm, R. (1985). *Vizuelno mišljenje*. Beograd: Fond za izdavačku delatnost Univerziteta umetnosti u Beogradu.
- Bachmann-Medick, D. (2016). *Cultural Turns*. Berlin/Boston: De Gruyter.
- Ball, M. S. & Smith, G. W. H. (1992). *Analyzing Visual Data*. Sage Publications.
- Berdžer, Dž. (2019). *Načini gledanja*. Beograd: Fabrika knjiga.
- Boehm, G. (2009). Povratak slika. U: Purgar, K. (ur.). *Vizualni studiji: Umjetnost i mediji u doba slikovnog obrata*. Zagreb: Centar za vizualne studije: 3–23.
- Boehm, G. & Mitchell, W. J. T. (2009). Pictorial versus Iconic Turn: Two Letters. *Culture, Theory and Critique* 50(2–3): 103–121. <http://dx.doi.org/10.1080/14735780903240075>
- Di Paola, M. (2019). The Translational Turn in Visual Culture. *Revista de Estudios Globales y Arte Contemporáneo* 6(1): 1–13.
- Fiske, J. (1987). *Television Culture*. London, New York: Routledge.



- Fotouhi, S. & Zeiny, E. (2018). Introduction. Visual Cultures of Islam: The Seen, Unseen and the in between. U: Fotouhi, S. & Zeiny, E. (eds.). *Seen and Unseen. Visual Cultures of Imperialism*. Leiden, Boston: Brill.
- Gruber, C. & Haugbolle, S. (2013). Introduction. U: Gruber, C. & Haugbolle, S. (eds.). *Visual Culture in the Modern Middle East*. Bloomington: Indiana University Press (IX–XXVII).
- Hay, J. (1999). Toward a theory of the intercultural. *RES: Anthropology and Aesthetics* (35): 5–9.
- Huang, S. S. (2012). *Picturing the True Form: Daoist Visual Culture in Traditional China*. Harvard University Asia Center.
- Jay, M. (2002). Cultural relativism and the visual turn. *Journal of Visual Culture* 1(3): 267–278.
- Jay, M. (1988). Scopic Regimes of Modernity. U: Foster, H. (ed.). *Vision and Visuality*. Seattle: Bay Press: 3–28.
- Jenks, C. (2002). Središnja uloga oka u zapadnoj kulturi. U: Jenks, C. (ur.). *Vizualna kultura*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk, Hrvatsko sociološko društvo: 11–45.
- Klajn, I. i Šipka, M. (2010). *Veliki rečnik stranih reči i izraza*. Novi Sad: Prometej.
- Kress, G. & van Leeuwen, T. (2006). *Reading Images: The Grammar of Visual Design*. London, New York: Routledge.
- Kuehnast, K. (1992). Visual Imperialism and the Export of Prejudice: An Exploration of Ethnographic Film. U: Crawford, P. I. & Turton, D. (eds.). *Film as Ethnography*. Manchester, New York: Manchester University Press & Granada Centre for Visual Anthropology: 183–195.
- Macwilliams, M. W. (2008). Introduction. U: Macwilliams, M. W. (ed.). *Japanese Visual Culture: Explorations in the World of Manga and Anime*. Armonk, New York: M.E. Sharpe: 3–25.
- Majetschak, S. (2009). Pravila vidljivosti – o razlikama između umjetničkih i uporabnih slika. U: Purgar, K. (ur.). *Vizualni studiji: Umjetnost i mediji u doba slikovnog obrata*. Zagreb: Centar za vizualne studije: 58–78.
- Mitchell, W. J. T. (2009). *Ikonologija. Slika, tekst, ideologija*. Zagreb: Antibarbarus.
- Mitchell, W. J. T. (1994). *Picture Theory*. Chicago, London: The University of Chicago Press.
- Moraru. C. (2019). Visual Translation for Art Interpretation. A New Methodology Informed by Critical Theory. *Revista de Estudios Globales y Arte Contemporáneo* 6(1): 269–292.
- Moxey, K. (2008). Visual Studies and the Iconic Turn. *Journal of Visual Culture* 7(2): 131–146. DOI: 10.1177/1470412908091934
- Purgar, K. (2009). Uvod u vizualne studije. U: Purgar, K. (ur.). *Vizualni studiji: Umjetnost i mediji u doba slikovnog obrata*. Zagreb: Centar za vizualne studije (VII–XXIX).



- Smith, T. (2002). Visual Regimes of Colonization. Aboriginal seeing and European vision in Australia. U: Mirzoeff, N. (ed.). *The Visual Culture Reader*. London, New York: Routledge: 483–494.
- Sturken, M. & Cartwright, L. (2017). *Practices of Looking*. New York: Oxford University Press.
- Tang, X. (2015). *Visual Culture in Contemporary China*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wittgenstein, L. (1987). *Tractatus Logico-Philosophicus*. Sarajevo: „Veselin Masleša“.

## A visual turn in an intercultural perspective

**Abstract:** The paper discussed the phenomenon of the visual turn, with special emphasis on its status in an intercultural perspective. In the broadest sense, the visual turn implied a specific condition in the social sciences and humanities that was characterized by a distinct theoretical and empirical interest in the visual. This trend, which began to spread in the academic sphere during the last decade of the 20th century, was in a certain sense a consequence of the very wide presence of visual content on a broader social level. The visual turn will not be considered as separate phenomenon, but in an intercultural perspective. Situating the visual turn in an intercultural context opens up at least two theoretical levels that will be considered separately. One level refers to basic issues of cultural determination of visual experience, to the (in)ability of visual content to overcome specific cultural and social contexts, as well as to the influence of culture on forms of visual perception and interpretation. The second level implies different concepts that appeared precisely as a consequence of the diffraction of the visual turn through the intercultural prism. Of course, it will not be possible to include all conceptual variations, but attention will be drawn only to some of them, such as visual grammar, visual translation, visual imperialism, and the regimes of visual colonization. Production of the studies about visual cultures of the East was also considered in particular. These examples served as an illustration of the possible implications of the visual turn in the intercultural perspective.

**Key words:** visual turn, images, culture, interculturality, East, West

Vlatko Ilić<sup>1</sup>

Univerzitet umetnosti u Beogradu – Fakultet dramskih umetnosti

Milena Toković<sup>2</sup>

Univerzitet u Beogradu – Geografski fakultet

## Migranti na sceni i iza scene: svet umetnosti i migrantska kriza<sup>3</sup>

**Apstrakt:** Cilj rada je da utvrdi dominantan pristup migrantskoj tematici u Srbiji, u svetlu takozvane migrantske krize, kada je reč o svetu umetnosti, odnosno sferi kulture u užem smislu. U prvom delu rada analiziraju se izložbe i povezani događaji iz polja umetnosti održani od 2014. do 2022. godine. Cilj analize je bio da se utvrdi dominantni pristup o migrantima tokom ovog perioda u vizuelnoj umetnosti, kao i da se uoče komunikacijski alati korišćeni u izložbama. Važno je naglasiti da, iako se većina izložbi bavi migrantima sa Bliskog istoka koji su se našli na balkanskoj ruti, iz analize nisu izostavljene ni izložbe koje se bave lokalnim i regionalnim kontekstom – emigracijom ljudi iz bivše, ratom zahvaćene Jugoslavije. Drugi deo rada posvećen je dominantnom pristupu migrantskoj tematici u sferi dramskih umetnosti. I pored toga što je primetan porast interesovanja dramskih stvaralaca (u Srbiji i regionu) za to kako se svakodnevnica odigrava, posebno kada su u pitanju one umetničke forme sklone narativizaciji (poput literarnog teatra ili filma), mali je broj dramskih dela u okviru kojih se direktno razmatra problematika koja se tiče života nasilno raseljenih lica. Predmet analize, stoga, u ovom delu rada biće primeri izabrani prvenstveno iz domena pozorišne umetnosti, i to usled afektivne ekonomije što odgovara doživljaju teatarskih inscenacija. U zaključku će se sumirati dominantni narativi o migrantima u okviru sveta umetnosti i kako se migrant „iza scene“ pojavljuje „na sceni“.

**Ključne reči:** migranti, migrantska kriza, svet umetnosti, izložbe, pozorište

---

1 vlatko.ilic@gmail.com

2 milena.tokovic@gef.bg.ac.rs

3 Ovo istraživanje sprovedeno je zahvaljujući projektu E-Mindful, uz podršku ILO-a i OEBS-a, kao i zahvaljujući Ministarstvu nauke, tehnološkog razvoja i inovacija Republike Srbije u sklopu finansiranja naučnoistraživačkog rada na Univerzitetu u Beogradu – Geografski fakultet (broj ugovora 451/03/65/2024–03/200091).

## 1. Uvod

U radu nastojimo da utvrdimo dominantan pristup migrantskoj tematici u svetlu takozvane migrantske krize kada je reč o našem kulturnom prostoru, i to konkretno u okvirima sveta umetnosti (Danto, 1964), s obzirom na to da je za savremeno umetničko stvaralaštvo od kraja prošlog veka, usled takozvanog *etičkog obrta* (Bishop, 2012), karakteristično bavljenje temama od šireg, društvenog značaja. Umetnost je nužno određena kontekstom, fizičkim i društvenim (Becker, 1982), pri čemu savremena umetnička dela u sve većoj meri teže obnovi socijalnih veza (Bishop, 2012, Burio, 2020), zbog čega istaknuti teoretičari i teoretičarke i naglašavaju njihovu društveno angažovanu<sup>4</sup> ulogu. Naime, od pojave avangardnih pokreta početkom dvadesetog veka, te eksplicitno iskazane namere avangardista da posredstvom umetnosti revolucionarišu društveni život (Birger, 1998), kao jedno od ključnih pitanja razmatra se pitanje dometa uticaja koji umetnost može da ima. Odgovori na ovo kompleksno pitanje često su odražavali umereni optimizam – možda svojim neposrednim delovanjem umetnost ne može iz temelja da izmeni aktuelne ekonomske i društvene strukture ili zakone (i pored raznovrsnih primera upravo na taj način koncipiranih poetika /Ristić, Ilić, 2016/), ali izvesno je da može bitno da odredi čovekov odnos prema svetu ukoliko prodre u sve sfere čovekovog života, takozvanim spontanijem delovanjem (Difren, 1982: 19, 34, Toković, 2016: 63). Štaviše, francuski estetičar Nikola Burio (Nicolas Bourriaud) kao njenu najprecizniju definiciju i predlaže sledeću: „umetnost predstavlja delatnost proizvođenja odnosa prema svetu posredstvom znakova, formi, gestova ili predmeta“ (Burio, 2020: 121). Shodno tome, dalo bi se zaključiti da umetnost može da skrene pažnju na pojedine društvene grupacije kao i da podstakne određene društvene prakse (Aleksander, 2007: 77).

Sveobuhvatna analiza tretmana takozvane migrantske problematike u okvirima sveta umetnosti koja bi u obzir uzela sva polja umetničkog stvaralaštva i njihove osobenosti sa izvesnošću zahteva mnogo veći prostor, zbog čega će u ovom radu u fokusu biti prikaz migranta na izložbama i povezanim događajima, s jedne strane, kao i u teatru, s druge, i to iz nekoliko razloga.

Imajući u vidu sličnosti, ali pre svega razlike između ovih umetnosti, rad je koncipiran u nekoliko zasebnih celina, kako bi se u zaključku sumirali uvidi do kojih su dovele analize izabranih primera. Najpre, da bi nam važnost prikaza migranta na „platnu“ ili, recimo, fotografiji bila jasnija, osvrnućemo se na značaj vizuelnog i na vizuelnu kulturu, kako bismo istakli

---

4 Pojam društveno angažovane umetnosti javlja se sredinom sedamdesetih godina XX veka (Helguera, 2011: 4, 8).

kompleksnost odnosa između slike i recipijenta („oka posmatrača“), odnosno kako bismo sagledali društvene efekte koje slika može da proizvede. Dakle, ukazaćemo na značaj vizuelnog kako bismo istakli mesto izložbi u kontekstu društveno angažovane umetnosti. Uz to, pošto se doživljaj jednog umetničkog dela ne da svesti samo na pitanje *vidljivosti*, odnosno takozvane *politike reprezentacije* (Ilić, 2023), naše će istraživanje obuhvatiti i analizu pozorišnih predstava, imajući na umu da teatar, različito od drugih umetnosti, podrazumeva okupljanje zajednice, odnosno deljeno iskustvo prostora i vremena (Ilić, 2018), čime na poseban način utiče ne samo na to *šta vidimo* već i na „afektivnu ekonomiju“ društvenog života (Ahmed, 2020).

U zaključnom delu ukazaćemo i na potencijalne domete identifikovanih pristupa migrantskoj tematici u okvirima sveta umetnosti, imajući u vidu publiku kojoj se obraćaju. Kao što Beker navodi, „jedan umetnički svet je poput glavice luka, sa mnogo slojeva“. Publika bliža centru su poznavaoi konvencija svojstvenih svetu umetnosti, koji Danto (Danto) opisuje kao specifičnu atmosferu teorije umetnosti, i njihovo razumevanje poruke koja se šalje razlikuje se od utiska što ostavlja na takozvanu neobaveznu publiku (Beker, 1982). Teško je sa sigurnošću utvrditi koji je domet poruka koje nam šalju umetnička dela – na koji ih način opažamo, tumačimo, i kako one čine da se osetimo – što ne znači da to nije pitanje koje bi trebalo postaviti i u svetlu aktuelne, globalne migrantske krize, i to nezavisno od odgovora do kojeg nužno i ne moramo doći.

## 2. Važnost vizuelnog

Važnost vizuelnog isticala se od perioda starih Grka do danas. Gordon Fajf (Gordon Fife) i Džon Lo (John Law) (1988: 2) navode da su „priказ, slikanje i viđenje sveprisutne karakteristike procesa kojim većina ljudskih bića upoznaje svet kakav on zaista jeste za njih“. Džon Berger (John Berger) (1972: 7) sugerise da je to zato što „viđenje dolazi ispred reči“. Dete gleda i prepoznaje pre nego što može da progovori. Današnja zapadna društva dostigla su vrhunac ovog procesa – u njima se komunikacija sa svetom odvija pretežno na osnovu načina na koji ga pojedinci vide (Rose, 2002: 5–15). Kao što Divna Vuksanović navodi „čini se, naime, da ništa u svetu pojavnosti *ovde* i *sada* nije uočljivije od vladavine, tj. dominacije vizuelnih čulnih fenomena, posebno zahvaljujući sveopštoj tehnologizaciji i medijatzaciji, koja sferu takozvanog ‘optičkog uma’ na mnogobrojne načine prevodi u kodove represivnih vizuelnih matrica, što plutaju unutar različitih nivoa i dimenzija ‘realnosti’“ (Vuksanović, 2012: 310).

U kontekstu upoznavanja sveta kroz vizuelno značajan je koncept okulocentrizma. Ovaj termin koristio je Martin Džej (Martin Jay) (1993)

da opiše važnost vizuelnog za savremeni zapadni život. Pojam okulocentrizam zasniva se na pretpostavci da je saznanje u zapadnoj civilizaciji određeno vizuelnom paradigmom (Rukavina, 2010: 539). Ovaj koncept deo je šire analize prelaska iz premodernog u moderno, potom i postmoderno društvo. U predmodernim društvima vizuelne slike nisu bile posebno važne, delom zato što ih je bilo tako malo u opticaju. Kako navodi Barbara Marija Staford (Barbara Maria Stafford) (1991), u XVIII veku konstruisanje naučnih saznanja o svetu postalo je u većoj meri zasnovano na slikama u odnosu na pisane tekstove. Dvadesetom veku odgovara „društvo spektakla“ (Debor, 1983) u kome smo svi pod jakim uticajem novih tehnologija vizuelizacije (Virilio, 1994). Stoga se tvrdilo da je modernost okulocentrična. Okulocentričnost je odlika i postmodernog doba. Mirzof (Mirzoeff) (1998) sugerise da postmoderno doba karakterise sveprisutnost vizuelne slike, saznanja o svetu se sve više artikulišu vizuelno, pošto smo u konstantnoj interakciji sa potpuno konstruisanim vizuelnim doživljajima (Rose, 2002: 5–15).

Pojam vizuelna kultura je prva upotrebila Svetlana Alpers (Svetlana Alpers) (1983) upravo da bi naglasila značaj vizuelnih slika. Krajem XX i početkom XXI veka zahvaljujući ekspanziji novih komunikacionih tehnologija dolazi do ekspanzije vizuelnosti, a svet postaje „spektakularizovan“, „transparentan“ i takoreći u potpunosti vizuelno opažljiv (Vuksanović, 2012: 311). Staford (Staford) smatra da su nove tehnologije vizuelizacije zamenile pisane tekstove kao „najbogatiji, najfascinantniji modalitet za prenošenje ideja“ (Staford, 1996: 4, Rose, 2002: 5–15). U sferi simboličke razmene virtuelne medijske slike postaju ne samo estetski već i socijalni faktum današnjice (Vuksanović, 2012: 311, 312).

Razvoj vizuelne tehnologije zaslužen je za razvoj vizuelne kulture koja opisuje društvene efekte slike (Rukavina, 2010: 539). Slika predstavlja „potencijalno mesto otpora i neposlušnosti“, vrstu vizuelnog otpora (Armstrong, 1996: 28). Međutim, neće sva publika biti spremna da shvati sliku kao mesto otpora (Rose, 2002: 5–15).

Teorija vizuelne kulture bavi se i načinom na koji slika prikazuje društvene razlike i društvene kategorije poput pola, klase, rase, seksualnosti. Slika, kako navode Fajf i Lo (1988: 1), jeste „mesto za izgradnju i prikazivanje društvenih razlika“. Društvene kategorije nisu prirodno date, one su konstruisane. Ove konstrukcije mogu imati vizuelni oblik. To je posebno naglašeno u kontekstu postkolonijalnog diskursa i feminizma (Rose, 2002: 5–15).

Teorija vizuelne kulture bavi se i pitanjem na koji način se slike gledaju. „Načini viđenja“ je fraza koju je koristio Džon Berger koji je podsećao da mi nikad ne gledamo jednu stvar na slici, već odnos između stvari

(Berger, 1972: 9). Vizuelne slike uvek su ugrađene u širu kulturu (Mirzoeff, 1999, Rose, 2002: 5–15). Važno je da se naglasi da vizuelne slike vrlo često rade u sprezi sa tekстом. I najapstraktnije slike u galeriji imaće ispisanu etiketu na zidu sa određenim informacijama o njihovoj izradi. Retki su susreti sa vizuelnom slikom koja nije praćena tekстом (Armstrong, 1998; Vollen, 1970: 118).

Odnos između objekta i posmatrača je ključan za razumevanje efekata vizuelnih slika. Vizuelni objekti mobilisu određene načine gledanja. Načini upotrebe su presudni za značenje koje slike nose. Viđenje slike se tako uvek odvija u određenom društvenom kontekstu koji posreduje u njenom uticaju. Slika se uvek prikazuje na specifičnim lokacijama (bioskop, umetnička galerija, dnevna soba, kraljevski dvor...) koje podrazumevaju posebne opazajne navike. Sve te lokacije odlikuju određena pravila, prakse, sopstvene ekonomije, a sve ovo utiče na to kako posmatrač tumači značenje slike (Rose, 2002: 5–15).

Kada govorimo o vizuelnoj kulturi, treba da imamo u vidu koliko je važno za razumevanje kako slike funkcionišu: slika može imati svoje sopstvene vizuelne efekte (zato je važno veoma pažljivo pogledati slike); ovi efekti, kroz načine gledanja mobilisane slikom, ključni su u proizvodnji i reprodukciji vizija društvenih razlika; ali se ovi efekti uvek ukrštaju sa društvenim kontekstom njihovog posmatranja i vizuelnošću koje njeni gledaoci donose svom gledanju (Rose, 2002: 5–15).

Vuksanović kritički upozorava, naročito u kontekstu „spektakla rata“, informatičkog rata u globalizovanom mediju slike, podržanog marketing strategijama, na „naličje“, tačnije instrumentalizaciju vizuelne kulture u službi kontrole i moći. U jednoj takvoj areni produkcije i potrošnje sukobljenih slika postavlja se pitanje poverenja u medijsku kulturu. Vizuelna kultura se tako preobražava u svoju dijalektičku suprotnost, „u slike ruiniranja, gladi, nasilja, tlačenja, što je u kontrastu s humanizmom po meri čoveka, a ne sveta kapitala“ (Vuksanović, 2012: 313). U svetlu informatičkog rata, postavlja se pitanje kakav je odraz migrantske krize u ogledalu vizuelne kulture? Kroz analizu nastojaćemo da damo odgovor na postavljeno pitanje. Pre toga, osvrnućemo se i na one umetničke medije kojima je svojstvena narativizacija, kao postupak izvođenja raznovrsnih estetskih predmeta pred gledaoce (dalo bi se reći, svojevrsnu konstrukciju vizuelnog), i to pre svega teatar, kako bismo upotpunili uvide do kojih je dovela analiza prikaza migranata u okvirima sveta vizuelne umetnosti. U cilju navedenog, upoznaćemo čitaoce sa osnovnim postulatima teatrologije koji su umnogome podstakli pojavu i razvitak različitih pozorišnih poetika od početka XX veka sve do danas, shodno čemu su oni bitno uticali i na naše savremeno shvatanje teatra.

### 3. Teatar kao mesto okupljanja zajednice

Panorama savremene pozorišne umetnosti – reči kojima se služi nemački teatrolog Hans Tis Leman (Hans-Thies Lehmann) u svojoj uticajnoj studiji *Postdramsko kazalište* (Lehmann, 2004: 87) ne bi li istakao međusobno nesvodive poetičke razlike između pozorišnih dela koja nastaju tokom poslednjih dekada dvadesetog veka – jeste uprkos svoj raznovrsnosti što je odlikuje odraz toga kako se pozorište mislilo (a shodno tome i stvaralo) u veku za nama. Naime, početkom prošlog veka dolazi do zasnivanja teatrologije kao zasebne naučnoistraživačke oblasti i akademske discipline, i to usled promene u razumevanju odnosa između mita i rituala koja se odigrala u okviru religijskih nauka. U osnovnim crtama, kako to obrazlaže nemačka teatrološkinja Erika Fišer Lihte (Erika Fischer-Lichte), krajem XIX veka će škotski orijentalista i teolog Vilijam Robertson Smit (William Robertshon Smith) zagovarati tezu da mit, umesto da mu prethodi, samo služi tumačenju rituala, i da je shodno tome za nauku od sekundarnog značaja (Fischer-Lichte, 2009: 26–27). U predgovoru za prvo izdanje knjige *Zlatna grana* iz 1890. godine, njegov bliski prijatelj Džejms Frejzer (James Frazer) navodi kako osnovnu ideju svoje studije duguje upravo Smitu, dok će *Zlatna grana* postati delo na koje su se u velikoj meri ugledali takozvani kembrički ritualisti (Džejn Elen Harison /Jane Ellen Harrison/, Džilbert Mari /Gilbert Murray/, F. M. Kornford /F. M. Cornford/ i drugi), zaslužni za formiranje ritualne teorije o poreklu i prirodi grčke tragedije.

Preokret koji u teorijskom smislu izvode Harison, Mari i drugi počiva na pretpostavci da tekstovi antičkih tragedija i komedija nastaju kao posledice odigravanja rituala, što je bilo u direktnoj suprotnosti sa tada uvreženim stanovištem o antičkoj kulturi kao o tekstualnoj kulturi. Ovakav obrt će, potom, dovesti i do emancipacije teatrologije od filologije i istorije književnosti, omogućivši izdvajanje pozorišne *predstave* kao utemeljujućeg predmeta teatroloških istraživanja – a u odnosu na dramski tekst koji je do tada prevashodno zaokupljao pažnju mislilaca koji su se bavili teatrom (Milohnić, 2013: 27).<sup>5</sup>

Moglo bi se stoga reći da savremeni teorijski interes za pozorište kao *posebnu* umetnost počiva na jednom komparativnom interpretativnom zahvatu, posredstvom kog je ustanovljena razlika između teatra kao skupa umeća *inscenacije* (postavke na scenu) književnog teksta,<sup>6</sup>

5 Ne bi trebalo pritom prevideti, na šta nam skreće pažnju i Milohnić (Milohnić 2013), da se koreni ovakvog tumačenja veze između rituala i teatra protežu od ranije, npr. *Rođenje tragedije* Fridriha Ničea (Friedrich Nietzsche) je prvi put objavljeno 1872. godine; a slično važi i za pripisivanje umetničkog karaktera samoj predstavi (Fischer-Lichte 2009).

6 *Inscenacija* (od fr. *la mise en scene*) kao specijalni stručni termin se javlja tek u XIX veku i njime se označavaju, jednostavnim rečima iskazano, sve radnje koje čine pri-



s jedne, i predstave kao *događaja* umetnosti, s druge strane. Bilo je, dakle, neophodno najpre takvu razliku iskazati, što će, nadalje, dovesti i do povećanog interesovanja za druge oblike pozorišne umetnosti iz prošlosti (npr. pozorište srednjeg veka), kao i neevropskih kultura, a potom i pojave i razvitka različitih poetičkih orijentacija, te njima odgovarajućih stvaralačkih metoda i izražajnih sredstava.

Premise koje su dovele do zasnivanja teatrologije i prepoznavanja pozorišta kao posebne umetnosti istovremeno su proizvele i probleme kojima se teorijska misao neprekidno vraća ne uspevajući u potpunosti da ih razreši. Mogući razlog tome jeste i nemogućnost valjanog utemeljenja pojma *predstave* i drugih bliskih pojmova (poput npr. izvedbe ili energije), na čemu se zaniva i Milohnićeva kritika ritualnih i iz njih izvedenih teorija teatra (Milohnić, 2013). Verovatno najkoherentnije interpretativno uporište nudi upravo Fišer Lihte time što, u duhu posthumanističke vitalističko-materijalističke orijentacije u savremenoj filozofiji (Brajdoti, 2016), pozorišnu predstavu određuje kao *autopoetičku* pretpostavljajući postojanje (i presudni značaj) *povratne sprege* između glumaca, kao onih koji delaju, i publike koja posmatra, ali svojim prisustvom nužno u njoj i učestvuje. Vraćajući se Maksu Hermanu (Max Herrmann), „ocu“ berlinske teatrologije, ona podcrtava: *teatar je igra svih za sve, publika učestvuje kao saigrač, gotovo kao stvaralac pozorišne umetnosti* (Fischer-Lichte 2009: 28).

Imajući na umu stav koji zagovara još Maks Herman, a koji glasi da je uz *teatar uvek prisutna socijalna zajednica* – pri čemu ovde pod zajednicom podrazumevamo „način zauzimanja vremena i mesta, tela na delu suprotstavljenog zakonskom aparatu, skup opažaja, gestova i stavova, koji stoje i preoblikuju političke forme i institucije“ (Ransijer, 2010: 9–10) – kao i istaknute stvaralačke poetike koje se sa njim daju dovesti u vezu (od npr. Brehtovog /Brecht/ epskog teatra, preko Boalovog /Boal/ pozorišta potlačenih, pa sve do savremenih participativnih projekata), u radu ćemo posebnu pažnju posvetiti domaćim pozorišnim produkcijama u kojima se migranti „izvode na scenu“, i to u svetlu aktuelne migrantske krize, da bismo ustanovili dominantan pristup migrantskoj tematici u okvirima sveta teatra. Jer to na šta nas analiza dela savremenog teatra podstiče jeste da u obzir uzmemo – pored toga kako se nešto prikazuje s jedne, te opaža i tumači s druge strane – i kako zajednica, usled autopoetičke sprege, povratno oblikuje pristupe određenim društvenim pitanjima, što može značajno doprineti već izloženom shvatanju značaja vizuelnog u današnjem dobu.

---

premu jedne pozorišne predstave (Fischer-Lichte 2009: 225–234); pri čemu bi se dalo zaključiti da sama njegova pojava već ukazuje na razmatranje mogućnosti različitih inscenacija istih tekstuelnih predložaka, i to kada je reč o *literarnom teatru* kao dominantnom obliku pozorišne umetnosti u tadašnjem evropskom kulturnom prostoru, a namesto procene njihove valjanosti.



#### 4. Kulturne institucije kao platforma za interkulturalni dijalog: razumevanje migrantske krize kroz izložbe i povezane događaje

Cilj analize koja sledi je da utvrdi dominantne pristupe na izložbama prema migrantima, kao i da istraži različite medije posredstvom kojih se komunicira sa publikom i potencijalno prenosi određena poruka i razvija svest o značaju sagledavanja migrantskog pitanja. Iako se većina izložbi bavi migrantima sa Bliskog istoka koji su se našli na balkanskoj ruti, iz analize nisu izostavljene ni izložbe koje se bave lokalnim i regionalnim kontekstom – emigracijom ljudi iz bivše, ratom zahvaćene Jugoslavije. Narativi nastali u lokalnom i regionalnom kontekstu i te kako utiču na percepciju migranata u globalnim migracijama, te smo smatrali i ove izložbe relevantnim za analizu. Važno je da naglasimo da analizom svakako nije bilo moguće obuhvatiti sve izložbe u datom periodu. Primaran cilj analize bio je da iz navedenog izvora pretrage prepoznamo različite pristupe migracijama, čime se nikako ne umanjuje društveni značaj izložbi koje u radu nisu pomenute. Dalje, za analizu je važno da napomenemo da su muzeji i galerije otvorili svoja vrata ne samo umetničkim izložbama već i brojnim povezanim događajima. Kulturne institucije postaju i prostori neposredne reakcije na migrantsku krizu kroz organizovanje različitih oblika humanitarnih akcija. Premda se naša analiza bazira dominantno na izložbama, svakako će u okviru pojedinih pristupa migrantima biti pomenute i druge forme svojevrsnog interkulturalnog dijaloga koji se u navedenom periodu odvijao u prostorima institucija kulture: konferencije, tematski razgovori, performansi, radionice i humanitarne akcije.

Analiza je bazirana na istraživanju izložbi i povezanih kulturnih događaja posvećenih temi migrantske krize, održanih u Srbiji u periodu od 2014. do 2022. godine. Godine 2014. započele su izložbe na temu migracija, iako je njihov broj značajno porastao tokom 2015. godine, što se poklapa sa globalnim društvenopolitičkim dešavanjima. Glavni izvor pretrage izložbi je bio sajt [www.seecult.org](http://www.seecult.org), portal za kulturu Jugoistočne Evrope koji sadrži bogatu arhivu kulturnih događaja.

Metodologija analize koja je korišćena u istraživanju izložbi i povezanih kulturnih događaja posvećenih migracijama u Srbiji od 2014. do 2022. godine obuhvatala je sistematsko isčitavanje programa svih izložbi/događaja kako bi se utvrdili dominantni pristupi temi migracija. Ova analiza nije bila ograničena unapred definisanim kategorijama, već je kategorizacija pristupa migrantima proistekla iz samih podataka. Ova metodologija omogućila je istraživačima da u potpunosti istraže širinu i dubinu različitih pristupa migracijama prisutnih na izložbama, bez unapred nametnutih

kategorija ili pretpostavki. Analiza je sprovedena kroz pažljivo čitanje i tumačenje programa izložbi i povezanih događaja, što je omogućilo identifikaciju različitih tema, perspektiva i ciljeva koji su se pojavljivali u okviru izložbi posvećenih migracijskim temama. Dodatno, analizirane su i različiti komunikacijski alati preko kojih se slala poruka o iskustvu migranata. Ovaj pristup omogućio je dublje razumevanje načina na koje su migracije bile predstavljene i interpretirane u kulturnom kontekstu Srbije tokom navedenog perioda, pružajući tako dragocen uvid u različite društvene, političke i kulturne perspektive na ovu kompleksnu temu.

Dominantan narativ izložbi koje su posvećene migracijama jeste humanitarizam, ali postoje brojne nijanse ovog pristupa koje je važno naglasiti. Značajna varijanta koja je ujedno i najzastupljenija jeste humanitarizam koji se zasniva na ličnim iskustvima migranata. Ovakav narativ ima izražen participativni pristup, što predstavlja značajan korak u razumevanju položaja migranata, njihovih životnih priča. Na taj način i umetnost opravdava svoju društveno angažovanu ulogu. Primera radi, rezultat fotografskih i video-radionica sa migrantima, ovog puta u Subotici, Beogradu i Beču, jeste i izložba „Vienna/Serbia RAW – Naše nove komšije“. Deo istog projekta je i izložba „Korak po korak“ (2015) koja sa publikom komunicira mapama, koje su deo istraživačkog rada na pomenutim radionicama. Na mapama se na arapskom jeziku nalaze korisne instrukcije za rutu od Grčke do Mađarske. Izložba ukazuje i da migranti imaju manjak informacija, a to nije rezultat samo jezičkih barijera već i inertnosti institucija ([www.seecult.org](http://www.seecult.org), 2. 8. 2022).

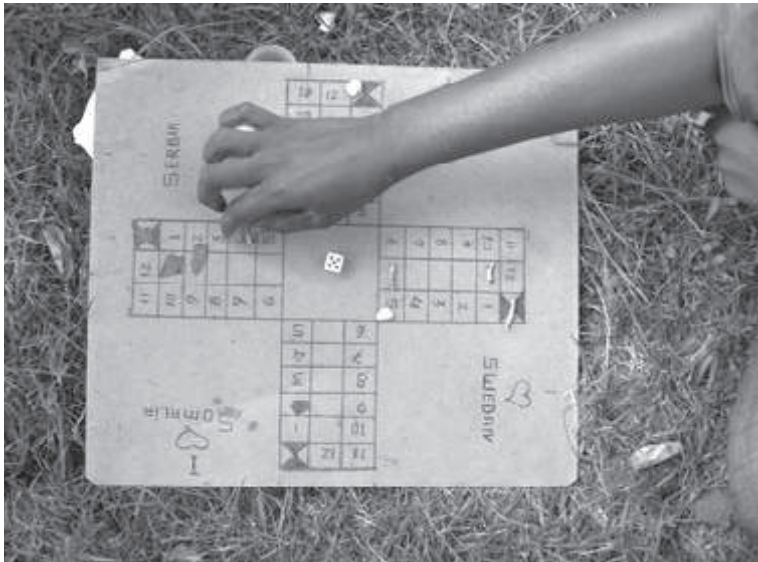
Slika 1. Naše nove komšije



Izvor: <http://www.seecult.org/vest/nase-nove-komsije>, 8. 8. 2022.

Takođe, participativan pristup prisutan je i u izložbi „We are living in a beautiful wORLD – Austria“ (2018) u kojoj se obrađuje perspektiva destinacije, u specifičnoj formi psiho-geografskog istraživanja gradova. Za potrebe ove izložbe intervjuisana je 31 osoba iz bivše Jugoslavije koja se nastanila u Austriji i govorila o svojim iskustvima u novoj sredini. Od ovih priča napravljena je instalacija – psiho-geografska mapa povezana sa QR kodovima i fotografijama učesnika. Lična iskustva migranata i izraženo participativan pristup verovatno je najizraženiji na izložbi „Granica je zatvorena“ (2016). Radovi su rezultat višegodišnjeg rada grupe umetnika sa korisnicima centara za smeštaj ljudi koji traže azil u Srbiji. U sklopu izložbe postojale su migrantske mape – pisane i slikovne poruke na tekstu, interaktivna aplikacija „Virtualne ograde“, autentični audio-zapisi – priče/izjave/svedočenja azilanata i azilantkinja i društvena igra „Granica je zatvorena“ koju su osmislili tražioci azila smešteni u Centru za smeštaj tražilaca azila u Bogovađi ([www.seecult.org](http://www.seecult.org), 28. 8. 2022, <https://mau.rs/sr/pro%C5%A1le-izlo%C5%BEbe/granica-je-zatvorena.html>).

Slika 2. *Granica je zatvorena*



Izvor: <http://www.seecult.org/vest/granica-je-zatvorena>, 8. 8. 2022.

Dokumentarna fotografija je takođe jedan od načina da se prenesu lična iskustva migranata. To je slučaj sa izložbom španskog fotografa Markosa Morena, u Institutu Servantes, „Izlaz u slučaju opasnosti“

(2017), čiji je objektiv zabeležio tragediju imigranata na Gibraltarskom moreuzu, dalje, na izložbi fotografija „Na putu“ Marka Drobnjakovića (2015), koji je fotografisao izbeglice od Bliskog istoka do Evrope i izložbi foto-kolektiva Kamarades, „Stazama bezimernih“ (2017). U Kulturnom centru Srbije lične ispovesti izbeglica mogle su se čuti, 48 sati bez prekida, u performansu „48 sati budnosti u Parizu“. Ovde se pokazuje na samo visok stepen participativnosti migranata već i publike, koja je mogla da čita ispovesti. Cilj izložbe je postizanje solidarnosti, humanosti i „budnosti“. Izložbe koje se na različiti način bave ličnim iskustvima migranata su i: „Nesaslušane priče“ (2017), predavanje „Migracije i prostor umetnika Marka Lulića“ (2016), izložba Mladena Bundala „Pokretni hronotopi“, „Emigrantske razglednice“ (2017) (www.seecult.org, 2. 8. 2022).

Slika 3. *Na putu*, Marko Drobnjaković



Izvor: <http://seecult.org/vest/na-izbeglickom-putu>, 8. 8. 2022.

Humanitarizam kao pristup dolazi do izražaja kroz prakse kulturnih ustanova. Brojne kulturne institucije su organizovale prikupljanje pomoći za migrante koji dolaze iz Afrike i sa Bliskog istoka, kao na primer organizacija Mikser, koja je organizovala akciju „Savamala otvorenog srca“.

Akcija je organizovana simbolično 5. avgusta 2015, kada se obeležava dvadeset godina od vojne akcije „Oluja“ kada je proterano 200.000 Srba iz Hrvatske, te je u slučaju ove akcije primetan diskurs humanitarizma sa aspektima empatije i solidarnosti. Izdvajamo i citate koji opisuju pomenuti pristup: „Dan sećanja na egzodus našeg naroda koji je proživeo istovetnu sudbinu koju danas proživljavaju građani Sirije, Iraka, Avganistana, Somalije i Eritreje predstavlja simbolički trenutak kada javno apelujemo na našu zajednicu da ne okrecemo glavu od problema. Svaka, pa i najmanja pomoć ljudima koji su izgubili sve, više je nego dobrodošla“ ... „Pridružite se i pomozite nam da se zajedničkim snagama izborimo protiv diskriminacije i nejednakosti i podignemo svest o univerzalnim ljudskim pravima – slobodi kretanja i pravu na život – koje podjednako zaslužuju svi građani sveta“, saopštio je Mikser (<http://m.seecult.org/vest/pomoc-za-izbegle-u-savamali>, 7. 8. 2022). Sličnu akciju prikupljanja pomoći organizovao je i bioskop Zvezda, 29. avgusta 2015, a potom i svakodnevno tokom večernjih bioskopskih projekcija.

Premda je, kao što je rečeno, humanitarizam dominantan pristup u okvirima umetničkih izložbi, njegove varijante ukazuju da se on, pored osećaja empatije i traženja vidova ispomoći i solidarnosti, fokusira pre svega na poštovanje integriteta migranata i prihvatanje različitosti, u cilju uspostavljanja poverenja između migranata i lokalne zajednice. Izložbe se često ostvaruju kroz saradnju sa aktivističkim inicijativama i civilnim sektorom. Ovakav društveno angažovani narativ osvetljava društvene, kulturne, političke i pravne probleme migracionih procesa. Jedna od takvih izložbi je izložba „Rečnik migracija 90-ih“ u Muzeju 25. maj (2019/2020). Dominantna rečnička struktura izložbe, kroz koju se posetioci kreću kao kroz lavirint, osvetljava nam pojmove koji umetnici i aktivistički kolektivi vezuju za proces migracija: „sigurna zemlja“, „zakon“, „kuća ili dom“, „kofer“, „ruke“, „adresa“, „tuge“, „čišćenje“, „drugi“, „jugoslovenstvo“, „hrabrost i kukavičluk“, „prijatelji“, „inventar“, „karta u jednom pravcu“. Ova izložba, kako navode kustoskinje Ana Panić i Simona Ognjanović, pokazuje kako rečnik migracija nudi „alat za preoblikovanje opštih mesta koja diktiraju i mišljenje i delovanje, otvarajući na taj način pitanje uloge umetnosti, aktivizma, civilnog društva i javnih institucija u rekonstrukciji prošlosti.“ (<http://www.seecult.org/vest/recnik-migracija-90-ih-u-obnovljenom-muzeju-25-maj>, 2. 8. 2022). Navedeni pristup prisutan je i na izložbama „MIG 21“ (2017), „Neslušane priče“ (2017), „Staying here with you – moving“ (2019) ([www.seecult.org](http://www.seecult.org), 2. 8. 2022).



Slika 4. *Neslušane priče*

Izvor: <http://www.seecult.org/vest/nesaslusane-izbeglicke-price>, 8. 8. 2022.

Umetnost, posebno društveno angažovana, jeste ta koja želi promenu, kritikuje! Ređe nego što sažaljeva. Kritički pristup<sup>7</sup> posebno je izražen na izložbi „Hladni zid“ (2016), koja je inicijalno nastala u Budimpešti, a predstavljena je docnije u Muzeju savremene umetnosti Vojvodine u Novom Sadu. Inicijatori izložbe su kustoskinja i istoričarka umetnosti iz Budimpešte Rona Kopecki (Rona Kopeczky) i umetnici Ferenc Grof, Vladan Jeremić i Volodimir Kuznecov (Volodymyr Kuznetsov) koji su se okupili kako bi realizovali zajednički mural na zidovima ateljea Galerije mladih umetnika u Budimpešti, kao reakcija na politička dešavanja u kontekstu

7 Narativ humanitarizma prožet kritičkom notom zapažen je i na multimedijalnom performansu „Ptičica“, pozorišne trupe iz Barselone Grupa gospodina Serana, koja je izvedena na „Beogradskom festivalu igre“ (2019). Kritika ne mora nužno biti usmerena na više instance moći/institucije, već i na reakcije, tačnije ravnodušnost lokalnog stanovništva. Inspiracija za predstavu, kako navodi jedan od autora i izvođača dramaturg Feran Dordal, jeste fotografija ravnodušnih igrača na terenu za golf i grupe migranata koji pokušavaju da preskoče zid, koju je zabeležio umetnik Hozea Palasona: „U prvi mah smo mislili da je foto-montaža. U kontaktu sa autorom saznali smo da je to realna slika i odatle počeli da gradimo priču o bolnoj temi izbeglica. Nadovezala se ideja o kretanju koje se ne može zaustaviti, o migracijama ljudi, ali i životinja, zatim o pticama kao simbolu slobodnog kretanja. Pojavile su se asocijacije na Hičkovov film ‘Ptice’, na strah, kao i druge metafore“ (<http://www.seecult.org/vest/lutkari-digitalnog-doba>, 7. 8. 2022). Ovaj multimedijalni performans koristi 3000 minijaturnih igračaka životinja, makete, potom ljude koji ih pomeraju i sliku toga na ekranu (<https://cultura.cervantes.es/belgrado/sr/Agrupación-Señor-Serrano:-Birdie/124660>, 7. 8. 2022).

migracija u Mađarskoj, 2015. godine. Kritika je usmerena na izveštavanje o migracijama u mađarskim medijima, potom na politiku EU po pitanju migracija, na populizam, nacionalizam i političku trgovinu ljudima. Prenosimo deo iz najave izložbe: „Migranti koji beže od rata, progona i siromaštva sada su postali predmet političke trgovine između aktera novog evropskog poretka, koji se oslanja na saveze s represivnim režimima i fantomskim državama, kao i sa Turskom i Nemačkom, kao najjačim akterima u toj konstelaciji“, navedeno je u najavi izložbe (<http://www.seecult.org/vest/hladni-zid>, 7. 8. 2022).

Slika 5. *Hladni zid*



Izvor: <http://www.seecult.org/vest/hladni-zid>, 8. 8. 2022.

U performansima, ali i knjizi *Leksikon Tanje Ostojić*, umetnice koja živi i radi u Berlinu dominira kritički pristup, a u svom dugogodišnjem projektu *Mis(s)placed Women?* ona se bavi i rodnim, ekonomskim temama i temom rasizma. Jedan od njenih poznatijih performansa, koji je izvodila i na Trgu republike, jeste raspakivanje kofera, performans koji ima za cilj da u javnom prostoru prikaže neke od svakodnevnih aktivnosti koje se tiču raseljavanja migranata. U svom radu primenjuje metodologiju feminističke emancipatorske umetničke prakse. Učestvovala je i na izložbi „Devedesete: Rečnik migracija“ na kojoj je izložen njen projekat „Tražim muža sa pasošem EU (2000–2005)“ u kojoj je dominantan rodni diskurs

migracija. Projekat se sastojao od objavljivanja oglasa, pristiglih mejlova kandidata za brak (preko 500 mejlova), upoznavanje sa nemačkim umetnikom Klemensom Golfom (performans koji je izvela ispred Muzeja savremene umetnosti), sklapanja braka u opštini Novi Beograd do performativne „žurke razvoda“ (Divorce Party) 1. jula 2005. do kad je potrajao brak (<http://www.seecult.org/vest/vodenje-tanja-ostojic-missplaced-women-2009-2021>, <https://nova.rs/magazin/lifestyle/tanja-ostojic-umetnica-oglas-muz-pasos-evropska-unija/>, 8. 8. 2022).

Rodni pristup migracijama i skretanje pažnje na težak položaj žena u Siriji i duž izbegličke rute u Evropi prisutan je u poseti Beogradu (Miksalistu, a potom i poseta tranzitnom izbegličkom centru u Adaševcima i Železničkoj stanici u Šidu), liderki mirovnih i organizacija za ljudska prava u organizaciji Inicijative žena nobelovki (*Nobel Women's Initiative*) i Međunarodne kampanja za zaustavljanje silovanja i rodnog nasilja u sukobima (*International Campaign to Stop Rape & Gender Violence in Conflict*) (<http://seecult.org/vest/nobelovke-na-izbeglickoj-ruti> 8. 8. 2022).

Slika 6. „Tražim muža sa pasošem EU (2000–2005)“



Foto  
Nemanja Knežević

Izvor: <https://nova.rs/magazin/lifestyle/tanja-ostojic-umetnica-oglas-muz-pasos-evropska-unija/>



Slika 7. *Europoly*

Izvor: <http://www.seecult.org/vest/europoly-u-muzeju-jugoslavije>, umetnička instalacija Dejana Kaluđerovića, 8. 8. 2022.

Pored humanitarizma, koji se, kao što smo pokazali, javlja u više varijanti (participativni pristup, empatija i solidarnost, integracija; kritički pristup) i rodne dimenzije, javlja se i ekonomski pristup, u različitim varijantama i u kombinaciji sa drugim pristupima.

Kombinacija ekonomskog i identitetskog pristupa sa izraženom kritičkom notom zapažena je u okviru konferencije *Europoly* (2017) u Muzeju Jugoslavije koja se bavi temom migracija, kako sa područja Zapadnog Balkana u zemlje centralne i zapadne Evrope, tako i najnovijom izbegličkom krizom, ali i fenomenom konstantnog „odliva mozgova“<sup>8</sup>. Cilj

8 Odliv mozgova i ekonomske migracije su često povezani fenomeni. Veza između odliva mozgova i ekonomije može imati složene efekte na zemlje porekla i destinacije. Odliv mozgova često se odnosi na migraciju visoko kvalifikovanih ili obrazovanih pojedinaца iz jedne zemlje u drugu, često radi boljih profesionalnih ili ekonomskih prilika. Ove migracije mogu imati značajan uticaj na ekonomiju zemlje porekla jer gubi visoko kvalifikovane radnike koji mogu doprineti razvoju ekonomije. S druge strane, zemlje koje privlače ove visoko obrazovane pojedince mogu imati koristi od njihovih veština i znanja, što može doprineti ekonomskom razvoju tih zemalja. Ako zemlje destinacije ne iskoriste profesionalne ili druge veštine emigranata, migracija može imati negativan uticaj na oba društva. Uticaji migracija su široki i obuhvataju ekonomske i socijalne sfere, sa značajnim preklapanjem i interakcijom među njima (Stanković, 2011).

ove regionalne konferencije jeste da istraži i mapira društveni, kulturni i umetnički uticaj migracionih talasa kako na region Zapadnog Balkana, tako i na zemlje finalne migrantske destinacije, ali i na identitet pojedinca. Umetnička instalacija društvene igre *Europoly*, izgledom nalik društvenoj igri Monopol, Dejana Kaluđerovića koja se igrala na početku konferencije, otvara pitanje položaja imigranata u EU. U okviru instalacije nalaze se i fotografije građana zemalja koje nisu članice EU, a rade u zemljama EU. Sreća je ta koja utiče na mogući uspeh ili propast igrača koji žele da preuzmu nov evropski identitet. Po mišljenju autora, EU ima moć da definiše evropski identitet i moć da uspostavi pravila igre, a potrošačko društvo je kreiralo takva pravila da je sve na prodaju, pa i naši identiteti. Iz opisa igre može se konstatovati i kritički odnos prema EU, potrošačkom društvu i ukazivanje na različite pozicije moći u društvenim i stvarnim igrama (<http://www.seecult.org/vest/europoly-u-muzeju-jugoslavije>, 8. 8. 2022).

Ne mali broj izložbi i razgovora (razgovor sa Ines Pletikos; *WE from betWEen*; *We are living in a beautiful wORLD*) takođe se bavio temom „odliva mozgova“, posebno kulturnih emigracija, konkretno emigracijama umetnika iz regiona tokom ratnog perioda u Jugoslaviji u društva Zapadne Evrope, konkretno Austriju, ali i migracijama umetnika i intelektualaca iz Južne Amerike u Španiju. Ovaj narativ osvetlio je i fenomen globalizacije kolonijalizma: „Ove promene nisu slučajne. One referišu na kolonijalnu i imperijalističku prošlost, ali takođe i na postkolonijalnu realnost u kojoj se teritorije takozvanog Globalnog juga nalaze. Geopolitički koncept koji odražava stvarnosti i sličnosti, ali takođe i prilike i izazove koji ujedinjuju oblasti Latinske Amerike i Istočne Evrope, kao i Azije i Bliskog istoka – je veza koja je primaran fokus Hestije i projekata koje razvija“, navela je kustoskinja izložbe *WE from betWEen* Marta Ramos-Yzquierdo (<http://www.seecult.org/vest/we-between>, 8. 8. 2022).

Ekonomski pristup, pored toga što se dominantno bavi temom „odliva mozgova“, može se pronaći u izložbama i u varijanti klasne dimenzije migracija koja se takođe kritikuje (izložbe: „Tišina je ovde gluvoća“ (2019), „Supstitucionarna emigracija“ (2014)). To potvrđuju opisi kustoskinje izložbe „Tišina je ovde gluvoća“ Mirjane Dragosavljević: „Potreba za dostojanstvenim radom i dostojanstvenom zaradom sa jedne, i eksploatacija i sistemska represija sa druge strane, objedinjuju sve navedene radove, iako ne uvek eksplicitno. Da bismo to razumeli, moramo razumeti klasnu borbu.“ Navedene izložbe bave se migrantima na balkanskoj ruti, izbeglicama sa Bliskog istoka, ali i migrantima koji obeležavaju ove prostore, „gastarbajterima“, raseljenim licima sa prostora bivše Jugoslavije (<https://www.kcb.org.rs/2019/07/tisina-je-ovde-gluvoća/>, 7. 7. 2022).

Analiza izložbi o migrantima osvetlila je i brojne medije, komunikacijske „alate“, tradicionalne (dokumentarna fotografija, razgovor, crteži,

skulptura, video-zapisi, predavanja, naučni radovi), ali i kreativno i tehnološki inovativne, kojima se na ubedljiv način može preneti poruka o migrantima i njihovom položaju: društvene igre (*Granica je zatvorena, Euro-poly, Rečnik migracije 90-ih*), kretanje lavirintom, saobraćajni znaci (*Rečnik migracija 90-ih*), pasoš za migrante Art free zona (*Should I stay or should I go/Biti ili ne biti*), prezentacija na tekstu jastučnice i prekrivači ukrašeni porukama tražiteljki azila i migrantkinja (*Granica je zatvorena*), informatičke i mobilne aplikacije i QR kodovi (*Granica je zatvorena, We are living in a beautiful wORLD – Austria*), performansi (*Tanja Ostojić Mis(s)placed Women?, Staying here with you – moving, Rečnik migracije 90-ih, Svetski kongres Međunarodne federacije za pozorišna istraživanja (IFTR), Ptičica, Mig 21, 48 sati budnosti u Parizu*), oslikavanje zidova (*Hladni zid*), migrantske mape kao ilustrovani prikazi priča migranata (*Granica je zatvorena*), psiho-geografske mape (*We are living in a beautiful wORLD – Austria*) (<http://seecult.org>, 8. 8. 2022), ali i mape kao „politička i ideološka oružja i kao unutrašnja alatka za istraživanje sebe i okoline, te kao umetnički izraz i kao praktično sredstvo komuniciranja pojedinih informacija“ (<http://seecult.org/vest/korak-po-korak-izbeglicki>, 8. 8. 2022).

## 5. Otelotvorenja interkulturalnog dijaloga na sceni: figura migranta u pozorištu

Uprkos tendenciji ka interdisciplinarnosti koja je svojstvena savremenom stvaralaštvu uopšteno uzevši, na šta je ukazala i do sada izložena analiza, različitim umetnostima odgovaraju i specifične opažajne navike recipijentata – u slučaju vizuelne umetnosti to su načini gledanja i stvari i odnosa među njima, kao što smo na početku naveli. Ipak, kako izložbe danas sve ređe podrazumevaju puku postavku dela u javni prostor, čime ona dospevaju u naš vidokrug – umesto čega umetnici i umetnice kreiraju situacije iz kojih proizilaze naročita iskustva – i novije teorije vizuelnih umetnosti nastoje da u interpretativnom smislu zahvate svu kompleksnost ovakvih doživljaja. Pojednostavljenim rečima iskazano, prikazi migranata u umetnosti se ne tiču samo toga šta vidimo već i toga kako se to šta vidimo pojavljuje pred nama a usled odnosa sa drugim stvarima, zbog čega ćemo u delu koji sledi nastojati da utvrdimo dominantan pristup takozvanoj migrantskoj tematici u pozorištu, budući da je njegoova relациона priroda odavno predmet tumačenja teatra (Ilić, 2023), imajući pritom na umu i ranije iskazanu misao da pozorište, različito od na primer kinematografije, po pravilu okuplja zajednicu.

Uzimajući u obzir aktuelnost i zastupljenost migrantske tematike u medijima, zatim prisutnost izbeglica u javnim prostorima većih gradova i

činjenicu da se Srbija nalazi na balkanskoj ruti, adekvatna reakcija pozorišnih institucija gotovo da je izostala. Moglo se očekivati da će značajan deo tekuće produkcije, pogotovo u periodu pre izbijanja globalne pandemije virusa kovid 19 (od 2015. do 2020. godine) biti usredsređen na problematiku u vezi sa migrantima, i to najmanje iz dva razloga. S jedne strane, reč je o temama koje su zaokupljivale stručnu i širu javnost, pri čemu je, s druge, pitanje izbeglištva od posebnog značaja za naš kulturni prostor s obzirom na raspad zajedničke države i ratove devedesetih godina, odnosno iskustva koja su proistekla iz njih. Ipak, iako je primetan porast interesovanja za svakodnevni život tokom poslednjih dekada prošlog veka (u Srbiji, ali i regionu), a naročito kada su u pitanju one umetničke forme sklone narativizaciji (poput npr. literarnog teatra), mali je broj dramskih dela u okviru kojih se direktno oslovljavala problematika koja se ticala nasilno raseljenih lica. Za razliku od izložbi koje su pokazale „vizuelnu radoznalost“ za pitanje migracija, to ne možemo reći za pozorište. Primera radi, ukoliko u Srbiji ima oko trideset i pet profesionalnih pozorišta (reč je o institucijama koje koriste budžetska sredstva, pošto su osnivači većine njih lokalna samouprava ili Republika), u kojima se godišnje producira u proseku tri do pet predstava, od 2015. godine nastalo je ukupno manje od deset predstava „migrantske tematike“.

Razlog za to, mogli bismo reći sa sigurnošću, jeste odsustvo sistemске podrške projektima koji bi se bavili fenomenom takozvane migrantske krize koja potresa Evropu, ili onih koji bi obuhvatili iskustva i perspektive migranata, i to nakon, ali naročito pre izbijanja globalne pandemije (od 2020. godine produkcija pozorišnih predstava je značajno smanjena). Pritom, sistemška podrška koja je izostala ne bi se nužno zasnivala samo na finansiranju projekata već je mogla da obuhvati i uspostavljanje različitih platformi koje bi ovim radovima omogućile vidljivost kada je reč o stručnoj i široj javnosti, poput festivala, programskih celina itd. Ipak, trebalo bi naglasiti da odsustvo ovakvih afirmativnih mera kulturne politike ne smemo izjednačiti sa nezainteresovanošću samih kulturnih radnika i radnica za status migranata i uslove u kojima se oni zatiču i borave u Srbiji. Primera radi, tokom 2015. i 2016. godine bilo je nekoliko koordinisanih i kolektivnih, iako neformalnih, akcija sprovedenih od strane predstavnika takozvane nezavisne scene (većina ovih organizacija okupljena je u asocijaciju Nezavisna kulturna scena Srbije – NKSS) koje su, prema rečima Aleksandre Jelić, osnivačice ApsArta Centra za pozorišna istraživanja, podrazumevale odlazak među skupine migranata i održavanje *ad hoc* pozorišnih radionica sa decom i mladima. Neformalni karakter ovih aktivnosti značio je da nisu tražene niti nabavljane posebne dozvole, da su se radionice održavale na otvorenom, u tranzitnom prostoru, te da su pre svega bile „animatorskog“ tipa (Dragičević Šešić, 2012). Za većinu organizacija o kojima je ovde reč karakteristične su participativne umetničke forme, što je na izvestan način i omogućilo navedene aktivnosti.

Primer podrške o kojoj je reč jeste projekat „Luka sanjara“ (Port of Dreamers) koji je većim delom finansiran od strane Evropske unije kroz program Kreativne Evrope. U okviru ovog projekta, a u koprodukciji više partnera iz Srbije i regiona, nastaje i predstava „Pod istim krovom“ (Unter einem Dach), koja je premijerno izvedena početkom 2021. godine u Novosadskom pozorištu (Ujvideki Színház). U pitanju je adaptacija (Mrđen/Janošev) istoimene knjige u kojoj nemački novinar Hening Zusebah (Henning Sussebach) i student matematike i informatike Amir Baitar (Amir Baitar), svako iz svoje perspektive, beleže, kako se u njoj navodi, „šestomesečni integracioni eksperiment“. Naime, Hening i njegova porodica 2015. godine u svoj dom primaju Amira, izbeglicu iz Sirije, usled čega se zaplet dramatizacije zasniva na uobičajenim nesporazumima što prozilaže iz susreta dve različite kulture, dok se uspostavljeni međuljudski odnosi pokazuju snažnijim od očiglednih razlika. Ova intimistička inscenacija, u režiji Ivane Janošev, uglavnom dirljiva i na momente duhovita, zanimljiva je i zato što se smelo služi uslovnostima u kojima se odigrava. Predstave u Novosadskom pozorištu izvode se na mađarskom jeziku, tako da se „Pod istim krovom“ igra na mađarskom, zatim srpskom jeziku (i to kao na maternjem, ali i stranom jeziku), kao i engleskom, uz dostupan prevod. Iako na ovaj način uspostavljena metateatarska ravan nije dovoljno pažljivo konceptualizovana (te je u tom smislu donekle i problematična), niti iskorišćena, ipak je pažnje vredna veza koja se ustanovljava između aktuelnog izbegličkog iskustva s jedne i multikulturalnog ambijenta Vojvodine s druge strane, kao i afirmacija interkulturalnog dijaloga.

Pored ranije pomenutih pozorišnih *ad hoc* radionica, druga predstava koja nastaje u institucionalnim okvirima na kojoj bi se trebalo zadržati, osim što je estetski uspešna, zanimljiva je i zato što je namenjena deci – preciznije, uzrastu starijem od 11 godina. U pitanju je predstava „Dečak sa koferom“ (Boy with a Suitcase), rađena po komadu Majka Kenija (Mike Kenny), poznatog engleskog pisca za decu, koja je premijeru imala u oktobru 2020. godine u Malom pozorištu „Duško Radović“ u Beogradu. „Dečak sa koferom“ je priča ispričana iz perspektive dvanaestogodišnjeg dečaka koji napušta svoj dom u cilju da se domogne „obećanog grada“ (London) u kom se nalazi njegov brat. Iako je težište predstave na pričama, kao nematerijalnom kulturnom nasleđu, a koje postaju sredstvo opstanka i integracije, temi nasilne migracije dece se ipak pristupa s ozbiljnošću, te se ukazuje na probleme eksploatacije, zloupotrebe i slično, što nije čest slučaj u pozorištu s obzirom na uzrast kojem je predstava namenjena. Uz to, njen je scenski jezik izuzetno razvijen. U jednostavnoj scenografiji i pomoću osnovnih izražajnih sredstava, scenski prizori se transformišu iz otvorenog mora u fabriku, zatim u obećani grad itd. Kao i u slučaju predstave „Pod istim krovom“, to što se odmah uočava jeste zastupljenost perspektive drugih, što bi trebalo da vodi razvoju empatije prema raseljenim licima, i to bez obzira na to da

li je u pitanju odrasla ili mlada publika. Na primer Amir, student izbeglica iz Sirije, nakon što se osvrne na iskustvo napuštanja doma i porodice i sam put do Nemačke, reći će sa scene: „Zašto iko misli da bih ovo uradio za 400 evra?“ Drugi zajednički element oba ova narativa na koje smo ukazali, a koji ne bi trebalo prevideti, jeste i uspešnost integracije.

Druge predstave koje bi, uz već izdvojene, trebalo pomenuti jesu: „Stvaranje čoveka“ Tijane Grumić, dramske spisateljice iz Srbije, premijerno izvedena u Ateljeu 212 u Beogradu krajem 2018. godine i predstave pozorišta „Deže Kostolanji“ (Kosztolany Dezsó Színház) iz Subotice, koje se po pravilu dotiču migranata, ali pre u duhu takozvanog političkog teatra kojemu je cilj pokretanje dijaloga o različitim društvenim problemima (npr. „U ime gospoda“, Andraša Urbana iz 2018. godine). Ipak, mali broj predstava koje se direktno bave migrantskom tematikom ne čini pojedine primere manje relevantnim pokazateljem dominantnog stava šire zajednice u Srbiji prema izbeglicama i raseljenim licima, bar kada je reč o sferi kulture. Njihova unisonost nedvosmisleno ukazuje na sledeće: iako se prisutni narativi dotiču pitanja identiteta, reč je pre svega o identitetu raseljenih lica – uz to, njihov se prikaz „pozajmljuje“ iz zapadnih narativnih matrica (npr. Zusebah, ali čak i „Stvaranje čoveka“ predstavlja svojevrsnu polemiku sa proslavljenom dramom nemačkog autora Wolframa Locha /Wolfram Lotz/ „Smešna tama“ / The Ridiculous Darkness/). Drugim rečima, to što se naglašava jesu tegobe raseljenih lica, njihove priče i iskustva stradanja, kao i značaj interkulturalnog dijaloga, usled čega možemo zaključiti da je dominantan pristup migrantskoj tematici kada je reč o teatru pre svega humanitaristički.

## 6. Zaključak

Cilj istraživanja u ovom radu bio je da se utvrdi dominantan pristup migrantskoj tematici u Srbiji u svetlu takozvane migrantske krize, kada je reč o svetu umetnosti, odnosno sferi kulture u užem smislu. Analizirane su izložbe i povezani događaji iz polja umetnosti, kao i predstave realizovane u periodu od 2014. do 2022. godine. Shodno tome, iz analize su izostala neka od značajnih dela iz drugih umetničkih oblasti, poput na primer kinematografije (valjalo bi s obzirom na temu rada svakako pomenuti film Stefana Arsenijevića „Strahinja Banović“ iz 2022. godine) i u tom smislu izložena analiza izvesno nije iscrpna. Ipak, naša je namera bila da ukažemo na odnos prema migrantskoj krizi svojstven umetničkim formama u našem kulturnom prostoru, a s obzirom na kontekst koji ustanovljava vizuelna kultura, s jedne strane, i na specifičan osećaj zajedništva koji proizilazi iz doživljaja pozorišne umetnosti, s druge strane. Otuda su prvenstveno i analizirani primeri iz domena vizuelne umetnosti, odnosno umetnosti teatra.



Zaključak koji bi se dao izvesti s obzirom na sprovedeno istraživanje bio bi sledeći: i pored slabo demonstrirane systemske podrške projektima koji bi se direktno bavili takozvanim migrantskim pitanjem, odnosno afirmativnih mera kulturne politike Republike Srbije, uočljiv je interes umetnika i umetnica sa našeg podneblja, pa samim tim i pojedinih institucija za pitanja koja se tiču iskustava migracija, i to u svetlu aktuelne krize, ali i šire prepoznatog lokalnog i globalnog konteksta. Pritom, dominantan narativ u okviru kojeg se figura migranta izvodi „na scenu“ ili, drugim rečima, postaje vidljivom, jeste humanitaristički – i pored u radu naglašenih razlika u pristupima koje nedvosmisleno proističu iz raznovrsnih stvaralačkih poetika na koje smo nastojali da skrenemo pažnju. Iako se kao važno afirmiše načelo solidarnosti, te neguje empatija, a publika poziva na ispomoć, akcenat se u većoj meri stavlja na poštovanje integriteta migranata, dok se ujedno promovise značaj dijaloga i prihvatanje različitosti, te naposletku i ideja multikulturalizma kroz priče o uspešnosti integracije, i to u cilju uspostavljanja poverenja između migrantskih i lokalnih zajednica.

## Literatura

- Ahmed, S. (2020). *Kulturna politika emocija*. Zagreb: Fraktura.
- Aleksander, V. (2007). *Sociologija umetnosti*. Beograd: Clio.
- Armstrong, C. (1998). *Scenes in a Library: Reading the Photograph in the Book*. London: MIT Press.
- Badham, M. (2010). The case for ‘socially engaged arts’: navigating art history, cultural development and arts funding narratives. In: *Local Global: Identity, Security, Community* 7: 84–99.
- Becker, H. S. (1982). *Art Worlds*. University of California Press.
- Berger, J. (1972). *Ways of Seeing*. London: British Broadcasting Association and Penguin.
- Birger, P. (1998). *Teorija avangarde*. Beograd: Narodna knjiga, Alfa.
- Bishop, C. (2012). *Artificial Hells: Participatory Arts and the Politics of Spectatorship*. London / New York: Verso.
- Brajdoti, R. (2016). *Posthumano*. Beograd: Fakultet za medije i komunikacije.
- Burio, N. (2020). *Relaciona estetika / Postprodukcija / Altermodernost*. Beograd: Fakultet za medije i komunikacije.
- Danto, A. (1964). The Artworld. *The Journal of Philosophy*, Vol. 61, Issue 19: 571–584.
- Debord, G. (1983). *Society of the Spectacle*. Detroit: Black and Red.
- Difren, M. (1982). *Umetnost i politika*. Sarajevo: Svjetlost.
- Dragičević Šešić, M. (2012). *Umetnost i alternativa*. Beograd: FDU, Clio.
- Fischer-Lichte, E. (2009). *Estetika performativne umjetnosti*. Sarajevo, Zagreb: Šahinpašić.

- Fyfe, G. and Law, J. (1988). Introduction: On the invisibility of the visible. In: G. Fyfe and J. Law (eds.), *Picturing Power: Visual Depiction and Social Relations*. London: Routledge: 1–14.
- Helguera, P. (2011). *Education for Socially Engaged Art*. Jorge Pinto Books.
- Ilić, V. (2023). *Estetički ogledi o savremenoj umetnosti: teatar privida i boli*. Beograd: Estetičko društvo Srbije.
- Ilić, V. (2018). *Savremeno pozorište: estetsko iskustvo i prestupničke prakse*. Novi Sad: Sterijino pozorje.
- Jay, M. (1993). *Downcast Eyes: The Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought*. Berkeley: California University Press.
- Lehmann, H-T. (2004). *Postdramsko kazalište*. Zagreb: CDU, Beograd: TkH.
- Milohnić, A. (2013). *Teorije savremenog teatra i performansa*. Beograd: Orion art.
- Mirzoeff, N. (1999). *An Introduction to Visual Culture*. London: Routledge.
- Mirzoeff, N. (1998). What is visual culture? In: N. Mirzoeff (ed.), *The Visual Culture Reader*. London: Routledge, pp. 3–13.
- Ransijer, Ž. (2010). *Emancipovani gledalac*. Beograd: Jugoslavija.
- Ristić, I. and Ilić, V. (eds.) (2016). *Theater within the context... and not just theatre*. Beograd: FDU, Hop.La!
- Rose, G. (2001). *Visual Methodologies: An Introduction to the Interpretation of Visual Materials*. London, Thousand Oaks, New Delhi: SAGE Publications.
- Rukavina, K. (2012). „Okulocentrizam“ ili privilegiranje vida u zapadnoj kulturi. Analiza pojma u antičkoj, novovjekovnoj i postmodernoj misli. *Filozofska istraživanja*, 127–128 (32): 539–556.
- Stafford, B.M. (1991). *Body Criticism: Imaging the Unseen in Enlightenment Art and Science*. London: MIT Press.
- Stafford, B.M. (1996). *Good Looking: Essays on the Virtue of Images*. London: MIT Press.
- Stanković, D. (2011). Odliv mozgova kao gubitak i(li) dobitak za zemlju porekla. *Godišnjak Fakulteta političkih nauka*, 5(5): 515–526.
- Toković, M. (2016). Na leđima mahnitog bika: društveno angažovana umetnost – brisanje ili zatvaranje granica? U: Lutovac, Z. & Mrđa, S. *Savremene migracije i društveni razvoj: interdisciplinarna perspektiva*: Beograd: SSD, IDN, ISI FF: 61–73.
- Virilio, P. (1994). *The Vision Machine*. London: British Film Institute.
- Vuksanović, D. (2012). Vizuelna kultura u eri medija. *Kultura* 134: 309–315.
- Wollen, P. (1970). *Signs and Meaning in Cinema*. London: British Film Institute and Thames and Hudson.

## Veb sajtovi:

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

<http://www.seecult.org/vest/nase-nove-komsije>,

<https://mau.rs/sr/pro%C5%A1le-izlo%C5%BEbe/granica-je-zatvorena.html>



<http://www.seecult.org/vest/granica-je-zatvorena>  
<http://www.seecult.org/vest/recnik-migracija-90-ih-u-obnovljenom-muzeju-25-maj>  
<http://www.seecult.org/vest/nesaslusane-izbeglicke-price>  
<http://www.seecult.org/vest/hladni-zid>  
<http://www.seecult.org/vest/lutkari-digitalnog-doba>  
<https://cultura.cervantes.es/belgrado/sr/Agrupaci%C3%B3n-Se%C3%B1or-Serrano:-Birdie/124660>  
<http://www.seecult.org/vest/vodenje-tanja-ostojic-missplaced-women-2009-2021>  
<https://nova.rs/magazin/lifestyle/tanja-ostojic-umetnica-oglas-muz-pasos-evropska-unija/>  
<http://www.seecult.org/vest/europoly-u-muzeju-jugoslavije>  
<http://www.seecult.org/vest/we-between>  
<https://www.kcb.org.rs/2019/07/tisina-je-ovde-gluvoca/>  
<http://seecult.org/vest/nobelovke-na-izbeglickoj-ruti>  
<http://m.seecult.org/vest/pomoc-za-izbegle-u-savamali>  
<http://seecult.org/vest/korak-po-korak-izbeglicki>

## **Migrants on the scene and behind the scene: Art world and the migrant crisis**

**Abstract:** The aim of this paper is to identify the dominant approach to the issue of the migrant crisis when it comes to the Art world, that is, the cultural sphere in Serbia. Firstly, we will analyze the exhibitions and related events that took place between 2014 and 2022. The aim of the analysis is to identify the dominant discourse on migrants during this period of time in terms of visual arts, as well as the prevailing communicational tools present in the exhibitions. It is important to underline that even though most of the exhibitions that will be analyzed addressed the issue of migrants from the Middle East using the Balkan route, the ones that dealt with the local and regional context, or else, the immigrants from former Yugoslavia, will not be excluded.

The second part of the paper is dedicated to the dominant approach to the migrant crisis in the domain of dramatic arts. Although there is a rising interest in the practice of everyday life among artists (in Serbia as well as the ex-Yugoslav region), especially when it comes to narrative art forms (such as often theater performances or films), there are very few art pieces that directly portrait the experiences of refugees. The analysis will therefore focus on several examples of theater performances, due to the affective economy characteristic for the experience of theatre.

In the conclusion, we will reflect on the dominant narratives about migrants in the Art world, or else, on how the migrant „behind the scene“ occurs „on the scene“.

**Key words:** migrants, migrant crisis, Art world, exhibitions, theater

Etami Borjan<sup>1</sup>

Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu

## Promišljanje eurocentrizma u postkolonijalnom etnografskom filmu i autohtonom filmskom stvaralaštvu

**Apstrakt:** Zapadna kultura je kroz film stvorila sliku starosjedioca kao Drugoga koji se nikada ne mijenja bez obzira na promjene u suvremenom društvu. U posljednja tri desetljeća dogodio se značajan preokret u etnografskom filmu: sveznajući vanjski pripovjedač u etnografskim filmovima ustupio je mjesto autohtonim glasovima, a „objektivni“ tip izlaganja zamijenjen je autoreferencijalnim i višeglasnim filmskim izričajima. Suvremene teorije sve više teže interdisciplinarnosti i kombiniraju sociološki pristup s kulturalnim studijima i filmologijom. Pojavom novih glasova autoritet i dominacija zapadnjačkog diskursa znatno su poljuljani, što se može shvatiti kao dio šireg procesa koji George Marcus i Michael Fisher (1986) zovu „kriza reprezentacije“. Novije teorije na području vizualne antropologije i filmologije artikuliraju problematiku utjelovljenog iskaza, a problem točke gledišta, hijerarhije moći, autorstva, odnosa između redatelja i snimanih subjekata, samo su neke od aktualnih dilema kojima se bave suvremeni etno-sineasti i antropolozi. Novonastale forme subjektivnog filmskog izričaja pojavljuju se pod raznim imenima, ovisno o tematici, odnosu sa snimanim subjektima i autorima: autoetnografija, kolaborativni film, autohtoni film, Četvrti film itd. Pojam koautorstva, koji se javlja s pojavom kolaborativnog filma ruši desetljećima dominantnu zapadnjačku dokumentarističku praksu i otvara vrata glasovima marginaliziranih skupina koje su tradicionalno bile objekti eurocentričnog pogleda.

**Ključne riječi:** postkolonijalni etnografski film, kolaborativni film, autohtoni film, Četvrti film, refleksivni etnografski film

### 1. Eurocentrizam u etnografskom i igranom filmu

Dominantna zapadnjačka kultura desetljećima je kroz film stvarala sliku starosjedioca kao Drugoga koji se nikada ne mijenja bez obzira na promjene u suvremenom društvu. Od samih početaka etnografskog filma

---

1 eborjan@ffzg.hr

prevladavala je tendencija da se autohtono stanovništvo prikaže u vremenu udaljenom od vremena kojem pripada antropolog, naglašavajući tako ne samo prostornu nego i vremensku udaljenost „našeg“ modernog svijeta i „njihovog arhaičnog“ svijeta. Smještajući Drugog izvan našeg vremena zapravo ga se nastojalo smjestiti na niži, „primitivniji“, stupanj razvoja u društvenoj evoluciji, čime se automatski etno-sineasta i gledatelja stavljalo na privilegiranu poziciju promatrača. Na taj način se stvarala paradoksalna situacija prisutnosti/odsutnosti: Drugi je kroz audiovizualni prikaz fizički prisutan, a zapravo je istovremeno vremenski dislociran. Ta ambivalentna situacija dodatno je naglašena glasom naratora koji je bio uobičajena pojava u izlagačkom<sup>2</sup> dokumentarizmu – kategoriji kojoj pripada većina etnografskih dokumentaraca nastalih prije pojave Jeana Roucha, Timothy Ascha i ostalih etno-sineasta koji uvode participativni i refleksivni pristup etnografskom dokumentarcu. Glas komentara gotovo uvijek priča u prezentu i stvara ono što Fabian naziva „etnografskim prezentom“ (Fabian, [1983] 2002: 31), a Fatimah Tobing Rony „taksidermijom“. „Taksidermija nastoji prikazati ono što je mrtvo tako da izgleda kao da je živo“ (1996: 101). Prvi etnografski filmovi mogu se opisati kroz paradigmu koju je James Clifford (1986) nazvao „spasiteljskom etnografijom“, budući da je prvotni cilj takvih filmova bio egzotiziranje Drugog, najčešće kroz model „plemenitog divljaka“, koji živi u netaknutoj prirodi i predstavlja prethodne stupnjeve razvoja čovječanstva. Smatralo se da je uloga etno-sineasta i vizualnih antropologa snimiti i tako spasiti kulture za koje se smatralo da su u nestajanju, a *voice-over* komentar je imao ulogu da zapadnim gledateljima objasni snimljene događaje, običaje, rituale i općenito svakodnevnicu starosjedilačkih naroda, pri čemu su interpretacije etno-sineasta bile naglašeno subjektivne i uvjetovane kolonijalnim nasljeđem vremena i društvene sredine.

Jedan od najboljih primjera takvog pastoralnog etno-dokumentarizma je film Roberta Flahertya, *Nanook sa sjevera* (*Nanook of the North*, 1922),

---

2 Bill Nichols (2020: 133–188) razlikuje šest modaliteta reprezentacije: poetski, izlagački, opservacijski, interaktivni (participacijski), refleksivni i performativni. Poetski dokumentarac ima dosta sličnosti s modernističkom avangardom te naglasak stavlja na atmosferu i subjektivan doživljaj puno više nego na činjenice i retoričko uvjeravanje. Izlagački ili ekspozitorni modus karakterizira prisutnost „Božjeg glasa“, sveznajućeg pripovjedača čiji cilj je što detaljnije objasniti prikazano (John Grierson, Robert Flaherty i drugi) te naglašava dojam objektivnosti. Opservacijski dokumentarac (Richard Leacock, D. A. Pennebaker i drugi) teži zabilježiti događaje uz što manje medijacije redatelja, što spontanije i objektivnije. Interaktivni (participacijski) dokumentarizam vidljiv je u filmovima Jeana Roucha, a karakterizira ga veća vidljivost i angažman redatelja u interakciji sa snimanim subjektima kroz intervjue ili razgovore. Refleksivni film, za razliku od ostala četiri modaliteta, prikazuje dokumentarni film kao konstrukt, preispituje mehanizme prikazivanja zbilje te tako skreće pozornost gledatelja na probleme reprezentacije kao i na sam proces stvaranja filmskog teksta. Performativni modus propituje pojam znanja kao osobnog i utjelovljenog fenomena te ističe subjektivne osobine iskustva i sjećanja.

prikaz kanadske inuitske zajednice. Film je arhetipski prikaz Drugoga koji korištenjem stereotipa gradi egzotičnu, a opet dovoljno prihvatljivu sliku Drugoga koji živi izvan civilizacije, ne poznaje moderna dostignuća, nije naročito inteligentan, ali je prikazan kao veseo i simpatičan čovjek. Mit o „plemenitom divljaku“ naglašen je scenama u kojima Nanook jede sirovo meso i ubija životinje golim rukama, što neizbježno podsjeća na prikaze prvog čovjeka, ali je okrutnost takvih scena ublažena njegovim osmjehom i direktnim pogledom u kameru. Kroz povijest filma uz *Nanooka sa sjevera* vezivali su se različiti mitovi. Jedan od najučestalijih je onaj o spontanom, objektivnom i autentičnom prikazu inuitskog života. Flaherty je dugo vremena u povijesti filma zauzimao mjesto kao redatelj koji je prikazao „stvarni život“ Inuita, a zapravo je svojim filmom stvorio prototip romantičnog primitivca koji je nekoliko narednih desetljeća bio prisutan u svjetskoj kinematografiji. Međutim suvremene analize dovode u pitanje vjerodostojnost filma upravo zbog činjenice da Flaherty ne zazire od isprepletanja fikcionalnih i nefikcionalnih elemenata i priređivanja seta pa film obiluje insceniranim sekvencama uz naglašenu dramatičnost, što samo po sebi nije nova metoda u povijesti dokumentarnog filma, ali dovodi u pitanje etnografsku istinitost. Poznata scena lova na morža priređena je za potrebe filma; nekoliko muškaraca vuklo je uže izvan kadra pa u filmu izgleda kao da se Nanook bori sa životinjom. Iglu nije bio autentičan, napravljen je samo napola jer u pravi iglu ne bi mogla stati sva tehnička oprema, a ne bi bilo ni dovoljno svjetla za snimanje. Flaherty pretvara Nanooka i njegovu porodicu u svojevrsne glumce naturščike koji insceniraju svoje životne uloge za potrebe snimanja. Upravo zato hrvatski filmolog Hrvoje Turković smatra da se prikaz života Inuita u Flahertyjevom dokumentarcu može nazvati „tipskom istinitošću“ (1996: 59) – svjedočanstvom određenih trenutaka inuitske svakodnevnice, ali ne i njezinog općeg ustrojstva. Slika inuitskog života počinje se preispitivati osamdesetih godina pojavom autohtonog filmskog stvaralaštva (*U posjetu Nanooku, Nanook Revisited*, Claude Massot, 1988)<sup>3</sup> kada se počinje govoriti o dijelovima koji nisu bili autentični: Nanook, ime koje je Flaherty dao protagonistu jer je bilo lakše pamtljivo od njegovog pravog imena Allakariallak, na inuitskom znači medvjed, čime se sugerira sličnost između smiješnog lika obučenog u životinjsko krzno, ali i njegove gotovo pa animalne prirode prikazane u scenama u kojima jede sirovo meso.

Usprkos svemu navedenom, potrebno je napomenuti da je Flahertyjev film istovremeno jedan od prvih slučajeva aktivnog sudjelovanja autohtonih zajednica u procesu oblikovanja slike o sebi. Jay Ruby tvrdi da

3 Ovaj dokumentarni film napravljen je kao niz intervjua sa suvremenim lokalnim zajednicama u kojima se vide reakcije Inuita na pojedine scene iz *Nanooka sa sjevera* za koje smatraju da su neuvjerljive ili čak i lažne: insceniran lov na morža i tuljana za koji tvrde da je potpuno krivo prikazan, neuvjerljivi kostimi od krzna polarnog medvjeda koje su nosili Nanook i njegova obitelj, iglu.

je upravo Flaherty bio preteča participacijskog filma jer je aktivno uključio lokalno stanovništvo u stvaranje slike i priče o sebi tako što je objasnio Inuitima s kojim ciljem je došao i pokazao im je snimljene materijale te im je dopustio da ga usmjeravaju (2000: 87–91), što je bio važan korak prema stvaranju „vizualnog suvereniteta“ (Raheja, 2007). Međutim Fatimah Tobing Rony odbacuje tezu o *Nanooku sa sjevera* kao participacijskom filmu, tvrdeći da se radi o prikazu koji „utjelovljuje ideal participacijske opservacije“ (1996: 118), ali u samom filmu se ne vidi o kakvom stupnju suradnje se radi, nije prikazano što Inuiti misle o filmu, a tragovi bilo kakvog kontakta s bjelačkom kulturom su nepostojeći.

Sličan pristup nastavio se i desetljećima poslije u etnografskom filmu, a najveći utjecaj na zapadnu vizualnu antropologiju imali su etno-dokumentarci Margaret Mead i Gregory Batesona (*Prvi dani u životu djeteta u Novoj Gvineji*, *First Days in the Life of a New Guinea Baby*, 1951; *Prve godine Karbinog života: studija o djetinjstvu na Baliju*, *Karba's First Years: A Study of Balinese Childhood*, 1952, i drugi), koji su učvrstili ne samo ideju „spasiteljske etnografije“ već i ulogu antropologa kao posrednika i prevoditelja između dvije kulture; „naše“ zapadnjačke i „njihove“. Zahvaljujući tehnologiji vizualni antropolozi i etno-sineasti dobivaju apsolutnu moć u stvaranju prikaza: oni postaju sveznajući kreatori audiovizualne reprezentacije Drugoga. To se jasno vidi iz glasa komentara u filmovima Margaret Mead u kojima autorica/narator objašnjava društveni kontekst u kojem su snimani obredi i običaji, pravila ponašanja u snimanim zajednicama, a čak povremeno procjenjuje emotivna stanja snimanih subjekata na osnovu njihovog ponašanja. Za Mead je kamera u antropologiji bila dokumentacijski alat, svojevrсни dodatak pisanoj etnografiji, te se više fokusirala na njenu znanstvenu ulogu u istraživanju nego na sami filmski jezik. Premda je u to vrijeme u antropologiji bilo uvriježeno mišljenje da je glas komentara neophodan u izlagačkim etno-dokumentarcima kao garancija znanstvenosti audiovizualnih zapisa koji su se smatrali dodatnim alatom pisanom istraživanju antropologa, danas je jasno da su ti filmovi kroz *voice-over* komentare više stvarali prikaz drugačijih kultura u skladu sa saznanjima i tezama zapadnjačkih antropologa, nego što su bili vjerodostojno svjedočanstvo o drugim kulturama budući da se glas i mišljenje starosjedilačkog stanovništva nikad nisu čuli. Pozitivistička vizualna antropologija zasnivala se na pretpostavci da je slika druge kulture koju stvara etno-sineast identična slici te kulture koju će stvoriti gledatelj. Narativni mehanizmi u ranom opservacijskom etnografskom filmu težili su stvaranju „nevidljive kamere“, distanciranog prikaza, neutralne pozicije promatrača/antropologa i apsolutne kontrole, što je za posljedicu imalo stvaranje slike Drugoga kao objekta.<sup>4</sup> Film se naivno prihvaćao kao prozor u drugi svijet snimljen

4 Jedan od najboljih primjera opservacijskog filma su rani radovi Johna Marshalla o lovu kod Ju/'hoansija s početka pedesetih godina. Marshall je snimao prve filmove

„nevinom kamerom“ koja je u stanju jasno prikazati zbilju bez velikih medijacija, čemu je uvelike pridonio i mit o objektivnosti dokumentarnog filma kao vjerodostojnog i neposrednog prikaza zbilje.

Rani opservacijski film u vizualnoj antropologiji bio je pokušaj da se kroz film razvije metoda koja bi bila najbliža tradicionalnom promatranju i sakupljanju materijala na terenu te prenošenju osjećaja prisutnosti u ne-zapadnjačkim zajednicama ili „bivanja tamo“ (Geertz, 1988: 4–5). Opservacijski film često se uspoređuje s dva slična pravca u povijesti dokumentarnog filma: *direct cinema* i *cinéma vérité*. Međutim, valja naglasiti da su sve tri podvrste dokumentarnog filma nastale u različitim kulturnim kontekstima te premda imaju neka slična načela i postupke ipak se razlikuju u ciljevima i načinu prikaza zbilje. Opservacijski film puno je bliži *direct cinema* u svom nastojanju da prikaže događaje kao da se događaju spontano uz minimalnu interakciju između redatelja i snimanih subjekata. *Cinéma vérité* ili film istine djelomično se inspirira Dziga Vertovim konceptom „kino pravde“ i opservacijom zbilje, ali za razliku od ostala dva pravca, koristi kameru na provokativan način otkrivajući i prikazujući posljedice susreta sineasta i snimanih subjekata. Kamera postaje sudionik i katalizator događaja. Cilj Jeana Roucha, začetnika filma istine, bio je snimiti višestruke transformacije koje se događaju prilikom susreta etno-sineaste sa subjektima, a koje on naziva „ciné-trans“ (Rouch u Feld, 2003: 39). Prisutnost kamere utječe na snimane subjekte, etno-sineasta i na tijek događanja. Stoga Rouch tvrdi da etno-sineast kad snima „etno-gleda, etno-promatra, etno-razmišlja“ (*Ibid.*: 98). Bez obzira na određena podudaranja između ova tri pravca, Grimshaw i Ravetz smatraju da je opservacijski film bio vezan za „drugačiju epistemologiju i estetiku“ od filma istine i direktnog filma te je podrazumijevao „napuštanje etnografske interpretacije kroz objašnjenja i argumente u korist druge vrste interpretativne logike – one filmske, a ne one nastale iz pisanog teksta“ (2009: 4).

Opservacijski film je gotovo od samih početaka bio izložen skepticizmu i propitivanju u filmologiji i vizualnoj antropologiji. I dok mu teoretičari filma, kao što je već spomenuti Bill Nichols (2020), predbacuju distanciranost od snimanih subjekata, pasivnost redatelja promatrača, voajerizam i objektivizaciju, vizualni antropolozi više se bave metodološkim i epistemološkim pitanjima opservacije. Jedan od najzaslužnijih etno-sineasta za promišljanje o izazovima opservacijskog dokumentarizma bio je David MacDougall koji je svoje dvojbe iznio u eseju *Beyond Observational Cinema (Onkraj opservacijskog filma)* objavljenom 1975. MacDougall je osvijestio da etno-sineast

---

tako da bi postavio kameru i snimao sve što je lokalno stanovništvo radilo. Materijale je kasnije montirao u filmu *Lovci (The Hunters, 1957)* u kojem prati višednevni lov na žirafu. Događaji su opisani distanciranim, gotovo znanstvenim glasom komentara, tipičnim za rani opservacijski dokumentarni film.

ne može proći neopaženo te da je čisti opservacijski film nemoguće snimiti jer prisutnost antropologa mijenja prirodu događaja. MacDougall ne odbacuje u potpunosti opservacijski film, ali smatra da je ograničavajući jer se temelji na pretpostavci da je moguće snimiti stvari koje bi se dogodile kao da redatelj nije prisutan (1998: 129). Klasični opservacijski film stvara gledatelja koji je svjedok, a etno-sineast postaje pasivan u bilježenju onoga što se događa pred njim te sam sebe isključuje iz svijeta snimanih subjekata.<sup>5</sup> MacDougall je kritizirao tendenciju opservacijskog filma ka izbjegavanju kontakta redatelja i snimanih subjekata te je smatrao da to nije prirodna metoda rada antropologa koji se i kod pisanja oslanjaju na informacije odbačenih pojedinaca iz lokalne zajednice. Bez suradnje sa snimanim subjektima etno-sineast dobiva samo površinski pogled na drugu kulturu. „To je forma u kojoj promatrač i promatrani žive u odvojenim svjetovima, a rezultat su filmovi koji su monolozi“ (*Ibid.*: 133). Prihvaćajući opservacijsku metodu, redatelj odbacuje otvorenost koju zahtijeva od subjekata koje snima, ali im ne dozvoljava pristup filmu pa je i komunikacija jednosmjerna. Odbijajući snimanim subjektima pristup snimljenim materijalima redatelj učvršćuje svoju poziciju kolonijalnog promatrača koji odlučuje što se treba znati o Drugima i što ih se treba naučiti. Kod takvog pristupa javljaju se dva problema: „sineast može ili krivo protumačiti događaj ili situaciju zavisno o tome što je snimio ili može krivo protumačiti snimljene materijale zavisno od toga kako ih montira“ (Young, 1975: 66). Budući da film posjeduje svoje vlastite prikazivačke konvencije koje se ne podudaraju s pravilima pisane antropologije, problem koji se javlja nije samo koga snimiti, nego i na koji način snimiti određeni događaj. Upravo zato MacDougall smatra da je potrebno ići onkraj opservacijskog filma prema participacijskom filmu u kojem sineast prepoznaje i priznaje svoju prisutnost u svijetu Drugoga (1998: 134). Međutim, to za MacDougalla ne znači da se etno-sineast treba odreći svoje pozicije vanjskog promatrača već da treba snimiti sve promjene koje se događaju pri susretu dviju kultura.

Za MacDougallovo poimanje opservacijskog filma ključne su bile teorije Colina Younga o opservacijskom filmu koje je objavio 1975. u eseju *Observational Cinema (Opservacijski film)* u kojem odbacuje najčešće zablude vezane za opservacijski film: od mita o opservacijskom dokumentarcu kao objektivnom prikazu do „nevidljive kamere“ koja samo bilježi

---

5 David MacDougall započinje svoju karijeru kao redatelj opservacijskih filmova u Ugandi, a od osamdesetih godina nadalje okreće se refleksivnom filmu i korištenju intervjua. Njegovi raniji filmovi kao što je *Živjeti sa stadima (To Live with Herds, 1972)* klasičan su primjer opservacijskog filma: korištenje dugih kadrova, poštivanje stvarnog trajanja događaja, spori ritam koji je preslika ritma života zajednice, davanje slobode lokalnom stanovništvu da slobodno priča o onome što ih zanima kako bi sve izgledalo kao da je snimljeno spontano i da je kamera neprimjetna.



dogadanja. Young je smatrao da se ne treba pretvarati da kamera nije prisutna niti kriti odnos koji je etno-sineast uspostavio sa subjektima, ali taj odnos u opservacijskom filmu se znatno razlikuje od autoritativnog odnosa tipičnog za raniji izlagački etnografski film. Young se nije fokusirao samo na promatrački aspekt opservacijskog filma već i na druge tehničke karakteristike ovog pravca koje je vidio kao prednost, a to su poštivanje kontinuiteta i trajanja radnje te fokus na širi kontekst. Iz Youngovog esaja vidljivo je da opservacijski film ne podrazumijeva nužno distancu od promatranih subjekata i čisti voajerizam već promiče ideju aktivnog promatrača koji je svjestan kompleksne dinamike između sineaste i subjekata. Na tom tragu su i recentne teorije u poimanju aktivnog promatrača u opservacijskom filmu koji treba biti svjestan slojevite „dinamike autorstva i kolaboracije, opservacije i imaginacije“ (Grimshaw i Ravetz, 2009: 118). Autorice proširuju definiciju opservacije kao metode naglašavajući i druge vrste komunikacije između sineasta i snimanih subjekata, referirajući se prvenstveno na neverbalnu komunikaciju te senzornu percepciju. Autorice napuštaju ideju vanjskog sveznajućeg promatrača naglašavajući kao temeljnu odrednicu opservacijskog dokumentarca cjelovitost doživljenog iskustva susreta s drugačijom kulturom koji uključuje tjelesna, čulna i emocionalna iskustva te otvaranje „inter-subjektivnog prostora u kojem može nastati novo antropološko razumijevanje“ (*Ibid.*: 135).

Teoretičar filma Bill Nichols smatra da „[...]antropološka kategorija Drugoga manjim dijelom proizlazi iz druge kulture, a većim iz antropološke podsvijesti. [...] Promatranje drugih u cilju prikazivanja nije lako objasniti samo znanstvenim motivima kako tvrde neki antropolozi.“ (1991a: 32). Kao što Nichols tvrdi, „znanost može poslužiti kao fetiš u produkciji znanja“ (*Ibid.*: 36), pri čemu je želja za znanjem ekvivalentna želji za posjedovanjem. Gledatelj se poistovjećuje s voajerističkim pogledom autora, naročito u opservacijskom dokumentarnom filmu, čime se kod gledatelja stvara „želja da vidi, ali da ne bude viđen“ (Nichols, 1981: 265). Epistefilija ili želja za znanjem, kao ekvivalent erotskoj skopofiliji, javlja se iz voajerističkih i fetišističkih pobuda, ali za razliku od skopofilije, ona nije povezana s erotskom već s društvenom imaginacijom te je vezana za želju da se iskusi nepoznato. Stoga, u etnografskom filmu promatrač/etno-sineast neprekidno oscilira između poznatoga i nepoznatoga. Međutim, epistefilija istovremeno podrazumijeva postojanje distance između gledatelja i subjekta. Ideološka podjela na „nas“ i „njih“ duboko je ukorijenjena u povijest antropologije, a time i etnografskog filma pa i etno-sineasti u izlagačkom dokumentarcu prilagođavaju svoj prikaz očekivanjima publike, što dodatno naglašava razliku između promatrača koji je unutra zajedno sa snimanim subjektima i „nas“ koji smo vani. Linija koja razdvaja zapadnog gledatelja i snimane subjekte dodatno je pojačana prisutnošću „Božjeg glasa komentara“, to jest



sveznajućeg naratora koji kroz svoje komentare stvara privid kod gledatelja da je ostvario direktan kontakt s Drugim preko slike, što u konačnici može zamijeniti potrebu za bilo kakvim direktnim kontaktom. Tako se, smatra Nichols, stvara paradoksalna estetika, u kojoj se ne želimo „direktno angažirati sa svijetom nego s dokumentarnim filmom“ (1991: 180). Epistefilija postaje želja za znanjem o drugoj kulturi te za indirektnim angažmanom s autohtonim zajednicama koji se ostvaruje preko slike, to jest preko dislociranog prikaza.

Slične tendencije vidljive su i u igranim filmovima, a najbolji primjer za to je prikaz Indijanaca u američkom vesternu koji je desetljećima služio kao sredstvo manipulacije pomoću kojeg se stvarala lažna slika o starosjedićkim zajednicama u SAD-u. Stvaranje stereotipa o primitivnim, divljim, nazadnim i krvožednim divljacima može se pratiti već od nijemog filma nadalje (Aleiss, 2005: 1–17). Neverbalni znakovi, položaj tijela i geste koje su Indijanci koristili u nijemim filmovima, preslikani su u zvučni film kao njihovo „prirodno“ ponašanje (Kilpatrick, 1999: 36). U razdoblju od tridesetih do pedesetih godina Indijanci uglavnom nisu puno pričali u filmovima ili su se glasali uzvicima i čudnim zvukovima sličnim životinjskim glasovima, što je naglašavalo njihovu navodnu animalnu prirodu. Odsustvo indijanskih jezika bila je konstanta u američkom vesternu, a često se moglo čuti kako Indijanci čak i među sobom komuniciraju na engleskom jeziku. Bjelačka američka i kanadska kultura potpuno su zanemarile i obezvrijedile utjecaj indijanske kulture na stvaranje američkog identiteta i povijesti, a sve do pojave autohtonog sjevernoameričkog filma, američki vestern prikazivao je starosjedioce kao narod pred izumiranjem, populaciju koja živi u prošlom, a ne u sadašnjem vremenu (Singer, 2001). Rani vesterni prikazuju kulturocid bijelaca nad Indijancima kao početak rađanja nove američke nacije, a film se koristio kao moćno oružje dominantne kulture za opravdavanje nasilnog oduzimanja indijanskih teritorija. U tom kontekstu valja napomenuti da se i borbenost Indijanaca u klasičnim holivudskim vesternima pripisivala njihovoj navodnoj divljoj prirodi i animalnim instinktima, a ne kao logičan odgovor na nasilje dominantne bjelačke kulture. Vesterni su izgradili mit o superiornom bijelom heroju čiji cilj je osvojiti divlji Zapad – teritorijalnu, kulturološku i civilizacijsku granicu iza koje počinje svijet Drugoga.

I etnografski dokumentarci i američki vesterni dokaz su da su vizualni prikazi odraz dominantnog ideološkog diskursa koji se često poistovjećuje s pojmom istine. Kathleen Kuehnast ovaj proces naziva „vizualnim imperijalizmom“: to je kulturalna hegemonija dominantne društvene skupine koja prikazuje „[...] što je prirodno, normalno i poželjno u kulturi kroz paradigme rasnih i rodnih stereotipa dominantne kulture, te što je neprirodno, abnormalno i nepoželjno kroz paradigme subordinirane kulture“

(Kuehnast, 1992: 185). Danas je u suvremenoj vizualnoj antropologiji općeprihvaćen stav da su raniji etnografski filmovi proizvodi zapadnjačkog hegemonijskog diskursa namijenjeni bijelom gledatelju sa Zapada. Rane etnografske filmove, ali i igrane filmove u kojima se pojavljuju starosjedioci, u većini slučajeva možemo klasificirati kao zapadnjačke filmove jer smo u konačnici ipak „mi“, a ne „oni“ ciljana publika. Sve dok smo „mi“ gledatelji i kao takvi sudjelujemo u procesu dekodiranja značenja, primjenjivat ćemo naše interpretativne obrasce namećući naše konvencije i vrijednosni sustav, a Drugi će neizbježno ostati objekti u našim očima.

## 2. Postkolonijalni etnografski film

Od sredine šezdesetih godina XX stoljeća izlagački etno-dokumentarizam polako zamjenjuju nove podvrste etnografskog dokumentarca – participacijski i reflektivni filmovi koji podrazumijevaju veću interakciju s autohtonim stanovništvom, što je za posljedicu imalo i preispitivanje ustaljenih prikazivačkih praksi i diskurzivnih mehanizama u vizualnoj antropologiji. Etno-sineasti kao što su Jean Rouch, Timothy Asch i John Marshall nastoje uključiti lokalno stanovništvo u proces stvaranja filmova te kroz svoje radove otvaraju važna pitanja odgovornosti i moći etno-sineaste, ali i etičnosti prikaza Drugoga. Iako su svi nabrojani redatelji bili svjesni da prisutnost kamere utječe na ponašanje snimanih subjekata, prvi koji se odvažio preispitati način stvaranja audiovizualnog prikaza u etnografskom filmu bio je francuski etno-sineast Jean Rouch.

Rouch je danas poznat kao jedan od pionira filma istine (*cinéma vérité*) i participacijskog etnografskog filma: načina snimanja u kojem je prisutnost redatelja naglašena kao i sam proces proizvodnje filmskog djela. Rouch je bio svjestan da je kamera katalizator koji utječe na ponašanje subjekata i na događaje te jasno daje do znanja gledatelju da se događaji koje gleda ne bi dogodili da redatelj nije bio tamo i da svojim prisustvom na neki način nije isprovocirao tijek događaja. Rouch se zalagao za „etno-dijalog“ u kojem etno-sineast ne krade znanje od Drugog, nego to znanje nastaje u zajedničkom procesu dijeljenja iskustva i aktivnog sudjelovanja etno-sineasta u promatranoj zbilji, što je za Roucha podrazumijevalo suradnju sa snimanim subjektima i prikazivanje snimljenih materijala lokalnim zajednicama (Rouch, 2003). Koncept aktivnog promatranja, koji je Rouch patentirao, ne treba shvatiti samo kao isprepletanje insceniranja scena i improviziranja već uključuje i reakcije snimanih subjekata na snimljene materijale. Zahvaljujući komentarima redatelj je donekle omogućio autohtonom stanovništvu da kontrolira prikaz o sebi, ali i sebi kao istraživaču da popuni svoj prikaz ovisno o njihovim komentarima. To ujedno podrazumijeva i preispitivanje

pozicije njega kao redatelja. Participacija je za Roucha podrazumijevala suradnju snimanih subjekata ne samo kroz intervju, nego u svim fazama realizacije filma. Svojim metodama svjesno se udaljio od opservacijskog i izlagačkog dokumentarizma i otvorio put demokratizaciji etnografskog filma. Jean Rouch u svojim filmovima dekonstruira važne pretpostavke o etnografskom filmu koje su dugo bile prihvaćene u vizualnoj antropologiji: etnografski film kao oruđe „spasiteljske etnografije“, mit o objektivnom prikazu Drugoga, anakronijski prikaz starosjedilačkih naroda kao „primitivnih“ i vanvremenskih zajednica netaknutih povijesnim promjenama i modernim dostignućima. Rouch je promatrao afričke kulture u sadašnjosti i prikazivao je društvene i političke promjene koje su se događale u prijelaznom periodu iz kolonijalnih u postkolonijalna društva kao što su migracije i nezaposlenost (*Ja, crnac, Moi, un noir*, 1957; *Ljudska piramida, La pyramide humaine*, 1958–1959; *Jaguar, Jaguar*, 1957–1967). Rouchovi filmovi su višeglasni, on u njima preispituje, a često i ismijava eurocentrični pogled i tako podriva autoritet i iskustvo utjelovljeno u liku zapadnjačkog redatelja (*Ludi gazde, Les Maîtres fous*, 1954–1955).

Trend koji je Rouch prvi uveo nastavlja se osamdesetih i devedesetih godina XX stoljeća kada nastaju najvažniji postkolonijalni etnografski filmovi koji se definitivno udaljavaju od opservacijskog i izlagačkog dokumentarizma. Postkolonijalni etnografski filmovi dekonstruiraju hegemoniju zapadnog diskursa koji kroz *voice-over* komentar nameće gledatelju zapadnjački vrijednosni sustav. Zato je u ovim filmovima prisutnost sveznajućeg naratora svedena na minimum, a snimani subjekti igraju važnu ulogu u stvaranju značenja i (re)definiranju postojeće društvene hegemonije i ideologije. Postkolonijalni etno-filmovi, osim što otvaraju prostor za interakciju s autohtonim stanovništvom, ujedno i promišljaju sliku ne samo Drugoga nego i „nas“. Participacijski i reflektivni etno-filmovi Johna Marshalla (*N!ai, priča o !Kung ženi, N!ai, the Story of a !Kung Woman*, 1980) i Timothy Asha (*Jero o Jero: promatranje Transa na Baliju, Jero on Jero: A Balinese Trance Seance Observed*, 1980)<sup>6</sup> dekonstruiraju interpretativne strategije zapadne kulture, kao i teorijske premise na osnovi kojih se gradila slika Drugoga pokazujući da je prikaz Drugoga konstrukcija i interpretacija na temelju zapadnjačkih kulturoloških kodova. Narativna okosnica filma *N!ai, priča o !Kung ženi* je biografska priča o životu protagonistice N!ai koji nije ispričan od strane naratora ili antropologa.

6 Nakon projekta na Baliju Timothy Asch započinje kolaborativni projekt sa zajednicom Yanomami Indijanaca u južnoj Venezueli i sjevernom Brazilu i prikazuje im filmove koje je snimio o njima dva desetljeća ranije te odlučuje njima dati priliku da snimaju filmove o sebi. Osjećao je da im duguje što su mu dopustili da uđe u njihov svijet i želio im se odužiti tako da ih podučio osnovama filmskog jezika i tako im pomogne da sami snime filmove o sebi na način na koji oni to žele (Asch et al., 1991: 106).

Njezin glas je dominantan u filmu i ona se cijelo vrijeme direktno obraća gledatelju, ali se povremeno izmjenjuje s Marshallovim glasom komentara koji daje širi društveni i antropološki uvid u život zajednice. Ovaj film radikalno mijenja hijerarhijski odnos između redatelja i snimanog subjekta, ali mijenja i poziciju gledatelja preispitujući tako njihov položaj privilegiranih promatrača koji im je bio zajamčen u opservacijskom i izlagačkom dokumentarnom filmu. *Jero o Jero: promatranje Transa na Baliju* (*Jero on Jero: A Balinese Trance Seance Observed*, 1980) je reflektivni etnografski dokumentarni film u kojem vidimo reakcije i komentare lokalne iscjeliteljice Jero dok gleda Aschov prethodni film o njoj, *Trans na Baliju* (*Balinese Trance Seance*, 1980) u kojem je snimljena jedna seansa liječenja koja uključuje upadanje u trans i razgovor s duhovima. Pratimo Jero dok komentira scene u kojima se ona pojavljuje, iz čega se jasno vidi promjena odnosa između etno-sineaste i snimanog subjekta, što je i osnova participacijskog etno-filma (Asch, 1988). Jero kontrolira proces stvaranja filma i znanja o sebi, a njezini komentari zamijenili su „Božji glas“ sveznajućeg pripovjedača iz izlagačkog filma.

Refleksivni<sup>7</sup> etno-filmovi otvaraju nova pitanja u teorijskom smislu premještajući težište analize na proces konstrukcije audiovizualnog prikaza (*Borba sjekirama, The Ax Fight*<sup>8</sup>, Timothy Asch, 1975; *Kronika jednog ljeta, Chronique d'un été*<sup>9</sup>, Jean Rouch, 1960). Otkrivajući artificijelnost audiovizualnog prikaza od gledatelja se očekuje da napusti mit o objektivnosti dokumentarnog filma i prihvati da je svaki film subjektivan prikaz zbilje viđen očima etno-sineasta koji je uvjetovan svojim društvenim i kulturnim naslijeđem. Takvi filmovi ujedno potiču zapadne gledatelje da postanu svjesni svog eurocentrizma, što otvara prostor drugačijem angažmanu s

7 Nichols razlikuje nekoliko vrsta refleksivnosti u dokumentarnom filmu: stilska refleksivnost (naglašava se subjektivnost autora, koriste se tehnike bliže eksperimentalnom nego dokumentarnom filmu, a glavna tema filma nije samo vanjska zbilja, nego struktura, tehnika i proces stvaranja filmskog zapisa), dekonstruktivna referencijalnost (rušenje ustaljenih prikazivačkih konvencija: mita o objektivnosti, dominacije autorskog glasa), interaktivnost, ironija, parodija i satira (1991: 69–75).

8 Film prikazuje nekoliko filmskih verzija istog događaja. U prvoj verziji su nemontirani snimljeni materijali koji nisu tonski obrađeni. U drugoj verziji borba je prikazana usporeno uz detaljna objašnjenja svih faza i odnosa među glavnim borcima. Treća verzija prikazuje odnose među zaraćenim stranama, rodbinske veze i povijest dugogodišnjeg rivalstva među selima. Četvrta, zadnja verzija je klasični opservacijski film bez komentara. Kroz ovaj film Asch transparentno prikazuje proces stvaranja etnografskog filma te jasno preispituje ustaljene prikazivačke kodove u etnografskom dokumentarizmu.

9 Film je napravljen kao serija intervjua na ulici u kojima vidimo Jeana Roucha i Edgara Morina kako pitaju prolaznike da komentiraju aktualne društvene teme. Rouch ne skriva svoju prisutnost tijekom snimanja, a gledatelj je svjestan priređivačkih metoda kojima se autori koriste te ga se konstantno podsjeća da je snimanje u tijeku. Na kraju filma Rouch prikazuje sudionike dok gledaju snimke i komentiraju ih, dok autori, Rouch i Morin, razgovaraju s njima o pojedinim scenama u filmu.

filmskim tekstom i s Drugim na filmu. Gledatelj u refleksivnom etno-filmu preispituje svoju vlastitu poziciju, ali i samu prirodu dokumentarnog etnografskog filma.

Etnografski film u posljednjih nekoliko desetljeća potpuno je eliminirao tip filmskog izričaja inspiriran „pastoralnim dokumentarizmom“, ustupivši mjesto novim pričama i glasovima. Pojavom novih glasova autoritet i dominacija zapadnjačkog diskursa znatno su poljuljani, što se može shvatiti kao dio šireg procesa koji George Marcus i Michael Fisher (1986) zovu „kriza reprezentacije“. Novonastale forme subjektivnog filmskog izričaja pojavljuju se pod raznim imenima, ovisno o tematici, odnosu sa snimanim subjektima i autorima: autoetnografija, kolaborativni film, film zajednice, autohtoni film, Četvrti film, i drugi. Pojam koautorstva, koji se javlja s pojavom kolaborativnog filma otvara vrata glasovima marginaliziranih skupina koje su tradicionalno bile objekti eurocentričnog pogleda. U posljednja četiri desetljeća u svijetu je pokrenuto nekoliko kolaborativnih projekata između sineasta/antropologa i autohtonog stanovništva, kao što su brazilski *Video nas aldeias (Video u selima)*<sup>10</sup>, pod vodstvom Vincenta Carellija i projekt Sarah Elder s eskimskom Yup'ik zajednicom, *Alaska Native Heritage Project (Projekt za očuvanje autohtone baštine na Aljaski)*<sup>11</sup>.

U najširem smislu kolaborativni film može se definirati kao ona vrsta etnografskog filma u kojem redatelj i njegova ekipa zajedno s autohtonim stanovništvom određuju sadržaj i formu filma. Snimani subjekti u kolaborativnom filmu imaju pravo vidjeti nemontirane snimljene materijale, sudjelovati u montaži i eventualno cenzurirati one dijelove za koje misle da su neprihvatljivi ili čak uvredljivi za njihovu zajednicu. Time je autohtono stanovništvo potpuno promijenilo odnose moći u dokumentarnom etnografskom pretvorivši se iz proučavanih objekata u aktivne stvaratelje filmskog prikaza o sebi. U tom kontekstu David MacDougall predlaže „intertekstualni film“ kao novi naziv za „[...] filmove koji su nastali i istovremeno pripadaju dvjema kulturama“ (MacDougall, 1998: 148–149).

10 U sklopu kolaborativnog projekta *Video u selima* započetog 1987. godine u Brazilu pod vodstvom Vincenta Carellija, brazilski Indijanci imali su priliku naučiti osnove fotografije i videa. Osnovna ideja brazilskog aktivista Carellija bila je korištenje filma kao sredstva za očuvanje starosjedilačkih kultura te jačanje svijesti kod lokalnog stanovništva o njihovoj kulturnoj i etničkoj autonomiji. Pa ipak, s vremenom se Carelli prestao pojavljivati kao redatelj svih filmova nastalih unutar projekta, a posljednjih petnaestak godina stvorila se nova generacija autohtonih brazilskih redatelja koji sami snimaju filmove o svojim zajednicama. (Više u Borjan, 2013: 163–169)

11 Sarah Elder pokrenula je 1972. godine zajedno s Leonardom Kamberlingom kolaborativni projekt *Alaska Native Heritage Film Project* s Inupiaq i Yup'ik zajednicama. Glavni cilj projekta bio je obučiti i osposobiti autohtono stanovništvo da sami snimaju svoju kulturu i običaje. Članovi zajednice mogli su odlučiti tko, što i kada će se snimati te su pogledali filmove u završnoj fazi.

Peter Ian Crawford klasificirao je etnografske filmove fokusirajući se na tip intervencije u snimanu stvarnost i na modalitete prenošenja poruke publici te im je dao sugestivna imena: vizura muhe na zidu, muhe u juhi i muhe u subjektu (1992: 66–82). Posljednji modalitet autor koristi kako bi opisao karakteristike postkolonijalnog etnografskog filma: dekonstrukcija tradicionalnih zapadnjačkih prikazivačkih konvencija, stvaranje prikaza u suradnji s Drugim, fragmentarna i višeglasna naracija koja otvara vrata mnogobrojnim interpretacijama, transparentnost u prikazu odnosa moći između etno-sineasta i snimanih subjekata, aktivno sudjelovanje gledatelja u interpretaciji filmskog teksta. Ove tendencije pridonose rušenju dominantnog eurocentričnog diskursa otvarajući vrata kritičkom višeglasju budući da autor filma više nije isključivo antropolog ili etno-sineast, nego može biti i pripadnik druge kulture. Tradicionalni sveznaujući i sveprisutni „Božji glas“ etno-sineasta sada se percipira kao kolonijalni, a glas antropologa/redatelja postao je samo jedan u nizu i izgubio je svoj apsolutni autoritet. Cilj ranijih zapadnjačkih etnografskih filmova bio je prikazati autohtono stanovništvo unutar kategorija poznatih zapadnjačkoj publici, a da se pritom nikada nije uzimala u obzir činjenica da Drugi možda sebe i ne vide na isti način, što se drastično mijenja pojavom višeglasja na filmu.

Dijeljenje autorstva s autohtonim stanovništvom u postkolonijalnom etnografskom filmu samo je djelomično riješilo zapadne dileme vezane za moralnu odgovornost antropologa i etno-sineasta kod stvaranja audiovizualnog prikaza Drugog. Stoga Jay Ruby (1995a) tvrdi da antropolog/etno-sineast nikada ne može pobjeći od moralne odgovornosti spram kulture koju prikazuje i da je svaki prikaz jedna vrsta eksploatacije. Premda u postkolonijalnom dobu etno-sineast osjeća moralnu obvezu i dužnost da redefinira hijerarhiju moći između sebe i snimanih subjekata, Ruby smatra da je svaki prikaz instrument kontrole i moći te niječe mogućnost stvaranja autonomnog autohtonog stvaralaštva koje nije pod utjecajem zapadnjačkog vrijednosnog sustava jer u protivnom zapadni antropolozi/etno-sineasti nužno viktimiziraju Drugoga prikazujući ga sukladno izražajnim obrascima vlastite kulture (Ruby, 1995: 78).

### 3. Autohtoni film

Participacijska antropologija i kolaborativni film uvelike su pridonijeli rušenju hijerarhije moći između etno-sineaste i subjekta, ali ta metoda je bila samo prijelazno razdoblje prema potpuno autonomnom filmskom stvaralaštvu autohtonog stanovništva. Četvrti film sintagma je koju neki filmolozi i redatelji upotrebljavaju za suvremeno filmsko stvaralaštvo autohtonih zajednica širom svijeta. Prvi ju je upotrijebio maorski redatelj



Barry Barclay<sup>12</sup> 2002. godine na predavanju održanom na University of Auckland, opisavši Četvrti film kao kinematografiju koja crpi inspiraciju iz starosjedilačkih kultura, koje su opstale unutar nacionalnih država, i koja se uspjela afirmirati kroz vlastitu audiovizualnu estetiku (preuzeto iz Columpar, 2010: XI). Sintagma Četvrti film ambivalentna je budući da pretpostavlja postojanje slične estetike u filmskoj produkciji autohtonog stanovništva. U stvarnosti se radi o heterogenom opusu filmova autohtonih redatelja iz različitih dijelova svijeta, ali ono što povezuje filmove Četvrtog svijeta<sup>13</sup>, usprkos kulturološkim i povijesnim razlikama među autohtonom populacijom, prije svega je njihova ideološka i aktivistička priroda. Pripadnici takozvanog Četvrtog svijeta imaju sličan status u matičnim zemljama, ali i slične ekonomske i političke probleme. Bez obzira na njihove etničke i kulturološke razlike, veliki broj autohtonih zajednica koristi se filmom i medijima u borbi za očuvanje i/ili revitalizaciju jezika, kulture, običaja, prošlosti, ali i u političke svrhe. Četvrti film razlikuje se ne samo temama i stilom već i uvjetima produkcije i distribucije. Većinom se radi o niskobudžetnim dokumentarnim filmovima nastalim za potrebe lokalnih zajednica i dokumentiranje njihove kulture i običaja u kojima redatelji balansiraju između naučenog zapadnjačkog filmskog jezika i tradicionalnih pripovjedačkih praksi vlastite zajednice. Ti filmovi uglavnom prikazuju aktualne probleme autohtonih zajednica širom svijeta: pravo na zemlju, očuvanje kulture, položaj autohtonog stanovništva kao manjinske skupine, očuvanje nematerijalne kulture, pitanja autohtonog identiteta.

Najbolji primjeri su uradci nove generacije autohtonih redatelja proizišli iz već spomenutog kolaborativnog projekta *Video u selima* – koji se s vremenom pretvorio u autohtoni filmski projekt zajednice – te filmovi nastali u sklopu projekata *Chiapas Media Project* (sada pod imenom *Pro-medios de Comunicación Comunitaria*) i *Ojo de Agua Comunicación*. *Chiapas Media* projekt nevladina je organizacija koja od 1998. pruža video i kompjutersku opremu za autohtono stanovništvo u meksičkim regijama Chiapas, Guerrero i Chihuahua. Unutar projekta snimaju se dokumentarni filmovi na autohtonim jezicima za lokalne zajednice. Druga vrsta filmova

12 Barry Barclay smatra se začetnikom maorskog filma. Serija njegovih dokumentarnih filmova o maorskom načinu života i kulturi, snimljena 1974. za televiziju, *Tangata Whenua*, prvi put je prikazala maorsku kulturu široj publici. Svjetski uspjeh postigao je s igranim filmom *Ngati* (Maori, 1987).

13 Sintagmu Četvrti svijet prvi puta su upotrijebili George Manuel, Shuswap Indijanac i predsjednik udruge Canada's National Indian Brotherhood (Kanadsko nacionalno indijansko bratstvo), i Michael Posluns 1974. godine u naslovu njihove knjige *The Fourth World: An Indian Reality* (Četvrti svijet: indijanska stvarnost), u kojoj iznose tezu o transnacionalnom identitetu autohtone populacije koja dijeli isto iskustvo nasilne kolonizacije i shvaćanja univerzuma koje počiva na dubokoj vezi čovjeka s prirodom (preuzeto iz Columpar, 2010: 11).

su aktivistički filmovi za širu publiku i oni se predstavljaju na festivalima i na fakultetima, a cilj im je prikazati svakodnevni život i aktivnosti autohtonog stanovništva u Chiapasu te probleme s kojima se susreću u borbi protiv militarizacije i kolonizacije (Halkin, 2008). *Ojo de Agua Comunicación* nezavisna je organizacija osnovana 1998. u Oaxaci, na jugu Meksika, koja podupire produkciju dokumentarnih filmova i organizira filmske projekte s autohtonim zajednicama, s ciljem promoviranja autohtonog stvaralaštva, ulaže u edukaciju stanovništva kao i u demokratizaciju medija i promoviranje kulturne raznolikosti. Samopredstavljački autohtoni dokumentarni film može se shvatiti i kao politički čin jer u procesu prikazivanja sebe, Drugi ujedno redefinira svoju poziciju u društvu, ali i unutar filmskog djela. Preispitivanjem svog položaja unutar filma, autohtoni redatelj mijenja poziciju i od subjekta u etnografskom filmu postaje subjekt etnografskog filma.

Aktivizam je prisutan u većini suvremenih autohtonih dokumentarnih filmova i prvenstveno je vezan za borbu na pravo na teritorij, što je važno političko i povijesno pitanje. Međutim, u suvremenim autohtonim dokumentarnim filmovima nema mjesta romantičarskoj viziji odnosa čovjeka s prirodom. Jedna od pionirki aktivističkog autohtonog filma je kanadska aktivistica i redateljica Alanis Obomsawin, pripadnica Abenaki zajednice. U svojim filmovima Obomsawin najčešće prikazuje negativne efekte kolonizatorske kulture i politike kroz stoljeća, a fokus nije samo na problemima unutar autohtonih zajednica u Kanadi, već i odnos s dominantnom bjelačkom kulturom (Lewis, 2006). Osim što je cilj njezinih filmova podizanje svijesti o položaju starosjedilačkih zajednica u Kanadi, njezini dokumentarci redefinišu prikaz autohtonog stanovništva naglašavajući njihove aktualne probleme s kojima se suočavaju: položaj indijanskih žena (*Majka s puno djece, Mother of Many Children*, 1977; *Moje ime je Kahentiiosta, My Name is Kahentiiosta*, 1995), bespravno oduzimanje indijanske zemlje (*Incident u Restigoucheu, Incident at Restigouche*, 1984), izrabljivanje Indijanaca kao jeftine radne snage (*Rocks at Whisky Trench*, 2000). Obomsawin je smatrala da njezini filmovi mogu donijeti promjene u društvu budući da prikazuju događaje iz autohtone vizure te nude drugačiji pogled na prošlost, ali i na sadašnjost.

Položaj autohtonog stanovništva u suvremenom društvu ne artikulira se samo kroz dokumentarne već i igrane filmove. Film koji je lansirao Četvrti film na svjetsku scenu je *Atanarjuat, brzi trkač (Atanarjuat, the Fast Runner*, 2001), inuitskog redatelja Zachariasa Kunuka. To je prvi autohtoni film koji je 2001. godine osvojio glavnu nagradu za najbolji debitantski film, Camera d'Or, na prestižnom međunarodnom festivalu u Cannesu. Radnja je smještena u prošlo vrijeme te prikazuje život Inuita iz okolice



Igloodika prije kontakta s bijelcima, a snimljen je na inuktitutu, jeziku Inuita u Kanadi. Zacharias Kunuk jedan je od osnivača autohtone produkcijske kuće Igloodik Isuma produkcija. Igloodik Isuma produkcija osnovana je 1990. godine. Osim Zachariasa Kunuka, suosnivači su Paul Apak Angilirq, Pauloosie Qulitalik i Norman Cohn. Glavna ideja iza osnivanja produkcijske kuće bila je prikazivanje inuitskih video uradaka lokalnom autohtonom stanovništvu na sjeveru Kanade. U suradnji s članovima autohtone inuitske zajednice u Igloodiku, Zacharias Kunuk je snimio i producirao trinaest epizoda serije *Naša zemlja* (*Nunavut*, 1993–1995), koje govore o tradicionalnom životu pet inuitskih obitelji u Igloodiku 1945. i 1946. godine. Isuma produkcija specijalizirala se za snimanje i produciranje etnografskih dokumentarnih filmova o životu i običajima Inuita (Evans, 2008: 17–30). Današnja video produkcija u Nunavutu uglavnom je koncentrirana oko Igloodika gdje se, osim Igloodik Isuma produkcija, nalazi i druga produkcijska kuća Arnait Video Productions. Članovi su najvećim dijelom Inuiti, koji imaju potpunu kontrolu nad produkcijom i distribucijom filmova, a cilj im je promidžba filmske i video produkcije za inuitsku publiku te održavanje filmskog arhiva. Arnait video produkcija nastala je 1991. u sklopu radionice za ženske autohtone redateljice – Arnait Ikajurtigiit (*Žene pomažu ženama*). Prvi video zapisi snimljeni u sklopu Arnait centra bili su vezani za pitanja poroda i ženskog zdravlja (Evans, 2010: 15). Dokumentarni filmovi su uglavnom filmovi zajednice u kojima ravnopravno sudjeluju svi članovi, a modaliteti reprezentacije se razlikuju: od intervjua s lokalnim stanovnicima do doku-fikcija u kojima se rekonstruira tradicionalni inuitski način života u suradnji sa starijim članovima zajednice (*Uljna lampa, Qulliq*, Arnait Video Production, 1993). Za razliku od prethodnih etnografskih dokumentaraca o Inuitima koji su vremenski smješteni u prošlo vrijeme, suvremeni filmovi zajednice nisu romantični prikazi izgubljene prošlosti i nemaju za cilj prikazati autohtono stanovništvo kao populaciju koja živi izvan doticaja sa suvremenim načinom života. Naprotiv, Inuiti se služe videom ne kako bi stvarali filmove o prošlosti, već kako bi stvorili „živi arhiv koji se stalno obogaćuje, stvara i nadograđuje, baš kao što se i kultura uvijek iznova stvara“ (Evans, 2008: 87).

I u SAD-u se suvremeni autohtoni redatelji bave aktualnim problemima zajednice. Upravo zbog stereotipizacije američkih Indijanaca u američkim vesternima, suvremeni filmovi sjevernoameričkih Indijanaca smještaju likove u sadašnjost fokusirajući se na višestoljetne posljedice kolonizacije na individualnoj i kolektivnoj razini te aktualne društvene probleme kao što su visoka nezaposlenost i alkoholizam (*Kože, Skins*, Chris Eyre, 2002). Osjećaj nepripadanja Indijanaca koji žive u rezervatima diljem SAD-a, potraga za domom, koja se može iščitati i kao potraga

za izgubljenim identitetom, glavne su teme u igranim filmovima ceste suvremenih indijanskih redatelja kao što su Chris Eyre (*Dimni signali*, *Smoke Signals*, 1998), Jonathan Wacks (*Autoput Powwow*, *Powwow Highway*, 1989) i Sterling Harjo (*Barking Water*, 2009). Ovi filmovi ceste na simboličan način istražuju geografske, ali i imaginarne granice između kultura, prostora i identiteta dominantne društvene skupine i autohtonih zajednica. Suvremeni autori inspiraciju pronalaze u pisanoj i usmenoj tradiciji, ali i aktualnoj društveno-političkoj situaciji američkih Indijanaca. Pitanje nasilne homogenizacije te posljedice koje je taj proces imao na današnje poimanje autohtonog identiteta, važne su teme u suvremenim dokumentarnim i igranim filmovima australskih Aboridžina i novozelandskih Maora (*Bili jednom ratnici*, *Once Were Warriors*, Lee Tamahori, 1994). Ti filmovi najčešće se bave problemima društvene marginalizacije te osobnim traumama pripadnika „ukradene generacije“ koje su nasilno oduzimali roditeljima i smještali u domove bijelaca kako bi ih „civilizirali“ (*Plač u noći: seoska tragedija*, *Night Cries: A Rural Tragedy*, Tracey Moffatt, 1990; *Ograda za zečeve*, *Rabbit-Proof Fence*, Phillip Noyce, 2002). Recentni filmovi aboridžinskih redatelja kao što su Beck Cole (*Tu sam, Here I Am*, 2011) i Warwick Thornton (*Samson i Delila*, *Samson and Delilah*, 2009) smješteni su u autohtone zajednice među aboridžinskim glumcima i naturšćicima i bave se problemom identiteta i načinom na koji se on gradi u odnosu na autohtonu povijest i nametnute obrasce bjelačke kulture.

Autohtono filmsko stvaralaštvo u početku nije bilo dobro prihvaćeno od strane svih vizualnih antropologa. Faye Ginsburg smatra da autohtono filmsko stvaralaštvo ima pozitivan epistemološki učinak na vizualnu antropologiju jer nudi alternativne spoznajne obrasce, a činjenica da subjekti, koji su dosada bili predstavljeni, žele samostalno kontrolirati proizvodnju slika o sebi ne bi trebala biti shvaćena kao prijetnja vizualnim antropolozima nego kao izazov koji im otvara nove poglede i očišta. Repozicioniranje zapadnjačkog promatrača u postkolonijalnom etnografskom filmu Ginsburg uspoređuje s fenomenom „paralakse“ u astronomiji koji stvara privid dislociranog ili pomaknutog objekta, što za posljedicu ima drugačiju percepciju pa „ovi ‘pomalo drugačiji uglovi snimanja’ mogu ponuditi jasnije razumijevanje kompleksnosti društvenog fenomena koji nazivamo kultura i njenih medijskih prikaza“ (Ginsburg, 1995: 65). Autohtona filmska produkcija dokazuje artifičnost ionako već zastarjele paradigme o kulturi kao stabilnoj i određenoj cjelini te o etnografskom filmu kao vjerodostojnom prikazu iste i potkrepljuje tvrdnju da je kultura diskurzivna tvorevina koja se neprestano mijenja i stvara.

Zahvaljujući lakšoj dostupnosti filmske opreme i masovnih medija<sup>14</sup> autohtono stanovništvo dobilo je priliku pokazati sliku o sebi široj publici, što je posljedično dovelo do repositioniranja marginaliziranih društvenih skupina kako unutar nacionalnih zajednica tako i na globalnoj razini. Zbog sve većeg medijskog umrežavanja, autohtono audiovizualno stvaralaštvo postaje globalni fenomen koji ima za cilj kulturnu, političku i društvenu emancipaciju autohtonog stanovništva. Četvrti film, premda tematski i poetski raznolik, otvara put drugačijim prikazivačkim praksama autohtonog stanovništva koje se sve više udaljava od zapadnjačkih filmskih pravaca. Premda je diskutabilno govoriti o autohtonoj estetici s obzirom na raznolikost filmskog opusa, u recentnim filmovima vidljivi su drugačiji prikazivački obrasci koji se reflektiraju na poetiku, naraciju i filmski tekst, a iznikli su iz drugih oblika autohtonog umjetničkog izražavanja kao što su kazalište, mitovi, religija, ples i druge performativne umjetnosti. Međutim, valja napomenuti da je uloga filma i medija u stvaranju autohtone estetike dvosmjerna; s jedne strane film, a naročito novi mediji, pomažu autohtonom stanovništvu da se odupre hegemoniji i kulturnoj homogenizaciji, a s druge strane ti isti mediji su još uvijek pod utjecajem dominantnih zapadnjačkih prikazivačkih obrazaca koje i autohtono stanovništvo polako prihvaća kao glavno oruđe globalizacije. Bez obzira na sumnje i skepsu pojedinih vizualnih antropologa vezano za suvremeni autohtoni film, bitno je naglasiti da autohtono stanovništvo upravo u filmu i novim medijima vidi veliku priliku da se na globalnoj sceni čuju njihovi glasovi koji su stoljećima bili marginalizirani kako na regionalnoj tako i na globalnoj razini.

Spomenute podvrste postkolonijalnog etnografskog filma (participacijski, kolaborativni itd.) te autohtono filmsko stvaralaštvo ne bi se trebali međusobno isključivati već se mogu nadopunjavati u procesu stvaranja slike o Drugome iznutra i izvana uz sve spomenute spoznajne i etičke izazove i ograničenja s kojima se etno-sineasti i autohtoni redatelji susreću u svom radu. To, naravno, ne znači da filmsku sliku o nekoj ne-europskoj kulturi može i smije napraviti samo netko tko toj grupi i pripada. Činjenica da redatelj autohtonog filma dolazi iz određene kulture nužno ne garantira da je njegov prikaz vlastite kulture objektivniji ili vjerodostojniji kao što ne isključuje svjesnu ili nesvjesnu autostereotipizaciju.

Ovaj rad pokušao je dati kratak povijesni pregled etnografskog filma od perioda paternalističkog i eurocentričnog pogleda na ne-europske kulture i zajednice do „vizualnog suverentiteta“ (Raheja, 2007) u recen-

---

14 Starosjedilačko stanovništvo koristi se novim medijima i tehnologijama, ali ih nastoji prilagoditi potrebama lokalne zajednice. Novi mediji uvelike su olakšali umrežavanje autohtonog stanovništva na globalnoj razini te vidljivost i distribuciju autohtonih filmova. (Više u Borjan, 2013: 179–185)

tnom autohtonom filmu, pri čemu cilj nije nekritičko promatranje i idealiziranje autohtonog filmskog stvaralaštva nego otvaranje dijaloga između dva ekstrema koji su utkani u povijest etnografskog filma: kolonijalnog pogleda spram Drugoga i dekolonijalnog pogleda Drugih. Kroz povijest etnografskog filma svjedočili smo promjenama u odnosima moći između etno-sineasta i snimanih subjekata te položaju Drugoga od promatranog objekta do autonomnog subjekta koji je u stanju sam generirati znanje, sliku i diskurs o sebi, što je kao posljedicu imalo preispitivanje kolonijalne (a posljedično i eurocentrične) slike koju su autohtone kulture imale o sebi. Eurocentrizam kao pojam ne veže se uz geopolitički pojam Europe nego uz percepciju europske kulture kao središnje i normativne, što posljedično podrazumijeva kolonijalnu dominaciju. Promišljanje eurocentrizma u etnografskom filmu nema za cilj demoniziranje ili potpunu diskvalifikaciju zapadnjačkog pogleda već otvara niz pitanja vezanih za analizu diskurzivnih mehanizama i odnosa moći koji su uvjetovali i odredili prikaze autohtonih zajednica kako u prošlosti tako i danas te ima za cilj na jednak način preispitati postavke stvaralaštva zapadnjačkih etno-sineasta kao i autohtonog filma, što podrazumijeva dinamičan odnos između odbacivanja, preispitivanja, kritiziranja i redefiniranja postojećih konvencija eurocentričnog pogleda na Druge. Međutim ponekad pretjerana, a danas često i obvezujuća, kritika eurocentrizma može u konačnici dovesti do agresivnog euronarcizma pri čemu se sve negativno pripisuje Europi, a autohtone zajednice se opet stavlja u položaj da ih se izuzima od odgovornosti, prava na djelovanje i sudjelovanje u polemici, pa tako ponekad isforsirani eurocentrizam uspostavlja svoju superiornu i dominantnu poziciju samo sada paradoksalno u obrnutoj ulozi kao kritičara samog sebe.

## Literatura

- Aleiss, A. (2005). *Making the White Man's Indian: Native Americans and Hollywood movies*. Westport, Connecticut, London: Praeger.
- Asch, T. (1988). Collaboration in Ethnographic Filmmaking. U: Rollwagen, J. R. (ed.), *Anthropological filmmaking: Anthropological perspectives on the production of film and video for general public audiences*. New York: Harwood Academic Publishers: 1–30.
- Asch, T. et al. (1991). The Story We Now Want to Hear Is not Ours to Tell: Relinquishing Control over Representation: Toward Sharing Visual Communication Skills with the Yanomami. *Visual Anthropology Review* 7(2): 102–106.
- Borjan, E. (2013). *Drugi na filmu: etnografski film i autohtono filmsko stvaralaštvo*. Zagreb: Hrvatski filmski savez.
- Clifford, J. (1986). On Ethnographic Allegory. U: Clifford, J. and Marcus, E. G. (ed.). *Writing Culture, the Poetics and Politics of Ethnography*. Berkley, Los Angeles: University of California Press: 98–121.

- Columpar, C. (2010). *Unsettling Sights: The Fourth World on Film*. Carbondale, Edwardsville: Southern Illinois University Press.
- Crawford, P. I. (1992). Film as discourse: The invention of anthropological realities. U: Crawford, P. and Turton, D. (ed.). *Film as Ethnography*. Manchester: Manchester University Press: 66–85.
- Evans, M. R. (2008). *Isuma – Inuit Video Art*. Montreal, Kingston, London, Ithaca: McGill-Queen's University Press.
- Evans, M. R. (2010). *The Fast Runner: Filming the Legend of Atanarjuat*. Lincoln, London: University of Nebraska Press.
- Fabian, J. ([1983] 2002). *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*. New York: Columbia University Press.
- Feld, S. (ed.). (2003). *Jean Rouch: Ciné-Ethnography*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Geertz, C. (1988). *Works and Lives. The Anthropologist as Author*. Stanford: Stanford University Press.
- Ginsburg, F. (1995). The Parallax Effect: The Impact of Aboriginal Media on Ethnographic Film. *Visual Anthropology Review* 11(2): 64–76.
- Grimshaw, A. and Ravetz, A. (2009). *Observational Cinema: Anthropology, Film, and the Exploration of Social Life*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Halkin, A. (2008). Outside the Indigenous Lens: Zapatistas and Autonomous Videomaking. U: Wilson, P. and Steward, M. (eds.). *Global Indigenous Media; Cultures, Poetics, and Politics*. Durham, London: Duke University Press: 160–180.
- Kilpatrick, J. (1999). *Celluloid Indians: Native Americans and Film*. Lincoln, London: University of Nebraska Press.
- Kuehnast, K. (1992). Visual imperialism and the export of prejudice: An exploration of ethnographic film. U: Crawford, P. and Turton, D. (eds.). *Film as Ethnography*. Manchester: Manchester University Press: 183–196.
- Lewis, R. (2006). *Alanis Obomsawin: The Vision of a Native Filmmaker*. Lincoln, London: University of Nebraska Press.
- MacDougall, D. (1998). *Transcultural Cinema*. Princeton: Princeton University Press.
- Marcus, E. G. and Fischer, M. (1986). *Anthropology as Cultural Critique*. Chicago: University of Chicago Press.
- Nichols, B. (1981). *Ideology and the Image: Social Representation in the Cinema and Other Media*. Bloomington: Indiana University Press.
- Nichols, B. (1991). *Representing Reality: Issues and Concepts in Documentary*. Bloomington: Indiana University Press.
- Nichols, B. (1991a). The Ethnographer's Tale. *Visual Anthropology Review* 7(2): 31–47.
- Nichols, B. (2020). *Uvod u dokumentarni film*. Prev. Ivana Ostojčić. Zagreb: Hrvatski filmski savez, Društvo hrvatskih filmskih redatelja.
- Raheja, H. M. (2007). Reading Nanook's Smile: Visual Sovereignty, Indigenous Revisions of Ethnography and "Atanarjuat (The Fast Runner)". *American Quarterly* 59(4): 1159–1185.

- Rony, F. T. (1996). *The Third Eye: Race, Cinema and Ethnographic Spectacle*. Durham: Duke University Press.
- Rouch, J. (2003). On the vicissitudes of the self: the possessed dancer, the magician, the sorcerer, the filmmaker and the ethnographer. U: Feld, Steven (ed.). Jean Rouch: Ciné-Ethnography. Minneapolis: University of Minnesota Press: 87–101.
- Ruby, J. (1995). The Moral Burden of Authorship in Ethnographic Film. *Visual Anthropology Review* 11(2): 77–82.
- Ruby, J. (2000). *Picturing Culture: Explorations of Film and Anthropology*. Chicago: University of Chicago Press.
- Singer, B. (2001). *Wiping the War paint off the Lens: Native American Film and Video*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Turković, H. (1996). *Umijeće filma*. Zagreb: Hrvatski filmski savez.
- Young, C. (1975). Observational Cinema. U: Hockings, P. (ed.). *Principles of Visual Anthropology*. Hague: Mouton: 65–80.

## Rethinking eurocentrism in postcolonial ethnographic film and indigenous cinema

**Abstract:** Western culture has created an image of an indigenous as a never changing Other that stays the same despite the changes in contemporary society. In the past three decades there has been an important shift in the ethnographic filmmaking; the voice-of-God narrator has been replaced by the voices of indigenous peoples and the „objective“ mode of representation by self-reflexivity and multivocality. Contemporary theories on ethnographic film draw from sociology, cultural studies and film studies in their attempt towards a more interdisciplinary approach. With the coming up of new voices, the authority and superiority of Western discourse has been shaken, which can be understood as a part of a larger process that George Marcus and Michael Fisher (1986) defined as the “crisis of representation”. New theories in visual anthropology and film studies tackle the issues of embodied knowledge, point of view, power relationships, authorship, relationship between filmmaker and subjects. New forms of subjective filmmaking can be classified under different labels, depending on the topics and the type of collaboration between the subjects and the filmmakers: autoethnography, collaborative film, indigenous cinema, Fourth cinema, etc. The concept of shared authorship in collaborative ethnographic films has deconstructed dominant Western documentary filmmaking tradition and has given space to the voices of marginalized groups that had been objects of Eurocentric gaze.

**Key words:** postcolonial ethnographic film, collaborative cinema, indigenous cinema, Fourth cinema, reflexive ethnographic film

Nebojša Đorđević<sup>1</sup>

Univerzitet u Beogradu – Filozofski fakultet

## Romi u savremenom srpskom filmu: nastavak pogrešnog predstavljanja i praksa *pobeljivanja*

**Apstrakt:** Predstavljanje Roma u srpskom filmu ima dugu tradiciju. Među prvim srpskim filmovima (1911. godine) je i film koji se bavi životom Roma (čergara) u Beogradu, uz unikatnu dokumentarno-igranu formu. Kinematografija u Srbiji postala je prepoznatljiva u svetu koristeći se životom Roma kao jednim od mnogih motiva. No, posle više od sto godina Romi na filmu nastavljaju da budu prikazivani kroz rasne stereotipe, gde su uvek egzotizovani ili kriminalizovani *drug*i. Ove pozicije su petrifikovane. Cilj rada je da ukaže na reprodukciju stereotipa o Romima u savremenom srpskom filmu. U radu su analizirani igrani filmovi nastali posle 2005. godine sa Romima kao glavnim protagonistima, a to su: *Guča!* (2006, reditelja Dušana Milića), *Hamlet* (2007, Aleksandra Rajkovića), *Banditi u potrazi za mamom* (2018, Koste Ristića), kao i svojevrsni filmsko-serijski fenomen *Vojna akademija* (koji traje u formi serije i filmova, sa različitim rediteljima, od 2011. do 2021. godine). Ovaj rad ukazuje na praksu pobeljivanja romskih karaktera u analiziranoj građi. To se, između ostalog, očituje kroz proces asimilacije romske populacije u sveopšte poželjnu militarizaciju srpskog društva kao što je prikazano u serijalu i filmovima *Vojna akademija*. Na osnovu analize možemo da zaključimo da je predstavljanje Roma u srpskom filmu odraz ukupnog odnosa prema ovoj marginalizovanoj zajednici u Srbiji. Iako postoje pomaci, oni su skromni. Učvršćuju se negativni stereotipi i time dokazuje nespремnost srpskog društva i njegovih kulturnih poslanika da na noviji i otvoreniji način progovore o poziciji i integraciji ove zajednice u šire društvo.

**Ključne reči:** Romi na filmu, pobeljivanje, negativna stereotipizacija

---

1 nebojsa.djordjevic811@gmail.com



## 1. Uvod

Romi predstavljaju jednu od najvećih i najstarijih etničkih grupa u Evropi. Prisutni su gotovo u svakoj zemlji Evrope i ostavili su dubok trag u kulturama mnogih evropskih naroda. Njihovo prisustvo najznačajnije je u muzici, ali prisutni su i u književnosti, likovnoj umetnosti, pa i u filmu. Film u Srbiji ima bogatu istoriju i kulturno nasleđe, što nije izuzetak ni kada je reč o prikazivanju Roma na filmskom platnu. Od prvih ostvarenja u ranim fazama srpske kinematografije do savremenih filmskih produkcija, prikazivanje Roma na filmu je prolazilo kroz različite faze, ali je neretko ostajalo zarobljeno u stereotipima i predrasudama.

Ovaj rad istražuje kontinuitet predstavljanja Roma u savremenom srpskom filmu, sa posebnim osvrtom na pojavu fenomena pobeļivanja. Iako su Romi bili deo srpskog filmskog pejzaža još od pionirskih ostvarenja, njihova prisutnost na filmu uglavnom je bila oblikovana kroz prizmu rasnih stereotipa i egzotizacije. Ove predstave su često bile izraz šireg društvenog stava prema Romima kao „drugačijima“, čime su se perpetuirale negativne slike i predrasude.

Analiza savremenih srpskih filmskih ostvarenja ukazuje na kontinuitet reprodukcije stereotipa i prakse pobeļivanja romskih likova ili romskog okruženja. U analizu su uključeni filmova nastali posle 2005. godine: *Guča!* (2006), *Hamlet* (2007), *Banditi u potrazi za mamom* (2018) i serijal<sup>2</sup> *Vojna akademija*.

Osim toga, ovaj rad ispituje i kontekstualne faktore koji doprinose ovoj pojavi, uključujući društvenopolitičke promene, kulturne trendove i uticaj globalizacije na srpsku filmsku industriju. Kroz teorijski okvir koji uključuje rasnu kritičku teoriju, postkolonijalne studije i studije kulture, cilj rada je da ponudi dublje razumevanje mehanizama koji stoje iza negativnog predstavljanja Roma na filmu. Takođe, ideja ovog istraživanja odnosila se i na prepoznavanje potencijalnih tačaka intervencije radi prevazilaženja identifikovanih problema.

Konačno, ovaj rad nastoji da doprinese širem dijalogu o prikazivanju etničkih manjina u umetnosti i medijima, ističući potrebu za kritičkim osvrtom na način na koji se Romi predstavljaju u savremenom srpskom filmu, istovremeno ukazujući na mogućnosti primene inkluzivnijeg pristupa u kreiranju filmskih narativa.

---

2 *Vojna akademija* je jedinstvena pojava u istoriji srpske kinematografije. Nastala je kao televijski proizvod – serija, koja je prikazana na RTS-u 2012. godine. Naredne godine, snima se film, da bi do 2020. godine, kada je prikazana poslednja, peta sezona serije, između ostalog bila snimljena još dva filma (2016. i 2019. godine). Zato će se u ovom radu *Vojna akademija* nazivati serijal, nekad serija/film, a nekada i hibrid, jer još uvek ne postoji definisan termin za ovu formu.

## 2. Teorijski okvir

U ovom radu korišćićemo se idejama kritičke rasne teorije, studija kulture, u manjoj meri i postkolonijalnih studija, kako bismo dublje razumeli mehanizme koji stoje iza reprodukcije rasnih stereotipa i diskriminacije na filmu. Primenom pomenutih pristupa i teorija, rad teži da doprinese kritičkom dijalogu o rasizmu u filmskoj industriji i njegovom uticaju na društvene odnose moći i identitete. Posebna pažnja posvećena je konkretnom kontekstu srpske kinematografije i načinima na koje se Romi predstavljaju na filmu u tom specifičnom društvenom i kulturnom kontekstu.

Dva američka sociologa, Metju Dezmond i Mustafa Emirbajer (Matthew Desmond, Mustafa Emirbayer), govoreći o rasizmu u SAD, ukazuju na dve specifične manifestacije rasne dominacije: institucionalni rasizam i interpersonalni rasizam (Desmond and Emirbayer, 2009: 344). Institucionalni rasizam se odnosi na sistemsku diskriminaciju i nejednakost koje postoje u društvenim institucijama, kao što su obrazovni sistem, pravosuđe, zdravstvo i tržište rada. Ove institucije često imaju pravila, politike i prakse koje održavaju privilegije belih ljudi i marginalizuju ili diskriminišu pripadnike drugih rasnih grupa. Institucionalni rasizam može biti manje vidljiv od otvorenog interpersonalnog rasizma, ali ima duboke i dugoročne posledice po životne šanse i blagostanje marginalizovanih grupa. Interpersonalni rasizam, s druge strane, odnosi se na individualne postupke, stavove i ponašanja koja proizilaze iz predrasuda ili diskriminacije prema ljudima druge rase. Ovo može uključivati izražavanje rasističkih stavova, ponašanje koje marginalizuje ili diskriminiše pripadnike drugih rasnih grupa, ili implicitne predrasude koje utiču na način na koji ljudi komuniciraju i interaguju jedni sa drugima.

U radu o rasnoj dominaciji Dezmond i Emirbajer (2009) ističu pet zabluda o rasizmu koje primećuju u američkom društvu, veliki deo njih može se primeniti i na naše društvo:

- 1) Individualistička zabluda – rasizam je lična stvar, neki ljudi su rasisti;
- 2) Legalistička zabluda – sa eliminacijom rasnih zakona, nestaje i rasizam;
- 3) Aistorijska zabluda – rasizam je bio prisutan pre Američkog građanskog rata ili borbe za prava Afroamerikanaca;
- 4) Zabluda ispravljene greške – ako je rasizam povezan sa nasiljem, a ono se u društvu smanjuje, nema više ni rasizma (ili i on nestaje);
- 5) Tokenistička zabluda – uzimaju se primeri uspešnih crnaca, poput predsednika Obame, poput tokena kojima bi se potkrepila

tvrdnja da rasizma nema, odnosno da nestaje (Desmond and Emirbayer, 2009).

Kada se analizira fenomen rasizma, važno je uzeti u obzir specifičnosti američkog konteksta, koji se bitno razlikuje od srpskog. Međutim, izdvojeni koncepti rasizma mogu pružiti osnovu za razumevanje ovog problema i u srpskom društvu. Na slične mehanizme ukazuje i knjiga *Rasizam bez rasista* (Bonilla-Silva, 2014), koja se bavi rasizmom u američkom kontekstu, ali se može analogno primeniti i na srpsko društvo, s obzirom na slične obrasce koji se manifestuju i u jednom i u drugom kontekstu.

Prikazivanje Roma na filmu i primena određenih rasističkih praksi, kao što je pobeljivanje, može se analizirati kroz prizmu institucionalnog i interpersonalnog rasizma. Naizgled jednostavno objašnjenje za nedostatak romskih glumaca može se tražiti u činjenici da nema dovoljno romskih studenata na umetničkim akademijama u Srbiji. Međutim, bitno je postaviti pitanje zašto su ove institucije toliko dugo zatvorene za romsku populaciju? Drugo, kada beli glumci glume uloge Roma, često se koriste stereotipi koji doprinose učvršćivanju interpersonalnog rasizma, koji se potom manifestuje i van filmskog platna ili televizijskog ekrana. Srbija se, slično kao i postobamovska (postrasistička) Amerika, suočava sa zabludama u vezi sa rasizmom, gde se rasisti često identifikuju kao „drugi“, primitivni ili kriminalni, čime se ignoriše šira slika i prisustvo nasilja motivisanog rasom u društvu. Ova percepcija se dodatno potkrepljuje „tokenima“ koji se koriste kao dokaz otvorenosti društva, dok prave strukturne nejednakosti i sistemska diskriminacija ostaju nedovoljno istražene i adresirane.

O tokenima piše i Stjuart Hol (Stuart Hall) ukazujući na to da crnci mogu ući u mejnstrim američko društvo, ali samo ako se prilagode beloju slici o njima i/ili ako asimiluju bele norme u stilu, izgledu i ponašanju (Hall, 1997). On rasizam opisuje kao jednu od najbolje „naturalizovanih“ ideologija (Hol, 2012). U svojim istraživanjima Hol (1997, 2012) je naglašavao važnost proučavanja načina na koji se različite etničke grupe i manjine prikazuju u medijima, ističući kako ovi prikazi mogu oblikovati percepciju javnosti o određenim grupama, što doprinosi reprodukciji rasnih stereotipa. On je ukazivao na to da je reprezentacija ključna za razumevanje društvenih odnosa moći i identiteta, pri čemu se rasna reprezentacija posebno ističe kao polje u kojem se manifestuju i održavaju društvene nejednakosti. Ukazao je na to kako mediji često konstruišu belačku dominaciju kroz načine na koje prikazuju različite etničke grupe i manjine, što ih često marginalizuje ili dehumanizuje. Njegovo istraživanje je doprinelo dubljem razumevanju kompleksnih veza između reprezentacije i rase, kao i važnosti kritičkog osvrta na način na koji se ovi procesi odvijaju u savremenom medijskom okruženju. Naročito za film je rekao

da on artikuliše perspektive o manjima, gde se na tim perspektivama radi, one se transformišu i razrađuju (Hol, 2012).

Bugarska teoretičarka Dina Jordanova (Dina Iordanova, 2001) daje analitički uvid u reprezentaciju Roma u srpskom filmu i u filmovima Balkana. Ona ističe da većina filmova o Romima nije stvorena od strane samih Roma. Jordanova (2001) identifikuje tri osnovna aspekta koji motivišu ne-Rome da se bave prikazivanjem Roma na filmu. Prvo, interesovanje za romsku tematiku često proističe iz težnje da se istraži marginalizovana društvena grupa. Balkan, uključujući i Srbiju, često se posmatra kao periferna oblast ili „druga“ Evropa, što dodatno podstiče interesovanje za prikazivanje Roma kao predstavnika margine društva, otuda i metafora „Balkan je Evropi ono što su Cigani nama“.

Drugo, bavljenje Romima i njihovim iskustvima može obogatiti životno iskustvo pojedinca i dovesti do propitivanja postojećih društvenih normi. Ovaj fenomen može se povezati sa procesima globalizacije i vesternizacije, kojima se lokalna društva pokušavaju odupreti, a istovremeno se suočavaju sa pritiscima da prihvate različitosti i raznolikosti. Dobro se koristi „romantizacija varvarstva“, „projektivna identifikacija“ Srba sa Romima, koja se očituje u činjenici da „Cigani predstavljaju ono što jesmo iako nam nije dozvoljeno da to budemo“ (Van de Port prema Iordanova, 2001: 217).

Treće, bavljenje Romima smatra se „sigurnim“ izborom jer, iako Romi mogu biti doživljavani kao egzotični i drugačiji, ne predstavljaju ekspanzionističku pretnju. U tom kontekstu, u srpskom filmu gotovo da ne postoji prisutnost savremenih filmova koji se bave iskustvom drugih nacionalnih manjina poput Bošnjaka, Mađara, Vlaha ili Albanaca, čime se reflektuje preferencija za tematizaciju Roma kao marginalizovane grupe sa kojom se oseća veća sigurnost u obradi i prikazivanju.

Prikazi Roma i njihovog životnog okruženja u srpskom filmu su impresivni. Jedan od najnagrađivanijih filmova je *Skupljači perja*. Ranković za ovo ostvarenje kaže „Cigansko je ovde postalo opšteljudsko. Zbog toga ovo nije folkloristički-etnološki film, nego film o ljudskoj strasti...“ (Ranković, 1970). Jordanova (2001) u vezi s tim i konstatuje da „problem ovih filmova nije u autentičnosti etnografskog prikaza, već u činjenici da je sam njihov interes za Rome definisan i vođen projektivnim identifikacionim potrebama“ (Iordanova, 2001: 223). Ovakvo tumačenje ukazuje na to da filmovi o Romima često imaju tendenciju da se fokusiraju na konstruisanje određenih identiteta i percepcija umesto da istražuju složenost stvarnih društvenih i kulturnih konteksta u kojima Romi žive.

Profesor Radenko Ranković (2002) posvetio se proučavanju prisustva Roma u srpskom filmu u eseju „Filmski život Roma u jugoslovenskoj kinematografiji“, gde sistematično navodi filmove koji su se bavili romskom

pričom ili u kojima su Romi bili protagonisti, od perioda posle Drugog svet-skog rata do trenutka pisanja eseja. Esej se završava konstatacijom „Da li će biti još filmova o Romima, da li će se pojaviti Romi kao filmski autori, malo je nezahvalno prognozirati, ali da će biti prisutni od bioskopa do filma – biće!“ (Ranković, 2002: 212). Iako je prošlo više od dve decenije od objavljivanja ovog eseja, filmovi o Romima su i dalje prisutni u filmskoj industriji, ali filmski autori i glumci romske nacionalnosti retko dobijaju priliku da se istaknu. Važno je napomenuti da Ranković u tom eseju nije problematizovao ili reflektovao upornu praksu pobeljivanja, to jest praksu kada beli glumci igraju uloge Roma, čak je to navodio kao primer dobre prakse. Ova odsutnost kritičke refleksije može ukazivati na nedostatak osvešćenosti o važnosti autentičnosti i pravednosti u reprezentaciji manjina na filmu.

Poslednjih nekoliko godina u Holivudu se sve više govori o potrebi za uvažavanjem različitosti i promocijom inkluzivnosti u filmskoj industriji. Još je pre trideset godina Stjuart Hol (1997) očekivao od američke kinematografije da bude mesto gde bi čovek mogao da očekuje raznolikiji i reprezentativniji repertoar predstavljanja, no zadivljuje istrajnost bazične (naravno bele) rase. „Gramatika reprezentacije“ je revnosno dokumentovana, sa mnogim varijacijama i modifikacijama u zavisnosti od vremena, medija, konteksta, ali ostaje ključna duga tradicija dominacije (Hall, 1997). Sada su stvari nešto drugačije, te se piše i o praksi kada crni glumci zamenjuju u novijim verzijama klasičnih filmova uloge koje su izvodili beli glumci (Smith, 2021), ta praksa analogno pobeljivanju (*whitewashing*) naziva se *pocrnjenje* (*blackwashing*). Na internetu<sup>3</sup> dominira korišćenje engleskog termina (ili prevoda poput *izbeljivanje*) u ovom radu koristićemo termin *pobeljivanje*, jer je više reč o činjenju nekog (Roma, romskog protagonista) ili nečeg (romskog ili okruženja u kome se Romi nalaze) više *beljim*, nego *belim*. Smit (Smith, 2021: 15) *pobeljivanje* definiše kao praksu „kada beli glumci igraju nebelu osobu i time ulaze u klizav teren bele supremacije“.

Praksa pobeljivanja u filmskoj industriji Holivuda ima dugu istoriju koja seže do njenih početaka. Bitno je napomenuti da u američkom kon-

3 Na stranici najčuvenije internet enciklopedije Vikipedije članak sa engleskim nazivom „Whitewashing in film“ sadrži članke na još trinaest jezika, pored verzije na pojednostavljenom engleskom, tu su i verzije na nemačkom, francuskom, italijanskom, indonežanskom, ruskom jeziku, gde je zadržana identična forma kao i na engleskom (u slučaju ruskog samo transkribovana na ruski – *вайтвошинг*). Arapski, japanski, kineski, korejski koriste formu, na svojim pismima, koja u prevodu znači izbeliti, ukloniti boje, što je slično španskom, kao i njemu srodnim jezicima – katalonskom (*blanquejament*) i portugalskom (*embranquecimento*), koji daju termine na svojim jezicima koji mogu da se prevedu kao *izbeljivanje*, *pobeljivanje*, činjenje nečega (ili u ovom slučaju nekoga) *belim*. Na srpskom ili nekom od jezika bliskih njemu (još uvek) ne postoji članak na ovu temu.

ceptu rase belina nije strogo vezana za određene fiksne etničke ili fizičke karakteristike, što dovodi do promenljivih granica uključivanja i isključivanja u „belu rasu“ tokom vremena (Gabriel, 1998). Na primer, Italijani i mnogi slovenski narodi su bili upitno beli. Ipak, oni nisu bili meta „intervencija“ koje su se odnosile na prikazivanje drugih, nebelih rasa. Naime, beli glumci su često koristili šminku kako bi bojili lice u različite nijanse žute, braon ili crne boje, što je poznato kao praksa „blackface“ (crno lice) i „yellowface“ (žuto lice). Ovakva transformacija često je bila praćena pre-naglašenim pokretima ili akcentom, doprinoseći karikaturizaciji pripadnika drugih rasnih grupa. Oh (2021) je posebno istraživao praksu pobeljivanja uloga azijskih likova i njen uticaj na brisanje američko-azijskog identiteta.

Pobeljivanje se smatra rasističkom praksom jer doprinosi održavanju i reprodukciji sistema beličke nadmoćnosti i diskriminacije prema osobama koje ne pripadaju beloj rasi. Ova praksa degradira i marginalizuje, podstiče stereotipe, predrasude i isključivanje, doprinoseći očuvanju sistema koji daje privilegije belim ljudima na štetu drugih, manjinskih grupa. Praksu pobeljivanja u srpskom filmu u ovom radu posmatramo kroz lokalni kontekst uvažavajući mogućnost uticaja globalizacije (i amerikanizacije) na srpsku kinematografiju.

### 3. Metodologija

Dezmond i Emirbajer (2009: 339) definišu pojam rase kao dobro utemeljenu fikciju. Iako ova definicija može delovati kao pojednostavljena reprezentacija kompleksnog društvenog fenomena, ona zapravo pruža dublji uvid u prirodu rasnih dinamika. Ova perspektiva naglašava da je rasa konstrukt društvene stvarnosti, često baziran na arbitrarnim kategorijama i sociokulturnim normama. U tom kontekstu, igrani film pruža bogatu osnovu za analizu odnosa rasne dinamike, jer se sam film može posmatrati kao reprezentacija jedne fikcije unutar šire, društveno utemeljene i konstruisane fikcije, odnosno rase. Ovaj pristup omogućava istraživanje načina na koje filmovi reflektuju, reprodukuju ili izazivaju rasne predstave i identitete, kao i načina na koje ovi narativi oblikuju društvenu percepciju o rasnim pitanjima.

U ovom istraživanju primenjena je kvalitativna analiza sadržaja kao osnovni metodološki pristup. Kvalitativna analiza sadržaja omogućava da se detaljno istraži prikazivanje Roma u srpskim filmovima, te da se identifikuju rasni stereotipi, predrasude i drugi oblici rasne diskriminacije, kao i da se razumeju kontekstualni faktori koji oblikuju ove prikaze.

Uzorak za analizu čine četiri filma nastala posle 2005. godine. Prvi kriterijum za odabir filmova je istorijski kontekst. Srbija je 2006. godine posle dugog, jugoslovenskog perioda, ponovo postala nezavisna država. Jedan od poslednjih filmova Državne zajednice Srbije i Crne Gore je prvi analizirani film *Guča!*. S druge strane, jedan od prvih filmova sa romskom tematikom nezavisne Srbije je *Hamlet* iz 2007. godine. Zatim, 2013. godine izlazi film *Vojna akademija 2*, koji je zapravo nastavak serije koja je godinu dana ranije prikazana na televiziji (prvom programu RTS-a). Serija/film nastaviće se do 2020. godine, ali je u ovom radu akcenat na filmu i prve tri sezone serije, gde je jedan od glavnih junaka mladi kadet Rom. Poslednji analiziran film je snimljen 2018. godine *Banditi u potrazi za mamom*.

Drugi kriterijum za odabir filmova odnosio se na to da u filmovima koji imaju igranu formu glavni protagonisti budu Romi. Tri filma Želimira Žilnika koja prate život romskog mladića Kenedija Hasanija *Kenedi se vraća kući* (2003), *Gde je dve godine bio Kenedi* (2005) i *Kenedi se ženi* (2007), iako imaju i neke igrane elemente (naročito poslednji), nisu analizirani s obzirom na dominaciju dokumentarne forme. Učesnici u procesu stvaranja filmova Želimira Žilnika uvek imaju veliku ulogu u kreiranju i pričanju priče, zato su ovi filmovi bitni, ali ipak nisu uzeti u razmatranje, kao ni oni filmovi gde se Romi pojavljuju u epizodnim (manjim) ulogama (poput filmova *Šišanje* i *Beli, beli svet* iz 2010. godine u kojima se takođe pojavljuju romski junaci).

Pored detaljne analize ovih filmova, identifikacije obrazaca, trendova i karakteristika u načinu na koji su Romi predstavljeni u njima, analizirani su i tekstovi renomiranih srpskih filmskih kritičara koji su pisali o ovim filmovima. Podatak o prijemu filmova kod publike dobijen je uvidom u zvanične izveštaje o gledanosti filmova Filmskog centra Srbije. Težnja ovog rada je da razumemo kontekstualne i društvene faktore koji oblikuju prikazivanje Roma u filmu. Ovakav pristup, na više nivoa analize, omogućava nam da steknemo dublje razumevanje problema rasizma u srpskoj kinematografiji, ali i doprinosi kritičkom osvrtu na način na koji se ova tema tretira u domaćoj filmskoj industriji.

#### 4. Analiza – Savremena filmska predstava Roma

Jedan od prvih srpskih filmova i svakako prvi izvozni filmski proizvod bio je film sa Romima kao glavnim junacima. Ovaj film se danas vodi kao nestao, a poznat je pod nazivima *Ciganska svadba*, *Život Cigana* ili *Bibija*. Ovaj film je režirao Čiča Ilija Stanojević (1857–1930) 1911. godine kada su prikazana i njegova dva filma sa istorijskom tematikom (koji



se smatraju najstarijim srpskim igranim filmovima). Film se svideo za ono vreme čuvenoj distributerskoj kući Braće Pate (za razliku od istorijskih spektakala) i otkupljen je za globalnu distribuciju. Za razliku od istorijskih filmova, koji imaju pozorišnu formu i profesionalne, pozorišne glumce u njima, film *Bibija* je snimljen sa Romima naturšćicima i sadrži sve one trope „drugih“ i egzotičnih: život čergara, veselu i veliku svadbu, neizbežnu tuču (Erdeljanović, 2021).

Posle Drugog svetskog rata pa do perioda nezavisne srpske države snimljeno je dosta filmova sa Romima kao glavnim protagonistima ili sa Romima u značajnim sporednim ulogama. Među najznačajnije filmove ubrajaju se *Skupljači perja* iz 1967. godine Aleksandra Rankovića, koji dobija kansku nagradu za ovaj film, *Ko to tamo peva* iz 1984. godine Slobodana Šijana, koji se redovno ubraja u jedan od najboljih i omiljenih srpskih filmova, Emir Kusturica snima 1988. godine *Dom za vešanje* i dobija kansku nagradu za režiju, a 1998. godine film *Crna mačka, beli mačor* takođe privlači veliku internacionalnu, ali i lokalnu pažnju.

Ovaj dvostruki kanski dobitnik je i jedan od producenata filma iz 2006. godine *Guča!* koji je režirao Dušan Milić. Film prati borbu mladog para koji se bori za svoju ljubav. Romeo je mladi Rom koji treba da nadsvira čuvenog Sačma, najvećeg belog trubača na velikom festivalu trubačkih orkestara u Guči, kako bi zavređeo srce njegove ćerke Julijane.

U ovom filmu romske muzičare glume Romi, među njima ističe se glavna uloga Romea, koja je pripala mladom romskom muzičaru Marku Markoviću. On je čuveni trubač i pevač iz Surdulice koji je sa ocem Bobanom u čuvenom trubačkom orkestru. Njegova karijera je obeležena muzikom, ali se pored *Guče!* pojavljuje i u nemačko-mađarskom dokumentarnom filmu iz 2005. godine *Usti Opre* koji prati njegovog oca Bobana sa još tri muzičara na pripremi koncerta u Budimpešti. Dok je 2013. godine jedan od protagonista filma *Balkan Spirit* u kom nemačkom dokumentarnom stvaraocu Hermanu Vaskeu, pored Marine Abramović, Gorana Bregovića, Slavoj Žižeka i mnogih drugih, objašnjava balkanski duh. S druge strane, Julijanu i njenog oca i majku glume profesionalni glumci uz prisustvo velikog broja muzičara u sporednim ulogama. Romi u filmu govore romski, a čak se i priča često odvija uz Romeov *voice-over* na romskom jeziku.

Iz kritike izdvajam deo teksta filmskog kritičara Zorana Jankovića (2018: 125–126): „*Za pohvalu je što je Milić u svom drugom filmu, premda se u velikoj meri oslanja na motiv trubačkih nadgornjavanja, izbegao eksploatacijsku ostrašćenost, bahatost i nemar. Takođe, vešto je izbegao i brojne zamke folklorizma, u koji je „Guča!“ lako mogla da zapadne. Na planu dominantnog tona i u vizuelnom i u stilskom pristupu Milićeva „Guča!“ ipak se*

ponajpre dovodi u vezu s filmom „Crna mačka, beli mačor“... Milić primetno hrabro igra i na podmotiv rasne i međunacionalne netrpeljivosti, a tu je i fino nijansiran aspekt trvenja unutar, ipak, iste esnafske i društvene klase.“

Svakako je *Guča!* najuspešiji filmski odgovor na rasizam na mnogo nivoa. Za razliku od ranijih strategija predstavljanja, gde su autori birali da suprotstave negativne stereotipe pozitivnim, na čijem je tragu i *Guča!* jer Romi nisu prikazani kao kriminalci, već kao uspešni muzičari, gotovo nosioci jednog od najčuvenijih nacionalnih brendova. Savremeni autori slave raznolikost i složenost identiteta i potrebe da ga izraze na kulturno sinkretičke načine (Gabriel, 1998). Otuda u *Guči!* i ljubavna priča, smela i uspela referenca na Šekspirovu tragediju o mladalačkoj ljubavi, ali ovaj film ne klizi u tragediju, ne poteže za tom katarzom, već do kraja slavi život, ljubav, mladost, ono što muzika i jeste. Kulturna hegemonija beline u ovom filmu je poništena, ali film nije rasno slep, zato što on tu rasnu dinamiku izaziva, ali na kraju i slavi.

Kada je ovaj film prikazan, već je vidno opalo interesovanje za domaći film, veliki broj bioskopa se zatvorio ili je bio u jako lošem stanju, tako da se brojka od gotovo osamnaest hiljada gledalaca može smatrati solidnim uspehom. Prema listi Filmskog centra Srbije, sa 94 snimljena filma između 2000. i 2009. godine, film se nalazi na 55. mestu.<sup>4</sup>

*Hamlet* je srpski film iz 2007. godine. Režirao ga je i scenario napisao Aleksandar Rajković, po ugledu na delo Vilijama Šekspira. Radnja filma, koji je gotovo u potpunosti snimljen na romskom jeziku, odvija se na velikoj gradskoj deponiji, a njeni akteri su Romi koji žive u divljem naselju kraj grada. Dva suprotstavljena romska klana bore se za prevlast u raspodeli đubreta na deponiji.

Što se tiče glumačke podele, u *Hamletu* igraju svega tri profesionalna (bela) glumca: Petar Božović kao Jova, šef romske bande koja ordinira na deponiji, njegovog sinovca Hamleta odglumio je mladi Igor Đorđević, a pojavljuje se još i Miodrag Fišeković. Ostale uloge, poput Hamletovog oca koji se ovde zove Đura, njegove žene (Hamletove majke) Jelene (koja je, kao i u tragediji ljubav Jovina, koji je i ubica), kao i Zora, Hamletova ljubav, ovde su poverene Romima naturšćicima: Dragoljubu Topaloviću, Suzani Petrović i Mirjani Šišić.

U nastavku je deo iz filmske kritike Ivana Velisavljevića (2018: 131–132) koja sažima vrednosti, ali i manjkavosti ovog filma: „Gledano u celini, međutim, film luta između realističkih, uverljivih analogija i pokušaja da se postigne efekat mitske priče, veće od života. U oba slučaja film

4 Preuzeto sa <http://www.fcs.rs/new/wp-content/uploads/2021/02/Lista-gledanosti-2000.pdf>

hoda po ivici stereotipa i klišea: u 'mitskom sloju' jer se katkad stiče utisak da podilazi (zapadnjačkoj, festivalskoj) publici i zloupotrebljava poznate karakteristike i prestiž dramskog klasika time što ga smešta u 'egzotične' okolnosti, a u drugom jer sugerise da jake strasti, sujeverje, preljuba, incestuozni porivi i ubistva mogu biti realistični samo ako se smeste među, na taj način esencijalizovane, Rome.“

Iz predstavljene kritike se jasno vidi kako se grade stereotipi: oni animiraju strategiju „razdvajanja“ – normalnog i prihvatljivog od onoga što je abnormalno i neprihvatljivo. U ovom filmu to su ubistva, konflikti, incest. Fetišizacija, jedan od nivoa stereotipizacije uvek uključuje i odbacivanje (Hall, 1997). U ovom filmu Romi su fetišizirani, njihov položaj na margini, na deponiji u blizini glavnog grada, jeste položaj nas (Srbije) u odnosu na centre kojima težimo, kojima želimo da se približimo, i jednima i drugima smo na periferiji. Film je primetno imao festivalsku ambiciju, što i Velisavljević (2018) piše u kritici, nastao je u prvoj godini po raspadu zajednice Srbije i Crne Gore, pokušao je Srbiju da vrati na svetsku filmsku festivalsku mapu, hteo je da progovori šire (o položaju Srbije u odnosu na Zapad), ali onda je, usled konflikata između producenta i reditelja film završio na margini naše filmske istorije. Što dokazuje i recepcija filma među publikom, film je na poslednjem (94) mestu liste Filmskog centra Srbije za filmove snimljene u prvoj deceniji trećeg milenijuma (između 2000. i 2009. godine).<sup>5</sup>

*Vojna akademija 2* iz 2013. godine je po mnogo čemu specifična pojava u istoriji srpske kinematografije. Iako uz naziv filma stoji broj dva, što ukazuje na nastavak filmske priče ili početak filmske sage (sikvel, engl. sequel), ovo je prvi film, a broj dva predstavlja nastavak priče iz prvog serijala (sezone) istoimene serije koja se pojavila na Radio-televiziji Srbije 2012. godine. Režirao ga je Dejan Zečević, a pored njega scenario je pisao i Boban Jevtić, po priči Gordana Mihića. Film je premijerno prikazan 6. novembra 2013. u Sava centru. Uporedo sa filmom, snimana je druga sezona televizijske serije od sedam epizoda, koja je premijerno emitovana u februaru i martu 2014. godine. Do danas, serija predstavlja svojevrsni pop-kulturni fenomen po trajanju, ali i mešavini televizijske serije i filmova – serija ima još četiri sezone, sa ukupno 62 epizode, i još dve filmske priče. Ukratko, filmovi (i sezone serije) prate životne priče pitomaca Vojne akademije, njihovog studiranja i sazrevanja. U fokusu ovog rada su prva tri „odeljka“ iz ovog filmsko-serijskog hibrida (prva sezona serije, prvi film, te druga sezona serije) jer je u njima jedan od glavnih junaka romski kadet Mirko Klisura. RTS, na kojoj je serija prikazivana, ovako u najavi predstavlja ovaj lik:

---

5 Ibid.

„Među glavnim likovima je i Klisura Mirko (u izvođenju Ivana Mihailovića), iz romske porodice, omiljen i izuzetan mladić, čiji roditelji su ushićeni da im sin postane pilot, jer u svom zadatom životu se ‘trude’ – u gradskoj čistoći i sa sekundarnim sirovinama.“<sup>6</sup>

Klisura, zdrav, veseo, odličan student, spreman svakom da pomogne. Najbolji Risov drug, Rom. Otac – perač ulica.“<sup>7</sup>

U onlajn magazinu o filmu *Sinemanija – sve o sedmoj umetnosti*, u tekstu o mladom glumcu ističe se kako je poznat „pre svega, po ulozi kadeta Mirka Klisure“ i dalje u tekstu kako mu je „najveću popularnost doneo kadet romskog porekla“ i „serija važi za program koji je izuzetno gledan, trenutno su snimljene tri sezone, a Mirko u svakoj ima veliku ulogu[...] Ivan se za ovu ulogu pripremao na specifičan način. Pošto glumi Roma, svaki put pred snimanje išao je u solarijum, kako bi potamneo.“<sup>8</sup> Na jednom drugom mestu na internetu, beleži se anegdota – kako bi što vernije vizuelno predstavio Klisuru, krenuo je u solarijum. Jednom prilikom glumac je umesto željenog tona dobio opekotine, te je od tada odlučio da svoju vizuelnu transformaciju prepusti iskusnim majstorima šminke.<sup>9</sup>

U seriji, članovi najuže porodice Mirka Klisure uključuju majku Milijardu, koju igra srpska glumica Olga Odanović, koja ima epizodnu ulogu u prve dve sezone, dok se u trećoj sezoni njen lik pojavljuje izraženije, posebno u kontekstu porodičnih problema Mirka sa njegovom neromskom suprugom. Ovaj aspekt serije prikazuje porodične dinamike na humorističan način, pri čemu se likovi majke Milijarde i oca Maradone (koga igra bosansko-hercegovački glumac Haris Burina) predstavljaju na karikaturalan način. Ovaj pristup komičnosti može se povezati sa konceptom „klovna“ kako ga uvodi Hol (1997), gde se ističe da „nikada nije sasvim jasno da li se smejemo toj figuri ili sa njom: divimo se ritmu i fizičkoj gracioznosti, otvorenoj ekspresivnosti i emocionalnosti ‘zabavljača’, ili nam je pak glupost ‘klovna’ odbojna“ (Hall, 1997: 256).

Ova analiza sugerise nekoliko problematičnih momenata u prikazivanju Roma: imena romskih likova su karikaturalna, tu je i stereotipno izgovaranje srpskog jezika od strane Roma, vizuelne transformacije glumaca, čak je i scenski pokret uznemirujuć jer glumica se gotovo grči dok je na sceni, skuplja usne, pravi gramase. Sve ovo potvrđuje rasnu dominaciju i perpetuiranu nejednakost i stereotipe. Ovakvi primeri ukazuju na dublje društvene obrasce koji podržavaju rasizam i diskriminaciju,

6 Preuzeto sa <https://www.rts.rs/page/rtsc/rtspredstavlja/Filmski+program/story/2590/domace-serije/4427487/vojna-akademija.html>

7 Preuzeto sa <https://www.nirapro.rs/projekti/vojna-akademija.html>

8 Preuzeto sa <https://sinemanija.com/ivan-mihailovic-glumac-ljubitelj-plesa/>

9 Preuzeto sa <https://www.biografija.org/film/ivan-mihailovic/>

posebno kroz humoristički pristup koji može pojačati razlike i reprodukovati nepravdu u društvu.

U vezi sa šalama na rasnoj osnovi Hol (1997) ističe da u uslovima gde preovlađuju odnosi rasne inferiornosti i superiornosti samo jačaju razlike i reprodukuju se nejednaki odnosi, jer u tim situacijama poenta šale zavisi od postojanja rasizma. U seriji/filmu sin i kadet Vojne akademije govori pravilno srpski jezik, za razliku od njegove majke, koja igra ulogu Holo-vog „klovna“. Time je Mirko Klisura isti kao kolege i kolegice sa klase: „Pod opasačem – svi su jednaki, nikako ravnopravni. Jedna komanda – jedan duh“ (Jovanović, 2012: 160).

Citat profesora Jovanovića ukazuje da je militarizam jedna od prepreka modernizacije našeg društva. Autor (Jovanović, 2012) ističe da su u svim društvima vojska i vojna organizacija na neki način paralelne institucije unutar društva, ali ipak se retko dešava toliko veličanje vojske i ratne kulture kao kod nas. Vojska je u našoj zemlji prošla put od odbrane tekovina revolucije, koje su baštinili svi narodi i narodnosti u Drugoj Jugoslaviji, da bi na njenom kraju preuzela odbranu ideje nacije, i to one najbrojnije, srpske, i time prosula benzin konflikata koji su gotovo na svakom njenom delu zapaljeni, pa su negde lakše, a negde teže sanirani ovi požari. Posle svih ratnih vihora i gotovo kompletne devastacije zemlje, prisustvujemo ponovnom vraćanju militarizma u društvo. U ovom duhu treba posmatrati i napore serije (i filma) *Vojna akademija*, u ruho popularnih holivudskih filmova (i serija) o vojsci SAD, ovde su sada dodati melodramatični elementi filmova i serija za mlade. Finale slavljenja militarizacije dešava se na kraju treće sezone kada Mirko Klisura dobija sablju kao najbolji student. O ovome romski književnik Rajko Đurić govori kao o pozitivnom pomaku prezentacije Roma i dodaje još da su scenaristi „predstavili Mirka takoreći u skladu sa njegovim prezimenom – Klisura. Međutim, uprkos eroziji porodičnog i socijalnog života, Mirko se, ne kidajući veze sa svojim korenom – uspravlja.“ Pravi paralelu sa Geteovim Gecom od Berlihgena, gde su „Romi predstavljeni, kako je ovaj genijalni pisac rekao – kao aristokrati, spremni da polože i svoj život za Geca, plemića koji je naslikan kao oličenje plemenitosti“. Đurić zaključuje rečima „Već godinama, možda decenijama, nisu stvarana umetnička dela u kojima bi Romi bili prikazani kao ljudi dostojni priznanja. Zato će lik Mirka Klisure i scena njegovog proglašenja za prvog u klasi Vojne akademije ostati u sećanju mnogih Roma, naročito mladih za koje je ovaj lik postao uzor.“<sup>10</sup>

10 Pisani komentar Rajka Đurića pročitani u radio-emisiji *Romano Them* (Svet Roma), koja se emituje na romskom (i srpskom) jeziku na prvom kanalu Radio Beograda sa <https://www.rts.rs/page/radio/ci/story/27/radio-beograd-1/1562080/romano-them.html>

U analizi Rajka Đurića primećuje se ulazak u tokenističku zabludu, gde se na osnovu uspeha jednog pripadnika romske zajednice, koji potiče iz radničke romske porodice, generalizuje uspeh cele grupe. Ovaj pristup ignoriše složenost individualnih životnih priča i društvenih faktora koji utiču na ostvarenje uspeha. Važno je napomenuti da je uspeh pojedinca otvoren na Vojnoj akademiji i u prikazu serije-filma, koji može biti podložan uticaju koji ima za cilj površno prikazivanje militarizacije i nacionalizma u javnom diskursu Srbije. Ovakav pristup doprinosi pojednostavljanju i stvaranju površnih reprezentacija umanjivanjem raznolikosti iskustava, što potencijalno doprinosi perpetuiranju stereotipa i nejednakosti u društvu. Ono u čemu Đurić ne greši jeste da su mnogi mladi pratili ovu seriju i film. *Vojna akademija 2* je bila najgledaniji film u 2013. godini prema podacima Filmskog centra Srbije sa 100.000 gledalaca. Druga dva dela filma imaju sličnu gledanost i zauzimaju 16, 17. i 18. mesto na listi od 123 filmske produkcije prikazane u periodu od 2010. do 2019. godine.<sup>11</sup>

Poslednji na listi analiziranih filmova je i rediteljski prvenac Koste Ristića (koji je napisao i scenario za ovaj film), snimljen u produkciji Fakulteta dramskih umetnosti – *Banditi u potrazi za mamom*. Film je imao premijeru 27. februara 2018. godine. Ukratko, film prati odrastanje romske dece (tri brata i sestre) na ulicama Beograda. Filmski kritičar Bajić za film kaže da ima „razdraganu lakoću“, „vitalnu energiju“, „bajkovitu atmosferu“ i da je „život malih Roma prikazan kao velika avantura, bez samosažaljenja i folklorizacije“ (Bajić, 2019: 192–193). Ovaj film kao da je svojevrstni omaž prikazivanju Roma u srpskom filmu. Sniman je gotovo kao dokumentarni film, a u njemu postoji i jedna epizoda sa transrodnom prostitutkom, što sve može biti referenca na jedinstvene filmske forme reditelja Želimira Žilnika koji uglavnom radi filmove sa ljudima sa margine. Postoji i scena na reci koja kao da referiše na scenu iz *Doma za vešanje*, nagrađivanog filma Emira Kusturice.

Iako su glavni glumci u filmu deca romske nacionalnosti, iz porodice Garip, Kristijan, Sunita i Emran, tu je i njihov prijatelj Edin Arifi, što isključuje mogućnost pobeljivanja u ovom kontekstu, film ipak reflektuje beli pogled na romsku zajednicu. Naziv filma i njegova radnja sugerišu način na koji se rasni susreti često tretiraju kao avantura, bez suočavanja sa rasističkim perspektivama koje su prisutne (Hall, 1997). Umesto da se bavi stvarnim društvenim problemima, kao što je džentrifikacija na Dorćolu, gde žive romska deca, film se fokusira na avanturistički narativ, čime izbegava kompleksnu poziciju Roma u procesu transformacije grada. Ova transformacija uključuje i nestanak mnogih romskih naselja zbog urbanizacije i izgradnje novih infrastrukturnih objekata. Osim što prati

---

11 Preuzeto sa <http://www.fcs.rs/new/wp-content/uploads/2020/10/Lista-gledanosti-2.pdf>



decu, film prikazuje i odrasle Rome kao infantilizovane, što je vidljivo u sceni gde se deca svađaju sa ocem oko cigareta, a autoritet odraslih je odsutan. Ovaj prikaz odraslog Roma kao dečaka doprinosi dehumanizaciji i infantilizaciji, što je fenomen koji se može videti i u nasleđu anglofonih zemalja, gde su crnci često oslovljavani kao „dečko“ ili „dečače“, što dodatno doprinosi njihovoj dehumanizaciji (Hol, 1997).

Uprkos nagradama na lokalnim filmskim festivalima, film nije prošao najbolje u domaćim bioskopima. Videlo ga je nešto više od 400 gledalaca, što ga smešta na 120. mesto od 123 filma prikazana između 2010. i 2019. godine.<sup>12</sup>

## 5. Zaključna razmatranja

Filmsko prikazivanje Roma i njihovih života u Srbiji ima dugu i složenu tradiciju. Jordanova (2001) ističe da Romi često služe kao sredstvo projekcije kroz koju srpski autori reflektuju odnos Srba i Srbije kao inherentno „drugih“ u odnosu na prostor Evrope i zapada. Raker-Čang (Sunnie Rucker-Chang, 2018) analizira ovu reprezentaciju kao oblik interne kolonizacije, posmatrajući Rome u ruhu fanonovskih postkolonijalnih „objekata“. U ovom radu je razmatrana opravdanost takvih projekcija i reprezentacija. U okviru crnog talasa u srpskom i jugoslovenskom filmu, autori su tražili načine da progovore o manjkavostima društvenog sistema, pritom izbegavajući cenzuru. Jedan od najuspelijih filmova ovog perioda je film *Skupljači perja* (1967), koji istovremeno pruža univerzalnu priču o strasti i gubitku. Dvadeset godina kasnije, takođe nagrađivani film, *Dom za vešanje* (1988), uranja do detalja u prikaz romskog života, mahale, jezika, običaja, ali ne ostaje samo na folklorizaciji već smešta i živote Roma u jedno novo kriminogeno okruženje. Oni su žrtve trgovine ljudima i za to se odgovornost nalazi i na kapitalističkom zapadu Evrope, ali i na socijalističkom (jugo)istoku gde se nalazila Jugoslavija.

Međutim, nakon raspada Jugoslavije, filmovi koji obrađuju romsku tematiku često bi skliznuli u stereotipne prikaze. Ovi filmovi, iako pokušavaju da prikažu romski život, često su Rome redukovali na egzotične figure, izložene nasilju i preteranom folklorizmu. Najpoznatiji film tog perioda je *Crna mačka beli mačor* (1998).

Analizirani filmovi nastavljaju delimično ovu uobičajenu praksu reprezentacije Roma u srpskom filmu. Kao što je istakao Stjuart Hol (1997), naša percepcija sveta često je konstruisana na osnovu binarnog suprotstavljanja „nas“ i „njih“, što često dovodi do stereotipizacije. Međutim, važno

12 *Ibid.*



je naglasiti da Romi žive u Srbiji jednako kao i druge etničke grupe, te je neophodno da prestanemo da ih posmatramo kao inherentno „druge“. U tom smislu, film *Guča!* uspeo je da preko glasa mladog Roma ispriča priču iz perspektive „drugog“, ali pritom ne esencijalizujući niti redukujući tu perspektivu samo na jedan aspekt. Pored muzike, film je takođe prikazao aspekte ljubavi, međusobne odnose unutar manjinske grupe, kao i odnos većinskog stanovništva prema manjini.

Međutim drugi filmovi, kao što je *Hamlet*, nisu uspeali da ostvare ovu empatičnu reprezentaciju prema Romima. Umesto toga, ovakvi filmovi često preterano prikazuju romsku zajednicu kroz prizmu belih fantazija, ističući nasilje i animalističke strasti. Ovakve projektovane fantazije dodatno produbljuju stereotipe, kako je naglasio Hol (1997).

Serije i filmovi poput *Vojne akademije* takođe nastavljaju trend biranja belih glumaca za romske uloge. Dok roditelji jednog od glavnih junaka, romskog kadeta, nastavljaju da bivaju prikazivani karikaturalno, on je dostojanstven, vredan, požrtvovan. Iako se čini kao pozitivan korak ka inkluziji, treba imati na umu da su ovi motivi podstaknuti željom za promocijom militarizma i nacionalizma u javnom diskursu.

Posebno zanimljiva scena koja ilustruje problematiku odnosa većinskog i manjinskog stanovništva prisutna je u filmu *Banditi u potrazi za mamom* kada se romska deca susreću sa svojim drugarom iz osnovne škole i odlučuju da pođu sa njim na rođendansku proslavu (na koju nisu pozvani). Dok ostalu decu na rođendanskoj proslavi klovn zabavlja, romska deca se dosađuju, a u narednoj sceni, kada izađu na ulicu, napadaju beskućnika. Ova scena sugerise da se Romima pruža prilika da se integrišu, ali se njihova priroda predstavlja kao nasilna i odvojena od većinskog društva.

Jedini profesionalni romski glumac u Jugoslaviji je Neđo Osmani. Rođen je u Skoplju, a glumu je završio na Akademiji umetnosti u Novom Sadu, u klasi Radeta Šerbedžije. Sada živi i radi u Nemačkoj, ali ponekad radi i na prostoru bivše Jugoslavije. Njemu je Emir Kusturica rekao da izgleda „*premalo kao Rom*“ i da je „*previše lep*“ da bi igrao Roma u njegovom filmu.<sup>13</sup> Osmani konstatuje da „se svuda u Evropi snimaju jako loši filmovi kad su u pitanju Romi“<sup>14</sup>. Zaključuje da treba da se prekine „sa praksom snimanja filmova sa romskom tematikom, u kojima Romi samo prose i imaju zlatne zube“. Romi treba da to demantuju svojom posvećenošću i kvalitetnim radom, jedino tako mogu da promene stereotipe o

13 Preuzeto sa <https://www.portalnovosti.com/nedo-osman-meni-je-jugoslavija-bila-hollywood>

14 *Ibid.*

Romima i da se bore protiv diskriminacije i anticiganizma. „To možemo samo mi, a ne neromi.“<sup>15</sup> Nama, gadjo ljudima, odnosno svima onima koji nisu Romi, ostaje da ukazivanjem na rasističke prakse pokušamo da im pomognemo u toj borbi promovišući inkluzivne, autentične, hrabre reprezentacije u filmskoj industriji.

## Literatura

- Bajić, Đ., Janković, Z. i Velisavljević, I. (2018). *Kritički vodič kroz srpski film 2000–2017*. Beograd: Filmski centar Srbije.
- Bajić, Đ., Janković, Z. and Velisavljević, I. (2019). *The Best Serbian Films of the 21<sup>st</sup> Century*. Beograd: Filmski centar Srbije.
- Bonillo-Silva, E. (2014). *Racism without Racists – Color-Blind Racism and the Persistence of Racial Inequality in America*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- Desmond, M. and Emirbayer, M. (2009). What is racial domination? In: *Du Bois Review*, 6(2): 335–355.
- Erdeljanović, A. S. (23. 12. 2021). Sto deset godina srpske kinematografije. Kinoteka. <https://www.kinoteka.org.rs/sto-deset-godina-srpske-kinematografije/>
- Gabriel, J. (1998). *Whitewash – Racialized Politics and the Media*. London: Routledge.
- Hall, S. (ed.). (1997). *Representation – Cultural Representations and Signifying Practices*. Milton Keynes: The Open University.
- Hol, S. (2012). Rasističke ideologije i mediji. U: Čekić, J. i Blagojević, J. (ur.). *Moć i mediji*. Beograd: Fakultet za medije i komunikaciju: 249–265.
- Iordanova, D. (2001). *Cinema of Flames: Balkan Film, Culture, and the Media Paperback*. London: British Film Institute.
- Jovanović, Đ. (2012). *Prilagodavanje – Srbija i moderna od strepnje do sumnje*. Beograd: DAN GRAF.
- Oh, D. (2021). *Whitewashing the Movies: Asian Erasure and White Subjectivity in U.S. Film Culture*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Ranković, R. S. (2002). Filmski život Roma u jugoslovenskoj kinematografiji, *Kultura* 103–104 (203–213).
- Rucker-Chang, S. (2018). Roma Filmic Representation as Postcolonial “Object”, *Interventions* 20(6): 853–867.
- Smith, A. M. (2021). *Whitewashing v. Blackwashing: Structural Racism and Anti-Racist Praxis in Hollywood Cinema*. Senior Independent Study Theses. Paper 9455. sa <https://openworks.wooster.edu/independentstudy/9455>

## The representation of Roma in contemporary Serbian film: A continuation of misrepresentation and whitewashing

**Abstract:** The portrayal of Roma in Serbian cinema has a long-standing tradition. Among the early Serbian films (1911), there is one that explores the life of Roma nomads in Belgrade, employing a unique documentary-dramatic form. Serbian cinematography has reached global heights by using the lives of Roma as a motif. However, after more than a century, Roma in films continue to be depicted through racial stereotypes, consistently portrayed as exoticized or criminalized Others. These positions, far from evolving, are perpetuated, and the aim of this paper is to highlight the reproduction of Roma stereotypes in contemporary Serbian cinema.

The analysis focuses on feature films produced after the year 2005 with Roma as the main protagonists, such as *Gucha: Distant Trumpet* (2006, directed by Dušan Milić), *Hamlet, Prince of the Gypsies* (2007, directed by Aleksandar Rajković), *Bandits in Search of Mom* (2018, directed by Kosta Ristić), and the pop-cultural phenomenon *Military Academy* (running as a series and films with various directors from 2011 to 2021). This paper points out the practice of whitewashing Roma characters in the analyzed material. This is evident, among other things, through the process of assimilating the Roma population into the broadly desirable militarization of Serbian society.

Based on the analysis, we can conclude that the representation of Roma in Serbian cinema reflects the overall attitude towards this marginalized community in Serbia. Although there have been some shifts, they are modest. Negative stereotypes are reinforced, demonstrating the reluctance of Serbian society and its cultural representatives to address the position and integration of this community in a more open manner.

**Key words:** Roma in film, whitewashing, negative stereotyping

Milica Stojanović<sup>1</sup>

Univerzitet u Beogradu – Filozofski fakultet

## Homoseksualnost ili homofobija – šta je „neafričko“? Primeri iz južnog dela Afrike

**Apstrakt:** Rad se bavi problemom rasprostranjenog shvatanja o neafričnosti homoseksualnosti, koju mnogi afrički političari veoma često upotrebljavaju u javnom diskursu, a koju shvatamo kao produžetak (samo)orijentalizovanja Afrikana, kroz učitavanje sopstvene „drugosti“, koliko i kroz pojednostavljene slike o njima koje se i dalje proizvode na Zapadu. Rad ima za cilj objašnjenje spleta kompleksnih društvenih i interkulturalnih odnosa koji su doprineli tome da mnoga afrička društva koja su u pretkolonijalnom periodu bila izuzetno liberalna po pitanju istopolnih veza/brakova sada zakonski zabranjuju i kažnjavaju ovakve odnose, pri čemu se ovo pravda idejom o „neafričnosti“ homoseksualnosti (odnosno neheteroseksualnosti). Rad obuhvata sledeće države južne Afrike: Južnoafričku Republiku, Zimbabve, Lesoto, Bocvanu i Namibiju, države susede koje u ovom trenutku imaju veoma različitu zakonsku regulativu i u kojima su dominantne različite društvene vrednosti vezane za LGBT+ osobe. Kroz uporednu analizu relevantnih socio-istorijskih kretanja u ovim državama rad pronalazi objašnjenja za trenutna društvenopolitička strujanja vezana za temu. Uočena je snažna korelacija između britanskih kolonijalnih „antisodomitskih“ zakona i velike rasprostranjenosti homofobije u tim državama i nakon sticanja formalne nezavisnosti. Naučni doprinos rada sastoji se u njegovom originalnom, sistematizujućem pristupu ovom istraživačkom problemu, kao i u njegovom društvenom značaju.

**Ključne reči:** Afrika, kolonijalizam, pretkolonijalno, homofobija, homoseksualnost

### 1. Uvod

Rad ima za cilj objašnjenje spleta kompleksnih društvenih i interkulturalnih odnosa koji su doprineli tome da mnoga afrička društva koja su u pretkolonijalnom periodu bila izuzetno liberalna po pitanju istopolnih veza/brakova sada zakonski zabranjuju i kažnjavaju ovakve odnose, pri

---

1 milica.m1.stojanovic@gmail.com

čemu se ovo pravda idejom o „neafričnosti“ homoseksualnosti (odnosno neheteroseksualnosti). Iako u naslovu rada stoji reč „homoseksualnost“, ona je iskorišćena zbog jezičke efikasnosti, a rad će obuhvatati i druge seksualnosti i identitete koji se mogu svrstati u LGBT+ zajednicu.

Istraživanje je prostorno ograničeno na južni deo afričkog kontinenta, a u pitanju su sledeće države: Južnoafrička Republika, Bocvana, Namibija, Lesoto i Zimbabve. U ovoj regiji Afrike postoji najveća raznolikost između zemalja suseda u nivou homofobije, a do objašnjenja ove raznolikosti dolazi se uporednom analizom istorijskih kretanja u tim zemljama. Ovde se nalazi zemlja koja je prva na svetu ustavom zabranila diskriminaciju LGBT+ zajednice – Južnoafrička Republika. U njenoj neposrednoj blizini se nalazi zemlja poznata po antihomoseksualnim zakonima, u kojoj se zbog homoseksualnosti može dobiti višegodišnja zatvorska kazna – Zimbabve. Ostale posmatrane zemlje su umerenije u svojoj homofobiji.

Istraživačka pitanja su: Da li postoje zapisi koji govore o postojanju homoseksualnih odnosa u tradicionalnoj kulturi nekih od naroda koji žive na teritorijama posmatranih zemalja? Kakav je odnos zajednice prema ovakvim odnosima? Koje su vrednosti vezivane za (homo)seksualnost? Kakve su položaje u društvu zauzimale osobe koje bi u današnje vreme bile pripadnice LGBT+ zajednice? Koji je razvoj događaja koji je doveo do položaja u kome su danas LGBT+ osobe u svakoj od ovih zemalja?

Do odgovora na istraživačka pitanja doći će se uporednom analizom istorijskih tokova u posmatranim zemljama. U obzir će biti uzeti etnografski podaci koji govore o (ne)postojanju homoseksualnih odnosa u pretkolonijalnom periodu, zakoni koje su kolonijalne sile uvodile, kao i legalni status homoseksualnih praksi u ovim državama danas. Cilj rada biće postignut objašnjavanjem veza između pomenutih tačaka u istoriji. Literatura koja je poslužila kao dragocen izvor informacija pisana je od strane antropologa, sociologa i istoričara koji se bave akademskim radom, a koji žive i stvaraju na području Evrope, Severne Amerike i Afrike (Južnoafrička Republika i Uganda).

## 2. Kontekstualni okvir

Skoro polovina zemalja u kojima je homoseksualnost zakonom zabranjena čine zemlje koje se nalaze na tlu Afrike. Od 54 države Afrike, čak u 32 zemlje je homoseksualnost zakonom zabranjena, a u četiri države (Mauritanija, Nigerija, Somalija i Južni Sudan) kažnjava se smrtnom kaznom.

Osim legislative, u državama u kojima je njihova seksualna orijentacija neprihvatljiva, LGBT+ osobe se suočavaju sa mnogim drugim problemima. Neki od njih su: finansijske poteškoće, gubljenje posla i/ili nemo-

gućnost zaposlenja, odbacivanje od porodice, isključivanje iz nasleđivanja porodičnog imetka, nasilje, isključivanje iz zajednice, socijalna izolacija, stigmatizovanje, osećanje odbačenosti i nepripadanja... Posledice su narušeno mentalno zdravlje, život u strahu za svoju i bezbednost svoje porodice i prijatelja. Kao logičan, a ponekad i jedini izbor, nameće se emigriranje u neku liberalniju zemlju Zapada. To sa sobom povlači i teškoće privikavanja na novo okruženje, nove vrednosti i norme, kao i mogućnost da pomenuta osoba u novoj zemlji bude žrtva ksenofobije i rasizma, a nije isključena ni mogućnost da čak i u liberalnoj državi bude diskriminisana zbog svoje seksualne orijentacije.

Ukoliko odluči da ne emigrira, osoba koja je deo LGBT+ zajednice će najverovatnije biti izložena nasilju, bilo od strane homofobnih sugrađana, bilo od strane države (policije, ali i državnih službenika koji javno promovišu mržnju prema ovom delu stanovništva), bilo u formi javnog linča od strane medija, koji u nekim afričkim državama imaju običaj da objavljuju slike, imena i adrese stanovanja LGBT+ aktivista. Rezultat svega prethodno nabrojanog su učestala ubistva ovih ljudi. Neheteroseksualni ljudi u ovim državama neretko završavaju u zatvorima zbog svoje seksualnosti, gde se produžava i pojačava nasilje nad njima. Korektivno silovanje, koje za cilj ima da ove ljude „popravi“ i „vrati u normalu“, takođe je veoma zastupljeno i prevashodno usmereno ka lezbejkama i biseksualnim ženama (Brown, 2012: 45). Zločini iz mržnje prema pripadnicima LGBT+ zajednice su čest slučaj, a žrtve zločina ih retko prijavljuju iz straha da će, ukoliko policija sazna za njihovu neheteroseksualnost, oni biti ti koji će biti osuđeni na zatvorsku kaznu.

Sve ovo omogućeno je danas dominantnim diskursom o „neafričnosti“ homoseksualnosti, o njenoj uvezenosti sa Zapada, koji otvoreno šire desničarski političari. Njima u raspirivanju homofobije na afričkom tlu velikodušno pomažu sveštenici svih konfesija. Homoseksualnost je anatemizovana, izbrisana iz afričke istorije, iz kolektivne svesti. Pomalo je ironična pozicija u kojoj se našla istopolna ljubav – predstavnici ideologija i religija koje su i same stigle sa Zapada (različite forme hrišćanstva i nacionalizma) optužuju je da je zapadnjačka tvorevina i uvoz.

### 3. Ideje i ideologije koje su oblikovale proučavanje seksualnosti u Africi

Homofobija koja je trenutno prisutna na afričkom kontinentu posredna je posledica i toga na koji način je seksualnost afričkih naroda predstavljana u evropskim „naučnim“ spisima. Istorija proučavanja i teoretisanja o afričkoj seksualnosti je prožeta evropocentrizmom i rasizmom,

a služila je učvršćivanju i pravdanju imperijalizma. „Znanje“ koje su stvarali misionari u službi krupnog kapitala ne može biti smatrano naučnim znanjem, već političkom propagandom.

Afrička seksualnost je definisana zapadnim jezikom – bitno i nebitno, sve je shvaćeno kroz zapadnjačku prizmu, sva značenja su učitavana iz ugla zapadnjačkog oka (Tamale, 2011: 13). Istraživačka pitanja definisana su od strane onih koji poseduju moć da postavljaju pitanja i sami nalaze odgovore. Mnoga od ovih istraživanja rezultat su polarizovanja na sveznajućeg istraživača i pasivnog posmatranog, istraživanog (Tamale, 2011: 13). Ovakva istraživanja daju iskrivljenu sliku pojave koju proučavaju. Ona su odraz postojećih stereotipa „istraživača“, a ne realna slika pojave o kojoj pišu.

Kako ističe Silvia Tamale u svom tekstu „Researching and Theorising Sexualities in Africa“, važno je uočiti gde i od strane koga je znanje produkovano (Tamale, 2013: 14). Veliki deo evropocentričnih teoretisanja „afričke“ seksualnosti u prethodnim vekovima izjednačavao ju je sa primitivizmom, egzotikom, nimfomanijom, nemoralom, zverskom seksualnošću. Kao jednog od autora koji je sa svojih putovanja prenosio ovakve stavove ističe ser Ričarda Bartona, koji je i o dahomejskim ženama imao mizogine opaske (Tamale, 2011: 16).

Stereotipno evropsko shvatanje seksualnosti afričkog kontinenta je takvo da ona u totalu može biti označena kao jedan višak, eksces, nepotrebna prekomernost. Ona, između ostalog, u kapitalizmu predstavlja nešto nelogično, iracionalno, nešto što nema svrhu. Zapadnjačka seksualna opsesija Afrikom predstavlja daleku refleksiju sopstvene represovane seksualnosti viktorijanskog perioda, a ne realnu sliku afričke seksualnosti (Tamale, 2011: 16). Jedan od autora koji je pisao o nepostojanju homoseksualnosti u Africi je Edvard Gibon (Edward Gibbon). Kako navodi Mark Epreht (Marc Epprecht) u tekstu „Heterosexual Africa?: The History of an Idea from the Age of Exploration to the Age of AIDS“, Gibon nikada nije kročio na tlo Afrike (Epprecht, 2008: 40). Epreht navodi i da je Vijam Braun (William Browne) samo nekoliko godina nakon Gibona takođe pisao o tome da je homoseksualnost na tlu Afrike veoma retka pojava, za razliku od „dekadentnog“ Zapada.

Jedan od bitnih aspekata postojećeg diskursa afričke seksualnosti jeste njegova medikalizacija, naročito povezana sa epidemijom HIV-a. Afrička seksualnost je u prošlosti uglavnom proučavana jedino kao problem (Tamale, 2011: 18). U najvećem broju istraživanja nisu proučavane emocije, intima i drugi njeni sastavni delovi, već je bila posmatrana isključivo kao biološka činjenica. Istraživanja plodnosti na tlu Afrike su uvek iznova raspirivala već postojeće stereotipe o afričkoj seksualnosti (Tamale, 2011: 19). Ona su kroz istoriju bila sredstvo reprodukovanja kolonijalističkog diskursa o „Drugosti“. Afrikanci su kroz istoriju predstavljani kao homogena



masa. Sličnosti između različitih naroda ili članova jedne zajednice su preuveličavane, dok su istovremeno sve njihove međusobne razlike brisane.

Reproduktivnom funkcijom je definisana i seksualnost žena, čime je čitavo njihovo biće redukovano na majčinstvo (Tamala, 2011: 18). Diskurs o korelaciji između prekomerne populacije i ekonomske nerazvijenosti je jedan od načina pravdanja (neo)kolonijalističkih pretenzija svetskih sila na afričkom tlu.

Ipak, slike o afričkoj seksualnosti koje su stvarane u viktorijanskom periodu nisu jedine. U postkolonijalnom periodu se stvari bitno menjaju. Zapad, kao ni afričke zemlje, nije ostajao isti vekovima. Društvena klima prema LGBT+ zajednici je promenjena, a to je stvorilo uslove za nova proučavanja LGBT+ istorije na tlu Afrike.

#### 4. Šta kažu etnografski podaci?

Na predelu duž kojeg se prostire pustinja Kalahari (na prostoru današnje Bocvane i Namibije), dvadesetih godina prošlog veka Kurt Falk je pisao da je u ovoj oblasti homoseksualnost bila široko rasprostranjena, naročito među udatim ženama, paralelno sa postojanjem braka (Murray, Carrier, 1998: 174). Homoseksualni odnosi postojali su paralelno sa heteroseksualnim brakom i nije se smatralo da taj homoseksualni odnos predstavlja problem za heteroseksualni brak. U mnogim afričkim društvima primaran zahtev šire zajednice prema pojedincu bila je njegova biološka reprodukcija. Smatralo se da romantični i seksualni odnosi sa istim polom ne ometaju taj proces, pa nije bilo potrebe da homoseksualni odnosi budu zabranjeni. Adekvatniji naziv ovakvih seksualnosti je biseksualnost, pošto su osobe bile u romantičnim i seksualnim vezama sa pripadnicima oba pola.

U delu Južne Afrike, tačnije delu oko južne Zambije, na granici sa Zimbabveom živi matrilinearni narod Ila, koji pripada grupi Bantu naroda. Matrilinearni narodi u pretkolonijalnoj Africi nisu bili retkost. Kod njih se majka nalazi u centru rodbinskih veza, a to važi i za nasleđivanje. U ovakvim narodima rođenje ženskog deteta je bilo smatrano velikom srećom, jer je to značilo da će imovina ostati u vlasništvu porodice. U ovom društvu je kroz istoriju zabeleženo postojanje muškaraca koji su se oblačili i ponašali na način koji se u tom društvu smatra tipičnim za žene. Oni su smatrani prorocima, jer se verovalo da imaju uvid u tajne univerzuma koje su nepoznate ljudima koji jasno pripadaju samo jednom polu i rodu. Osoba koja se ne konformira vladajućim rodnim normama smatrana je prorokom, ili je obavljala uloge vidovnjaka i vračeva. Ovo je

podjednako važno za žene i muškarce u velikom broju društava koja su naseljavala podsaharsku Afriku. Smatralo se da osoba koja ima sposobnost da transgresira rodnu ulogu može na isti način da transgresira i svoje telo na planeti Zemlji i da se radi o osobi koja može da vidi nešto što drugi ne mogu. Ovakve osobe su smatrane mostovima između sveta mrtvih i živih (Murray, Carrier, 1998: 93). Vračevi i vidovnjaci bili su ključne osobe za funkcionisanje zajednica. Oni su bili veza između neba i Zemlje; između sadašnjosti, budućnosti i prošlosti; između materijalne realnosti i magičnog onostranog. Verovalo se da poseduju tajna znanja, a u predmodernim zajednicama imali su funkciju lekara.

Postoje podaci da 1883. godine na teritoriji današnje Južnoafričke Republike i Lesota nije bilo kazne za homoseksualno ponašanje, uprkos tome što su evropski kolonizatori još u tom periodu nastojali da ga kriminalizuju (Murray, Carrier, 1998: 179).

Poznata je epizoda sa takozvanim „ženama rudara“ ili „muškim suprugama“ (boy wives). U ovako rodnosegregiranim zanimanjima, homoseksualnost je bila široko rasprostranjena. Rudari koji su živeli daleko od svojih porodica stupali su u privremene homoseksualne brakove, koji su bili apsolutno javni. Mnogi od njih su kod kuće već imali heteroseksualni brak i decu, a supruge ovih rudara bile su srećne što se oni venčavaju sa muškarcima, jer je to značilo da neće pokušavati da budu u vezi sa drugim ženama (Murray, Carrier, 1998: 181). U ovom privremenom braku obično je jedan muškarac imao društvenu ulogu muža, a drugi društvenu ulogu supruge. Za proslavu braka je organizovana svadbena gozba, slična heteroseksualnom venčanju. Vernost je bila obavezna i očekivana, a dešavali su se i razvodi. Za samu proslavu venčanja neki rudari su nosili tradicionalne haljine koje bi neveste nosile i tokom heteroseksualnog venčanja, neki su nosili drugu vrstu haljina, a neki venčаницe po zapadnjačkom modelu. Ovi brakovi uglavnom bi se završavali onda kad rudari moraju da krenu svojim kućama. Bila je česta pojava da su se ovi, sada već bivši, supružnici posećivali i nakon svog rastavljanja, a u porodicama svojih bivših muževa bili su toplo dočekivani (Murray, Carrier, 1998: 182). Dakle, brakovi između muškaraca rudara su bili poželjni u ovim društvima.

Da li su oni postojali i među ženama? Falk navodi da su kod Hottenota/Koikoi naroda (žive na teritoriji današnje Namibije i Južnoafričke Republike) u homoseksualne odnose uglavnom stupale mlade, udate žene (Falk, 1998: 189). U narodu Tsonga, koji živi na današnjoj teritoriji Zimbabvea, veze između žena bile su široko rasprostranjene. One su ili zamenjivale heteroseksualni brak, ili postojale paralelno sa njim (Murray, Carrier, 1998: 184). Ukoliko bi se neka od žena koja je u ovakvoj vezi udala, istopolna veza bi ipak opstala, ali u transformisanom obliku. Radi se

o još jednom primeru društva u kome su žene koje su volele žene često zauzimale pozicije vidovnjakinja.

U delovima Namibije i Bocvane postoje neki narodi, poput Hote-nota i naroda Herero, u kojima je homoseksualnost, takođe, bila česta i normalna pojava (Falk, 1998: 188). Autor beleži da kod ovih naroda istopolna ljubav nije zahtevala dublje i dalje promišljanje, budući da to u ovom narodu nije bio identitet, već jednostavno „nešto što neko radi“ i za šta nije bila potrebna etička procena. Seksualna aktivnost je ovde bila smatrana potpuno normalnom pojavom (koja nije obeležena etiketom greha), poput hrane i pića, bilo da je ona deljena sa istim ili suprotnim polom. Autor navodi da je po njegovoj proceni, kao nekoga ko je duže vreme istraživao seksualnost ovog dela sveta, biseksualnost ovde mnogo šire rasprostranjena od homoseksualnosti. Po slobodnoj proceni autora, koju on izvodi iz svog dugogodišnjeg iskustva na terenu, biseksualni ljudi su činili 90% stanovništva, dok je 3,5% činilo homoseksualno stanovništvo (Falk, 1998: 196). Pomenuti autor nije ove podatke dobio u istraživanju i na reprezentativnom uzorku, pa oni nisu naučno validni, niti ih treba prihvatiti kao apsolutnu istinu, ali mogu biti ilustrativni za rasprostranjenost ove pojave.

Misionari, antropolozi, putopisci i psiholozi su decenijama bili svedoci postojanja homoseksualnih odnosa na tlu južne Afrike (Epprecht, 1998: 198). Postoje tvrdnje da su misionari krili ove dokaze da bi opravdali svoju tezu da homoseksualnih odnosa na ovom delu sveta nema (Epprecht, 1998: 199). Moguće je da je razlog to što su u to vreme ljudi sa tla pod-saharske Afrike bili smatrani necivilizovanim divljacima, ali koji su istovremeno moralno superiorniji (Rusoova ideja o „dobrom divljaku“). Afrikanici su u očima Evropljana bili bića koja su bliže prirodi nego kulturi. Bilo je bitno pokazati u svojim tekstovima da kod njih, u „prirodnom“, iskonskom ljudskom stanju ne postoji homoseksualnost i da je to hir savremenog evropskog čoveka. Iza ovoga stoji ideja da je istopolna ljubav društvena devijacija, a ne nešto što je prirodno i što postoji i u društvima koja nisu „iskvarena“ kulturom. Misionari i antropolozi ovog vremena su radili za države i vladare, te nisu mogli da pišu ono što je bilo protiv njihovog interesa. Ovo je dalo svoj doprinos stvaranju specifične slike o afričkim narodima (Epprecht, 1998: 197).

Basoto žene u državi Lesoto su još jedan primer homoseksualnih veza između žena u pretkolonijalnim društvima Južne Afrike. Žene iz ovog naroda neretko su se upuštale u veze sa drugim ženama, iako su već bile u heteroseksualnim brakovima (Kendall, 1998: 224). Radi se o siromašnoj, ruralnoj zemlji, te se lakše uočava da je homofobija, a ne homoseksualnost, u Afriku uvezena sa Zapada. Žene u ruralnim krajevima

ove zemlje bile su manje izložene homofobiji od žena koje žive u urbanim (Kendall, 1998: 240). Učestale veze između žena održale su se više u teško dostupnim krajevima, koji su u manjoj meri dotaknuti kolonijalizmom. U urbanim delovima je ovakva praksa pod evropskim, hrišćanskim, moralizujućim uticajem vrlo brzo iščezla (Kendall, 1998: 240).

O samoj proslavi ljubavi između dve žene u ovoj zajednici, autorka beleži da je jedna ispitanica u njenom istraživanju pričala o proslavi održanoj 1958. godine, a koja je bila proslava vrlo slična venčanju, izuzev činjenice da se nisu venčali muškarac i žena, već dve žene (Kendall, 1998: 241). Obe žene su već bile udate, a njihovi muževi su prisustvovali ovoj proslavi. Ovakve forme ljubavi među ženama u ovoj državi nakon dugogodišnjeg uticaja Zapada (posrednog i neposrednog) smanjene su na skoro nepostojeću meru (Kendall, 1998: 240).

U više od 30 različitih naroda sa tla Afrike je dokumentovano da je brak između dve žene bio uobičajena pojava, uključujući devet naroda sa teritorije današnje Južnoafričke Republike i Bocvane (Murray, Carrier, 1998: 255). Kod naroda u kojima su žene često bile političke liderke, bila je prava retkost da neka od njih ima muškarca za supruga. U narodu Lovedu bilo im je zabranjeno da imaju muškog muža, morale su da budu u braku sa ženom (Murray, Carrier, 1998: 255). U ovakvom braku, žena koja je na višoj poziciji u društvu bila je smatrana društvenim ocem svoje dece, dok je biološki otac te dece imao jedino reproduktivnu ulogu. Žena na poziciji moći je mogla da se venča sa više žena, čak i ako je pre toga već venčana sa muškarcem, samo ukoliko bi imala dovoljno sredstava da plati miraz za svoje buduće supruge (Murray, Carrier, 1998: 255).

Društveni status, a ne rod, bio je glavna determinanta bračnih odnosa u mnogim od pomenutih društava južne Afrike. Starije osobe su uživale viši status u društvu, bilo je potrebno da u brakovima postoji razlika u godinama, što svedoči o braku kao o neegalitarnom odnosu. Rod je u mnogim narodima bio podložan različitim tumačenjima, pa nije uvek postojao znak jednakosti između roda i pola.

Džozef Karijer (Joseph Carrier) i Stiven Mari (Stephen Murray) tvrde da postoje dokazi da su u oko pedeset naroda na tlu Afrike nekad postojali društveno prihvaćeni homoseksualni brakovi i veze (Murray, Carrier, 1998: 267). Na ovom kontinentu su pre kolonijalizma kod različitih naroda postojali veoma različiti oblici društvenog uređenja, a ti oblici su se kroz istoriju menjali. Zbog toga se ne može izdvojiti tip vladavine i organizacije društva koji je bio najtolerantniji prema neheteroseksualnim ljudima. Ipak, društva u kojima su žene imale visok status bila su najotvorenija i najtolerantnija za različite seksualnosti i shvatanja odnosa rod/pol.

## 5. Kako se homofobija širila u ovim društvima?

Društva čija istorija beleži zavidan nivo tolerancije prema LGBT+ ljudima danas su države u kojima je neheteroseksualnost zabranjena zakonom. Postavlja se pitanje: kakav je razvoj događaja doveo do ovakvog ishoda?

U Južnoafričkoj Republici je javna gej crna supkultura bila vidljiva u Kejptaunu bar od pedesetih godina prošlog veka, iako je homoseksualnost zvanično bila zakonom zabranjena (Murray, 1998: 243). Ova zabrana se odnosila samo na muškarce. Homoseksualni odnosi između žena nisu bili kažnjivi. Ovo je bilo moguće jer je seksualni čin bio definisan na takav način da je muškarac u njegovom centru, pa je ljubavni odnos između žena bio smatran platonskim. Budući da nije postojao muškarac u takvom odnosu, smatralo se da takav odnos nema veze sa seksualnošću. Takav odnos nije bio zakonom zabranjen, ali je bio potpuno izbrisan za društvo: nezamisliv.

Južnoafrička Republika je prva zemlja na svetu koja je zakonom zabranila diskriminaciju zasnovanu na seksualnoj orijentaciji, 1996. godine. Pozitivan stav većinskog stanovništva prema LGBT+ ljudima bar delom je izvojevan time što su se aktivisti ove zajednice decenijama borili protiv aparthejda, koji je do 1994. bio društveno uređenje u ovoj državi.

Južnoafrička Republika deluje kao oaza slobode za različite seksualne orijentacije, pa se ljudi iz daleko konzervativnijih delova Afrike neretko doseljavaju u nju. Ipak, borba protiv diskriminacije i dalje traje. Ljudi se na ovom području i dalje suočavaju sa nasiljem, a ono je naročito pogoršano krizom koju je izazvala pandemija virusa korona. Sve su češća i ubistva LGBT+ aktivista, ali i svakodnevni izlivi nasilja prema osobama koje nisu heteroseksualne orijentacije.

Zimbabve se graniči sa Južnoafričkom Republikom, a ima suprotan odnos prema ljudima drugačijih seksualnih orijentacija od normativne. Ovde su homoseksualni odnosi zakonom zabranjeni.

U tradicionalnim zakonima naroda Ndebele (čine oko 20% populacije Zimbabvea) i Šona (oko 75% populacije) homoseksualni odnosi nisu bili kažnjivi zakonima (Murray, 1998: 247).

Do 1994. godine u Zimbabveu je LGBT+ zajednica živela relativno mirnim životom: nisu se aktivno bavili politikom, trudili su se da unaprede svoj položaj, ali nisu bili u žiži javnosti, niti su imali za cilj da budu. Borba za prava je tekla sporo, ali u pozitivnom smeru, sve do 1995. godine, kada se stvari drastično menjaju. Ove godine je održan sajam knjiga na kome je trebalo da GALZ (Gays and Lesbians of Zimbabwe) ima svoj štand. Predsednik Robert Mugabe i njegov kabinet su uložili primedbu, te

je GALZ-u zabranjeno da se pojavi na Sajmu. Ubrzo nakon toga su usledile izjave u kojima je predsednik isticao da homoseksualni ljudi ne treba da imaju prava i da treba da budu hapšeni zbog svoje seksualne orijentacije (Murray, 1998: 249). Nakon ovog incidenta, predsednik je krenuo sa izjavama da je homoseksualnost „neafrička“ i da su LGBT+ ljudi najveći neprijatelji Afrikanaca. Čini se da je cilj bio stvoriti krivca za loše ekonomske prilike u ovoj zemlji (nezaposlenost je u tom periodu bila skoro 40%), mobilizacija besa većinskog stanovništva i glasova za predstojeće izbore. Predsednik je sebe predstavljao kao zaštitnika „svog“ naroda od onih koje je proglasio neprijateljima. Homofobija je bila već raširena dugogodišnjim evropskim konzervativnim uticajem, a Mugabe je uživao ugled borca za oslobođenje od kolonijalizma, pa se njegove reči nisu dovodile u pitanje.

Političari iz susedne Namibije su preuzeli ovaj uspešan recept za prikupljanje glasova, te su i oni otpočeli sa korišćenjem ovakve retorike. Navodili su da je homoseksualnost u Namibiju došla skoro, te da ovi ljudi izazivaju socijalne nered u ovom inače harmoničnom društvu. Predsednik Sem Mujoma je 1996. u svom govoru naveo kako pripadnici seksualnih manjina moraju biti osuđeni i odbačeni od društva (Murray, 1998: 252).

Bocvana je još jedna zemlja u kojoj se homofobija kuvala po Mugabeovom receptu. Nakon izjava desničarskih političara, sled događaja je bio malo drugačiji od nameravanog – pojavio se veliki broj pripadnika LGBT+ zajednice koji su u medijima pričali svoju priču. Time su diskreditovali izjave po kojima homoseksualnost u ovoj zemlji (i Africi generalno) ne postoji i nikad u istoriji nije postojala (Murray, 1998: 254). U Bocvani su se u javnoj sferi u poslednjoj deceniji mogli naći razni stavovi političkih lidera: od liberalnih, koji su za zabranu diskriminacije LGBT+ osoba, do onih koji su pozivali na njihovo ubistvo. Ipak, 2019. godine je homoseksualnost u ovoj državi dekriminalizovana, a diskriminacija zabranjena.

Uloga medija u kreiranju i širenju homofobije je ključna. U zemljama gde je homoseksualnost zabranjena zakonom mediji često otvoreno propagiraju mržnju i strah od LGBT+ ljudi. Institucionalizovana homofobija, u kombinaciji sa delovanjem religioznih organizacija i snažnom višedecenijskom medijskom propagandom, uspela je da izbriše istorijske činjenice iz kolektivne svesti. Time se oni koji su ubeđeni da rade u korist „svog“ naroda, paradoksalno, sve više udaljavaju od vrednosti koje je kroz blisku istoriju taj narod baštinio.

Ipak, davno pre Roberta Mugabea, seme mržnje je posejano od strane kolonijalnih vlasti. U najvećoj meri od one britanske, i to uvođenjem antisodomitkih zakona u kolonijama. Potreba za uvođenjem zakona protiv neke pojave vrlo jasno svedoči o prisutnosti te pojave.

U svom tekstu „Silent, Spoken, Written, and Enforced: The Role of Law in the Construction of the Post-Colonial Queerphobic State“, Čan Tov Maknamarah (Chan Tov McNamarah) govori o značaju pomenutih zakona za dalju istoriju homofobije u nekoliko afričkih zemalja. On govori o tome da se u tradicionalnim afričkim zajednicama zakoni nisu pisali, već su postojali prećutni i izgovarani zakoni. Prećutni zakoni nisu imali funkciju zakona, nisu mogli da jednoznačno zabrane nešto, već su predstavljali prećutnu osudu (McNamarah, 2018: 504). Izgovarani zakoni su bili u velikoj meri fluidni, prenošeni su sa kolena na koleno, pa se dešavalo da dođe do zaboravljanja nekih zakona smenom generacija, ili do promene zakona usled promena potreba društva (McNamarah, 2018: 504). Čak i u afričkim društvima u kojima je postojalo neodobravanje neheteroseksualnih praksi, odbacivanje od strane zajednice nije bilo toliko radikalno. Bilo da su zakoni bili prećutni ili izgovarani, negativni stavovi prema ovim ljudima su bili skloni promeni. Kolonijalni zakoni mogu se podeliti na: pisane i primenjene, a i jedne i druge je daleko teže promeniti i obavezniji su od prethodno navedenih (McNamarah, 2018: 504). Afričke države su nakon dobijanja nezavisnosti nastavile da primenjuju kolonijalne zakone, a kod mnogih od njih su antisodomitski zakoni i dalje na snazi (McNamarah, 2018: 504). Autor, govoreći o pretkolonijalnoj teritoriji današnjeg Zimbabvea, tvrdi da je na ovom prostoru „*de facto* vladala tolerancija ka homoseksualnim vezama“, te da su one postojale, ali da se o njima nije razgovaralo (McNamarah, 2018: 511).

Zakoni su bili najbitniji sastojak uspostavljanja kolonijalne kontrole u Africi (McNamarah, 2018: 516). Na teritoriji današnje Južnoafričke Republike je postojao antisodomitski zakon, ali radi se o zakonu koji nije bio primenjivan (McNamarah, 2018: 516). Ovakvi zakoni postojali su i u Zimbabveu, Nigeriji i Ugandi, ali ne samo kao pisani, već su bili primenjeni. U Zimbabveu je ovaj zakon uveden 1886. godine, a kazna za homoseksualno ponašanje je bila smrt vešanjem (McNamarah, 2018: 522). Ovi prekršaji bili su toliko učestali da su 1892. godine činili 1,5% svih počinjenih „zločina“. Zbog ovoliko oštrih kazni, čitava populacija je polako počela da gaji neprihvatljivost ka homoseksualnim vezama (McNamarah, 2018: 522). U Bocvani je postojao kolonijalni zakon koji kriminalizuje „neprirodnu seksualnu aktivnost“ i time ostavlja dosta mesta za arbitrarna tumačenja. On je ponekad tumačen kao zakon koji zabranjuje istopolne odnose (Mookodi, 2004: 92). Spada u grupu onih koji uglavnom nisu primenjivani i postoji mali broj zabeleženih presuda (Mookodi, 2004: 92). Pomenute zemlje savršene su primer toga koliku razliku u društvenoj klimi današnje je napravila činjenica da u Južnoafričkoj Republici i Bocvani ovi zakoni nisu primenjivani. S druge strane, Zimbabve, Nigerija i Uganda danas su



poznate kao zemlje u kojima je svaki odnos koji bi se mogao okarakterisati kao homoseksualan kažnjiv zakonom. U Ugandi kazna može biti i doživotna robija ili smrtna kazna, u zavisnosti od procenjene težine prestupa.

Homofobija je i u današnje vreme najsnažnija u bivšim britanskim kolonijama, i to ne samo onim koje se nalaze na tlu Afrike. Ovi zakoni nastali su po ugledu na kazneni zakon koji je prethodno uveden u Britanskoj Indiji (Ireland, 2013: 56).

Bivša premijerka Velike Britanije Tereza Mej izvinila se afričkim narodima zbog nametanja ovakvih zakona u prošlosti i izrazila želju da oni uskoro budu povučeni. Paradoksalno, oni koji su nekada nametali homofobne zakone, sada se nadaju da će ti zakoni biti povučeni. Za to vreme, lideri zemalja u kojima su ljudi bili slobodni da vole ljude istog pola, sada su udarna pesnica homofobije.

## 6. Zaključak

U regionu Južne Afrike postoje dokazi o istoriji istopolne ljubavi u tradicionalnim zajednicama mnogih naroda. Ovo je u suprotnosti sa zvaničnim narativima nekih zemalja koje u ovaj region spadaju, po kojima je homoseksualnost „neafrička“ i predstavlja ostatak (ili nastavak) kolonijalizma.

Etnografski podaci govore o tome da je u mnogim narodima sa ovih prostora zajednica potpuno prihvatila ljude koji bi u današnje vreme bili deo LGBT+ zajednice. U mnogim društvima ovi ljudi su zauzimali visoke pozicije. U nekim od ovih zajednica, sklonost ka istom polu bila je znak da osoba poseduje moći ili znanja koja je izdvajaju od ostalih, kao što je vidovitost. Ona je uvek uključivala i moć komunikacije sa svetom predaka, koja je smatrana ključnom za opstanak čitavog naroda. Osoba koja je u stanju da komunicira sa onostranim u svojim rukama drži dobrobit zajednice.

Istopolne veze u nekim od pomenutih zajednica bile su potpuno normalne, u nekim drugim bile su očekivane. Od žena na vladajućim pozicijama se očekivalo da budu u braku sa ženom, a ponekad i sa više njih. U nekim drugim narodima paralelni biseksualni odnosi sa oba pola bili su normalni kod muškaraca i žena. Neke od ovih veza bile su doživotne, neke druge bile su situacione, sa unapred poznatim krajem, a etnografski podaci govore da je u oba ovakva slučaja ljubav bila slavljena od strane zajednice.

Postojanje kolonijalnih zakona koji zabranjuju veze između osoba istog pola na tlu nekih od posmatranih zemalja verovatno su jedan od najčvršćih dokaza postojanja ovakvih veza. Da istopolne veze nisu postojale na tlu Afrike, ne bi postojali zakoni koji ih zabranjuju. Što je više

dokaza o postojanju homoseksualnih praksi u nekoj kulturi, to su britanski kolonijalistički zakoni pripisivali surovije kazne za njih. Zakoni koji su postojali u pisanom obliku, ali nisu primenjivani, ostavili su manji trag na savremenu istoriju afričkih društava od primenjenih. Države u kojima su ovi zakoni bili primenjeni nastavile su da ih primenjuju, bez obzira na svoju pretkolonijalnu istoriju. Kontinuitet primene homofobnih kolonijalističkih zakona u državama čiji su narodi baštinili toleranciju prema homoseksualnim odnosima jasno oslikava da je homofobija ono što je uvezeno sa Zapada.

Paradoksalno je što o „neafričnosti“ jedne pojave govore politički lideri koji operišu u sistemu koji je izgrađen po ugledu na Zapad (i od strane Zapada). Oni propagiraju ideologiju koja je uvezena sa Zapada, a to rade u saradnji sa religijskim institucijama koje su uvezene upravo sa Zapada. Za razliku od neheteroseksualnosti, pomenuti akteri i pojave nisu nikada postojali na tlu podsaharske Afrike pre kolonijalizma.

## Literatura

- Brown, R. (2012). Corrective Rape in South Africa: A Continuing Plight Despite an International Human Rights Response. U: *Annual Survey of International & Comparative Law*, Vol. 18: Iss. 1, Article 5, pp. 44–66.
- Epprecht, M. (2008). *Heterosexual Africa?: The History of an Idea from the Age of Exploration to the Age of AIDS*. Ohio University Press.
- Epprecht, M. (1998). “Good God Almighty, What’s This!”: Homosexual “Crime” in Early Colonial Zimbabwe. U: *Boy-Wives and Female Husbands: Studies of African Homosexualities*, Palgrave, New York.
- Falk, K. (1998). Homosexuality among the Natives of Southwest Africa (1925–26). U: *Boy-Wives and Female Husbands: Studies of African Homosexualities*. Palgrave, New York.
- Ireland, P. (2013). A macro-level analysis of the scope, causes and consequences of the homophobia in Africa. U: *African Studies Review*, Vol. 56, No. 2 (September 2013), pp. 47–66. Cambridge University Press.
- Kendall, K. L. (1998). “When a Woman Loves a Woman” in Lesotho: Love, Sex, and the (Western) Construction of Homophobia. U: *Boy-Wives and Female Husbands: Studies of African Homosexualities*, Palgrave, New York.
- McNamarah, C. T. (2018). Silent, Spoken, Written, and Enforced: The Role of Law in the Construction of the Post-Colonial Queerphobic State. *Cornell International Law Journal*, 51(2), pp. 504–522.
- Mookodi, G. (2004). Botswana. U: *Continuum Complete International Encyclopedia of Sexuality*, pp. 89–97.
- Murray, S. (1998). Sexual Politics in Contemporary Southern Africa. U: *Boy-Wives and Female Husbands: Studies of African Homosexualities*. Palgrave, New York.

- Murray, S. and Carrier, J. (1998). Woman-woman Marriage in Africa. U: *Boy-Wives and Female Husbands: Studies of African Homosexualities*. Palgrave, New York.
- Murray, S. and Carrier, J. (1998). Diversity and Identity: The Challenge of African Homosexualities. U: *Boy-Wives and Female Husbands: Studies of African Homosexualities*. Palgrave, New York.
- Stobi, C. (2018). "She who creates havoc is here": A queer bisexual reading of sexuality, dance, and social critique in Karmen Gei. U: *Queer in Africa: LGBTI Identities, Citizenship and Activism*. Routledge.
- Tamale, S. (2011). Researching and theorising sexualities in Africa. U: *African Sexualities: A Reader*. Pambazuka Press, Cape Town, Dakar, Nairobi and Oxford.

## What is un-African, homosexuality or homophobia? Examples from the Southern part of Africa

**Abstract:** The paper deals with the problem of the widespread understanding of the non-Africanness of homosexuality, which is often used by many African politicians in public discourse, and which we understand as a continuation of (self) orientalization of Africans, both through the reproduction of their own "Otherness", as much as through simplified images of them that are still produced in the West, related to this topic. The aim of the paper is to explain the set of complex social and intercultural relations that contributed to the fact that many African societies, which in the pre-colonial period were extremely liberal regarding same-sex relationships/marriages, now legally prohibit and punish such relations, while this is justified by the idea of "non-Africanness" of homosexuality (more precisely: non-heterosexuality). The following southern African countries were observed: South Africa, Zimbabwe, Lesotho, Botswana and Namibia. They were selected because they are neighboring countries that currently have very different legal regulations and in which different social values related to LGBT+ people are dominant. Through a comparative analysis of relevant socio-historical trends in these countries, the paper finds explanations for the current socio-political situation related to the topic. A strong correlation was found between the British colonial "anti-sodomy" laws and the high prevalence of homophobia in those countries even after gaining formal independence. The scientific contribution of the work consists in its original, systematizing approach to this research problem, as well as in its social significance.

**Key words:** Africa, colonialism, pre-colonialism, homophobia, homosexuality

Andrija Golubović<sup>1</sup>

Univerzitet u Beogradu – Filozofski fakultet

Dušanka Milosavljević<sup>2</sup>

Univerzitet u Beogradu – Institut za filozofiju i društvenu teoriju

Danilo Pupavac<sup>3</sup>

Univerzitet u Beogradu – Filozofski fakultet

## Širenje homofobije kao zaraze: kritička analiza homofobnog diskursa o epidemiji majmunskih boginja u Srbiji 2022. godine kroz prizmu globalnosti

**Apstrakt:** Ubrzo nakon saznanja o pojavi *majmunskih boginja* (MB), kako u zapadnim društvima, tako i u Srbiji, javili su se i diskursi homofobije u tekstovima objavljenim na portalima domaćih e-novina, kao i u reakcijama javnosti na društvenim mrežama. Predmet ovog rada je *diskurs zaraze* majmunskim boginjama, koji se manifestovao kao (relativno) nov oblik diskurzivnog uobličjenja homofobije u srpskom društvu. Nastojaćemo da pokažemo da homofobni diskurs zaraze, sa jedne strane, ima svoju dugu istoriju trajanja u društvima centra svetskog kapitalizma (etiketiranje gej muškaraca kao prenosilaca zaraznih bolesti), budući da čitava situacija neodoljivo podseća na moralnu (seksualnu) paniku vezanu za pojavu epidemije HIV/AIDS-a osamdesetih godina XX veka, kao i drugih zaraznih bolesti. S druge strane, diskurs o MB-u preuzima specifičnu *globalnu formu* u susretanju preovlađujuće homofobije lokalnog srpskog društva na poluperiferiji svetskog kapitalizma i dve globalne pojave – epidemije majmunskih boginja i manifestacije Evroprajda u Beogradu 2022. godine. Tačnije, diskurs zaraze MB-om je ispoljen u formi tvrdnje da su gej muškarci izvor epidemije MB-a, koja preti da kulminira za vreme Evroprajda i stoga predstavlja opasnost za srpsku naciju. Konačno, ponudićemo rekonceptualizaciju zapadnocentričnog pojma *homonacionalizma*, koji u društvenoj teoriji nastoji da objasni homofobiju, a koji je neophodno

---

1 sociolog.eindex@gmail.com

2 dusankamilosavljevic94@gmail.com

3 danilopupavac.xii@gmail.com

zameniti konceptom *heteronacionalizma*, adekvatnijim za uvid u hegemonu anti-gej retoriku tipičnu za istočnoevropska društva. Iskustvena evidencija na kojoj će studija biti bazirana primenom kritičke analize diskursa sastoji se iz dva dela. Prvi deo nastoji da mapira strukturalni (odozgo) aspekt date pojave analizom članaka onlajn verzije domaćih medija, koji su konstruisali epidemiju MB-a kao „gej zarazu“. Drugi deo nastoji da utvrdi aktersku (odozdo) perspektivu analizom komentara dela javnosti na objavama društvenih mreža koje su tematizovale Evroprajd kao pretnju širenja MB-a.

**Ključne reči:** majmunske boginje, homofobija, diskurs zaraze, homo/heteronacionalizam, globalnost, Evroprajd

## 1. Uvod

*Ni majmunske boginje, kao ni ostale zarazne bolesti, nisu prošle bez lažnih, neutemeljenih i neosnovanih tvrdnji. Ovaj virus poslužio je za propagiranje homofobije i pokazao da društvo još uvijek nije evoluiralo u svojim stavovima prema homoseksualnosti.*

(Delić, 2022)

*Bez panike, to je samo homofobija.*

(Živanović, 2022)

*Ako se majmunske boginje koriste kao toljaga protiv zajednice muškaraca koji imaju seks sa muškarcima (MSM), vreme je za ACT UP i ponovnu borbu.*

(Masters, 2022)

Ubrzo nakon globalne pojave majmunskih boginja, tokom maja 2022. godine, u onlajn izdanjima domaćih tabloida – kao što su *Informer*, *Alo!*, *Telegraf* i *Kurir* – osvanuli su članci sa senzacionalističkim naslovima poput: „Majmunske boginje se šire gej zajednicom na području ovog evropskog grada“<sup>4</sup>, „ZVANIČNO POTVRĐENO Virus se širi među gej populacijom: Majmunske boginje prenose se i seksom!“<sup>5</sup>, „Majmunske boginje se u Evropi najbrže šire među gej muškarcima?! Zabrinjavajući i zbunjujući podaci naučnika“<sup>6</sup>. S obzirom na to da je u septembru te godine planirana organizacija međunarodne manifestacije Evroprajda u Beogradu, uskoro

4 <https://informer.rs/planeta/vesti/705392> (pristupljeno: 25. 8. 2022).

5 <https://www.alo.rs/vesti/drustvo/632310> (pristupljeno: 25. 8. 2022).

6 <https://www.telegraf.rs/zivot-i-stil/zdravlje/3501373> (pristupljeno: 25. 8. 2022).

su neke od organizacija ekstremne desnice počele da oblepljuju zidove ovog grada plakatima na kojima su gej muškarci predstavljeni kao otelovljenje epidemije majmunskih boginja, u vidu sličice majmuna ogrnutog plaštom sa duginim bojama (Slika 1).

Slika 1. Plakat *Srbske akcije* u centru Beograda pod nazivom: *Stop širenju majmunskih boginja! #OSTANITEKODKUCE*



Ove i slične reakcije kojima smo svedoci u svakodnevici našeg društva potakle su nas da postavimo dva pitanja: *Kako se jedan medicinski fenomen društveno konstruiše u vidu homofobnog diskursa?* i *Koja je globalna specifičnost ovog diskursa u Srbiji u odnosu na njegov oblik u drugim društvima?* Na osnovu toga, nastao je ovaj rad čiji je predmet specifična društvena konstrukcija epidemije majmunskih boginja kao „gej zaraze“ koja pretili heteroseksualnim osobama, koju smo nazvali *homofobni diskurs zaraze majmunskih boginja*. Sproveli smo sociološko istraživanje izjava pojedinih predstavnika medicinske struke u onlajn izdanjima domaćih tabloida i komentara običnih ljudi na društvenoj mreži Fejsbuk, primenom kombinacije kvalitativne analize sadržaja i kritičke analize diskursa. Prvo ćemo predstaviti medicinski aspekt epidemije virusa majmunskih boginja uz načine na koje on može biti instrumentalizovan u pojedinim medijima za stigmatizaciju gej muškaraca. Potom ćemo kontekstualizovati pojavu homofobnog

diskursa zaraze majmunskim boginjama u lokalnom okviru održavanja Evroprajda 2022. godine i ukazujemo – na osnovu prethodnih socioloških istraživanja postojećih homofobnih diskursa u našem društvu (Radoman, 2013; 2018; Stojčić i Petrović, 2016) – da se radi o relativno novoj diskurzivnoj konstrukciji homofobije. U završnom delu teorijsko-kontekstualnog okvira nastojaćemo da pokažemo da se, uprkos tome što je relativno nov, homofobni diskurs zaraze javljao tokom istorije evropskih društava u veoma različitim oblicima predstavljanja gej muškaraca kao prenosilaca različitih pošasti, od kojih je najverovatnije najpoznatiji primer stigmatizacija ove socijalne grupe tokom epidemije virusa HIV s kraja prošlog veka. Konačno, u trećem i četvrtom poglavlju biće predstavljeni metodski postupci i način odabira empirijske građe koju smo koristili u istraživanju, kao i analiza ove građe u okviru koje interpretiramo različite načine tekstualnog otelovljenja ovog diskursa i njegovu globalnu specifičnost u Srbiji.

## 2. Teorijsko-kontekstualni okvir

### 2.1. Medicinski aspekt epidemije majmunskih boginja

Za početak aktuelne, globalne epidemije majmunskih boginja (u daljem tekstu: MB) uzima se slučaj obolelog registrovan u Ujedinjenom Kraljevstvu 7. maja 2022. godine, nakon kojeg je došlo do neočekivano brzog širenja ovog virusa širom Evrope, SAD i Australije (WHO, 2022; UK Health Security Agency, 2022, navedeno u: Zumla et al., 2022). Svetska zdravstvena organizacija (SZO) izveštava da je većina prijavljenih slučajeva tokom izbijanja epidemije MB-a u više zemalja tokom 2022/2023. identifikovano među gej, biseksualnim i drugim muškarcima koji imaju seks sa muškarcima<sup>7, 8, 9</sup> (World Health Organization, 2023). No, odmah na početku skreće pažnju da „rizik od majmunskih boginja nije ograničen

---

7 U radu ćemo koristiti termin *gej muškarci* kao krovnu oznaku za sve tri navedene identitetske kategorije koje su u vezi sa različitim seksualnim afektima i praksama. Na ovo smo se odlučili, sa jedne strane, iz praktičnih razloga i, sa druge strane, zbog toga što homofobni diskurs zaraze MB-om – koji je konstruisan u pojedinim medijima, u izjavama nekih lekara i u komentarima na društvenim mrežama – targetira isključivo pripadnike ove društvene grupacije.

8 SZO je objavila i poseban dokument koji služi edukaciji gej muškaraca o virusu MB-a, sa naslovom *Public health advice for gay, bisexual and other men who have sex with men on the recent outbreak of mpox* (2023), koji je dostupan na: <https://www.who.int/publications/m/item/monkeypox-public-health-advice-for-men-who-have-sex-with-men> (pristupljeno: 7. 3. 2024).

9 SZO je objavila lične ispovesti nekoliko gej muškaraca koji su bili zaraženi virusom MB-a (World Health Organization, 2022).



na osobe koje su seksualno aktivne, niti na gej, biseksualne i druge muškarce koji imaju seks sa muškarcima. U opasnosti je svako ko ima bliski kontakt sa nekim ko ima simptome, a takođe je u opasnosti i svaka osoba sa više seksualnih partnera“ (*Ibid.*). Kako se navodi:

„*Mpox* (ili majmunske boginje) je bolest uzrokovana virusom majmunskih boginja. To je virusna infekcija koja se može širiti među ljudima i povremeno iz okoline na ljude preko stvari i površina koje je dodirnu la osoba sa *mpox*-om. U okruženjima gde je virus majmunskih boginja prisutan među nekim divljim životinjama, on se takođe može preneti sa zaraženih životinja na ljude koji imaju kontakt sa njima“ (*Ibid.*).

Ipak, Gonsalves, Mayer i Beyrer u svom ironično naslovljenom članku „*Déjà vu All Over Again?*“ postavljaju pitanje da li pojava aktuelne epidemije MB-a znači početak ponovne stigmatizacije gej muškaraca, kao što je to bio slučaj pre više od 40 godina pri izbijanju epidemije virusa HIV (Gonsalves, Mayer & Beyrer, 2022). Kako tvrde, ovde je moguće pronaći izvesne sličnosti, ali i važne razlike koje treba uzeti u obzir. Naime, obe virusne infekcije se prenose sa životinje na čoveka i prvobitno su u humanoj populaciji locirane kod gej muškaraca. No, za razliku od virusa HIV koji je u ono vreme bio nepoznat, ovo nije slučaj sa aktuelnom epidemijom MB-a: virus majmunskih boginja se u humanoj populaciji pojavljuje već sedamdesetih godina XX veka, od kada je ujedno i podrobno istražen u društvima centralne i zapadne Afrike (Ladnyj, Zeigler & Kima, 1972, navedeno u: Gonsalves, Mayer & Beyrer, 2022). Pretpostavlja se da je aktuelno globalno širenje MB-a van Afrike povezano sa izbijanjem epidemije u Nigeriji 2017. godine (Isidro et al., 2022, navedeno u: Gonsalves, Mayer & Beyrer, 2022). U skladu s tim, za MB postoji razvijena dijagnostika, vakcine i različite metode lečenja, što osamdesetih godina XX veka nije bilo slučaj sa virusom HIV (*Ibid.*).

Brojni autori nude različite interpretacije razloga zbog kojih je aktuelna epidemija MB-a počela inicijalno da se širi među gej muškarcima u državama Evrope i SAD<sup>10</sup> (vid. Zumla et al., 2022; Lazar, 2022; Gonsalves

---

10 Kako Zhu, Li & Che skreću pažnju, „nije poznata biološka specifičnost virusa majmunskih boginja koja ima tendenciju da poveća rizik od infekcije kod gej muškaraca. Verovatnije je da će virus započeti sa jednim izvorom infekcije i potencijalno se proširiti na bilo koga kroz socijalno okruženje i interpersonalne odnose“ (Zhu, Li & Che, 2022). Daskalakis i saradnici (2022) izdvajaju dva potencijalna razloga zbog kojih je izbijanje aktuelne epidemije MB-a locirano najpre među gej muškarcima: (1) sve epidemije uvek počnu negde, potom patogen ulazi u socijalne mreže osoba od kojih je krenuo i razmnožava se na osnovu karakteristika samog patogena, zatim domaćina i, najzad, načina na koji ljudi u pogodenoj mreži društvenih odnosa žive, rade, putuju itd. Međutim, infekcije se retko zadržavaju unutar ovih prvobitnih populacija i skoro da ne postoje biološki razlozi za to; (2) pristrasnost u procesu dijagnoze – pošto

et al., 2022; Daskalakis et al., 2022). Bilo kako bilo, ono na šta skreću pažnju je da specifično medijsko uobličavanje datog fenomena (i njegova konsekvantna recepcija od strane običnih ljudi) može imati dobre i loše posledice po ovu društvenu grupu. „Zahvaljujući medijskoj pokrivenosti, ljudi su usmerili svoju pažnju na ovu socijalnu grupu i, takođe, potakli gej muškarce da budu oprezniji po pitanju sopstvenih zdravstvenih problema što, nadamo se, može povećavati šanse da im bude dijagnostikovana ova bolest“ (Zhu, Li & Che, 2022). Ipak, ovakva izveštavanja mogu ojačati već postojeću društvenu stigmiju sa kojom se suočavaju gej muškarci, ali i potencijalno podržati efektivan odgovor na epidemiju MB-a usmeravajući mere prevencije i zaštite isključivo na ovu populaciju (Zumla et al., 2022; Zhu, Li & Che, 2022). Kako Daskalakis i saradnici skreću pažnju:

„Usmeravanje isključivo na jednu populaciju kada se infekcija pojavi može podstaći stigmiju i prerano suziti odgovarajući odgovor javnog zdravstva. Uzani fokus ugrožava zdravlje drugih zajednica koje takođe mogu imati visok rizik da budu pogođene. Iskustvo je pokazalo opasnosti koje leže u predstavljanju bolesti njenim povezivanjem sa jedinstvenom populacijom ili posebnim identitetom. Takve asocijacije mogu stvoriti stigmiju koja nadživljava epidemiju i izgubljene mogućnosti za detektovanje i adresiranje infekcije u drugim populacijama“ (Daskalakis et al., 2022).

Osnovni cilj našeg istraživanja je analiza načina na koje se medicinska znanja (pre svega ona koja su potekla od SZO) instrumentalizuju i uobličavaju u homofobni diskurs zaraze MB-om u pojedinim medijima i na društvenim mrežama (vid. slično istraživanje u SAD: Shah, 2022). Fokus ćemo usmeriti na specifične načine društvenog konstruisanja ovog fenomena u lokalnom kontekstu Srbije (za ovakav amalgam globalnog

---

su prvobitni slučajevi obolevanja od MB dijagnostikovani kod gej muškaraca, ova početna budnost je možda povećala šanse da se pojava MB-a pre svega traži kod njih, nego u drugim populacijama gde svest medicinske struke i pacijenata nije tako visoka o ovom fenomenu. Povećanje svesti među lekarima o MB-u i omogućavanje dostupnosti testiranja moglo bi da spreči propuštene prilike za dijagnozu ovog virusa i spreči prenošenje u svim populacijama (Daskalakis et al., 2022). SZO je na svom zvaničnom sajtu priložila sledeće razloge: „Neki slučajevi obolelih od majmunskih boginja su identifikovani u klinikama za seksualno i reproduktivno zdravlje. Jedan od razloga zašto trenutno čujemo više izveštaja o slučajevima majmunskih boginja u zajednicama muškaraca koji imaju seks sa muškarcima može biti odgovorno ponašanje u vezi sa seksualnim zdravljem u ovoj populaciji“ (World Health Organization, 2023). Bez obzira na navedene potencijalne razloge prvobitnog lociranja MB-a kod gej muškaraca od strane medicinske struke, ne postoji opravdanje za stigmatizaciju ove društvene grupe kroz diskriminatoran diskurs od strane određenih medija, pojedinih lekara i jednog dela javnosti na društvenim mrežama (više o ovome biće reči u narednim poglavljima).

fenomena epidemije MB-a i njene lokalne recpecije u heteronormativnom okruženju našeg društva, koristimo koncept *glokalnosti*, vid. Robertson, 1995). U tom pogledu, epidemiju MB-a ne posmatramo isključivo kao medicinski fenomen već smatramo da se ona u trenutnom kulturno-istorijskom socijalnom kontekstu društveno konstruiše kao „gej zaraza“ koja pretil heteroseksualnim osobama i, kako ćemo pokazati, predstavlja jedan od relativno novih diskursa o homoseksualnosti na desnici u Srbiji.

## 2.2. Diskursi o homoseksualnosti na desnici u Srbiji: *nastajanje diskursa zaraze MB pred Evroprajd*

Dosadašnja društveno-naučna istraživanja dokumentuju široku rasprostranjenost i čvrstu uvreženost skupa negativnih stavova i praksi prema osobama istopolne seksualne orijentacije u savremenoj Srbiji (vid. npr. Isaković i Lazar, 2016; Jarić, 2011; Jovanović, 2020; Mršević, 2015; Radoman, 2013; 2017; 2018; Stojčić i Petrović, 2016). U pitanju je homofobija (vid. o konceptu više u: Herek, 2004), odnosno „strah, netolerancija, nasilje ili mržnja prema gej muškarcima i lezbejkama (i biseksualnim osobama [...]). Manifestuje se kao neupitna vera u superiornost heteroseksualnosti, koju podstiču kulturne i institucionalne društvene prakse. Ta vera rađa NASILJE prema ne-heteroseksualnim osobama koje se opravdava uvereženjem u vlastitu superiornost (i njihovu inferiornost)“ (Zaharijević, 2009: 162). Može se reći da je proizvedena unutar šireg heteronormativnog režima koji „izražava podršku ili promociju heteroseksualnosti kao dominantne sociopolitičke institucije koja uspostavlja rodne norme i kriterijume ponašanja svakom pripadniku društva“ (*Ibid.*: 161; vid. više o ovom konceptu u: Ingraham, 2002).

Marija Radoman je mapirala različite vidove ispoljavanja homofobnih stavova/praksi u Srbiji, nazivajući ih *diskursima o homoseksualnosti na desnici* koji „nastaju kao reakcija na opasnost rušenja patrijarhalnog poretka i pozicija moći (prvenstveno moći muškog odraslog heteroseksualnog subjekta)“ (Radoman, 2013: 353). Ovakvi diskursi ispoljeni su u vidu sledećih uvreženih formulacija koje „su najčešće povezane sa radikalnom desnicom i sa pozivima za nasilno obračunavanje sa LGBT osobama“ (Radoman, 2018: 70): (1) homoseksualnost je bolesna, neprirodna, prljava i/ili socijalno devijantna pojava koju treba zabraniti; (2) delovanje LGBT pokreta u Srbiji povezano je sa gej lobijem, to jest „stranim faktorom“ koji se nameće našem društvu; (3) „gej parada je samo početak“ koji će za krajnju posledicu imati „urušavanje društva“ i „nestanak“ srpske nacije; (4) homoseksualnost ne treba javno ispoljavati jer je seksualno opredeljenje „privatna stvar“ i treba da ostane „između četiri zida“; (6) prisutna je

zavera u vidu „gej agende“<sup>11</sup>, koja će dovesti do urušavanja „naprednih“ civilizacija od strane „primitivnih“ kultura i (7) socijalne institucije – poput braka – predstavljaju „servis većine“, a ne manjine koja se ne uklapa u dominantan model (vid. opširnije u: Radoman, 2013: 356–7; 2018: 65–72). Stojčić i Petrović otkrivaju još četiri ovakva diskursa: (8) homoseksualnost je prolazna faza istraživanja tokom odrastanja; (9) LGBT osobe su proizvod lošeg vaspitanja i narušenih porodičnih odnosa; te (10) homoseksualnost je lični izbor i/ili (11) pomodarstvo (Stojčić i Petrović, 2016).

U skladu sa predmetom istraživanja, nastojimo da lociramo još jedan desničarski diskurs o homoseksualnosti koji nazivamo *homofobni diskurs zaraze* vezan za aktuelnu pojavu MB-a, kojim se gej muškarci osuđuju i predstavljaju kao pretnja po heteroseksualnu populaciju. Pretpostavljamo da se diskurs zaraze donekle ukršta sa nekim od prethodno prepoznatih diskursa, ali nas zanima i njegovo specifično uobličjenje u lokalnom kontekstu Srbije. To ćemo moći da ispitamo na osnovu poređenja sa već postojećim istraživanjem o medijskoj konstrukciji MB-a kao „gej zaraze“ u SAD (Shah, 2022).

U slučaju majmunskih boginja, mediji su imali primarnu ulogu izveštavanja o javnom zdravlju i promociji zdravlja (up. Anwar et al., 2020, navedeno u: Shah, 2022: 16). Time ne samo što mediji utiču (ili makar to mogu da čine) na (ne)potpuno informisanje građana već formiraju i prostor za nastanak stigme (up. Shah, 2022: 16). Posledično, potpunije informisanje može prevenirati stvaranje stigme (*Ibid.*: 16–17), u ovom slučaju označavanja gej muškaraca kao potencijalnih prenosilaca zaraze. U američkom kontekstu u kome je pomenutim istraživanjem analizirano izveštavanje najprisutnijih onlajn novina (*CNN, New York Times, MSN, Fox News, New York Post*) u vremenskom intervalu od registrovanja prvog slučaja majmunskih boginja kod čoveka i objave epidemije od strane SZO (od 1. jula 2022. do 8. avgusta 2022) primećena je izvesna promena u načinu izveštavanja, ponukana iskustvom pandemije HIV virusa, te se primećuje i referisanje na komentare predstavnika ili organizacija LGBT+ osoba. Ipak, situacija je daleko od idealne (Shah, 2022: 16–17). U izveštavanjima o majmunskim boginjama može se primetiti manjak odgovornosti i ispravnih informacija, čime se u javnosti konstruišu divergentne realnosti o majmunskim boginjama, a što se moglo primetiti i u komentarima sa Tvitera koji su analizirani (Shah, 2022: 17). Primećene pravilnosti

---

11 Marjan Ivković ovakve diskurse – pozajmljujući termin od Teofila Pančića – naziva *zaverološkim rečnikom*, kada piše o njihovom nastanku u društvenom kontekstu virusa korone, „koji pandemiju proglašava izmišljotinom, i koji se temelji na ideologemama ‘novog svetskog poretka’, kritike ‘dubokih država’ i ‘suverenizma’ – dotični rečnik je tokom pandemije preplavio društvene mreže i žutu štampu u Srbiji“ (up. Ivković, 2020: 232).

izdvajaju percipiranje majmunskih boginja i kao nečega što će se „preliti“ na opštu populaciju, ali i kao nešto što se upoređuje sa HIV-om (*Ibid.*). Ovakva je situacija dodatno uticala na pitanje vakcinacije. Umesto da je izvesni neuspeh obuhvata vakcinacijom tražen u načinu medijskog izveštavanja, problematika se, naprotiv, prebacila u stigmatizujuće narative o gej klubovima i navodnom promiskuitetnom i perverznom ponašanju ove populacije (up. *Ibid.*).

Označavanje gej muškaraca i gej paradâ kao posebno rizičnih javnih događaja ili krivaca za širenje MB-a uslovalo je niz političkih reakcija širom sveta, ali i u lokalnom kontekstu Srbije. U Letoniji, desničarski zakonodavci su pokušali da zabrane održavanje Parade ponosa u Rigi, parlament u Iraku je otpočeo razmatranje nacрта zakona o kriminalizaciji istopolnih odnosa i zabrani LGBT+ identiteta, dok je u SAD republikanska kongresmenka Mardžori Tejlor Grin implicirala da su infekcije MB-om kod dece uzrokovane seksualnim zlostavljanjem dece, kako bi podržala sopstveni narativ o protivnicima anti-LGBT+ zakonodavstva kao dečjim predatorima i onima koji podržavaju pedofiliju (März, Holm & Biller-Andorno, 2022).

Prvi novinski članci u domaćim medijima pojavljuju se već od maja 2022. godine, a prvi slučaj MB-a registrovan je 17. juna 2022. godine<sup>12</sup>, u jeku pripremnih aktivnosti organizacije Evroprajda (EuroPride), najveće evropske manifestacije borbe za prava LGBT+ zajednice, održane septembra 2022. godine u Beogradu. Budući da su organizatori očekivali oko 15.000 gostiju iz čitave Evrope, uz veliki broj stranih zvaničnika,<sup>13</sup> ovaj događaj tumačen je višestruko: kao prilika da se Srbija pokaže kao „jaka zemlja“, demokratska i sposobna da organizuje i kontroliše događaj ovakvog obima bez incidenata, a od strane konzervativnih društvenih grupa kao presedan i provokacija na koju je neophodno odgovoriti. Brojne desničarske grupe, uz podršku najviših crkvenih zvaničnika, ujedinile su se u otporu, organizujući niz litija sa ciljem zabrane Evroprajda. Članovi ekstremno desničarske grupe Srbska akcija, pored pomenutog oblepljivanja zidova centra Beograda plakatima, objavili su tekst na svom zvaničnom sajtu pod naslovom *Akcija u Beogradu: Za zdravu Srbiju!*:

„Imajući sve ovo u vidu, aktivisti Srbske Akcije su nastavili sa svojim aktivnostima usmerenim protiv tzv. Europride-a. Ovoga puta na ulicama srbske prestonice našli su se plakati kojima se pozivaju pristalice, ‘parade’ da ostanu kod svojih kuća i tako spreče širenje majmunskih

12 Vid. detalje na linku: <https://www.slobodnaevropa.org/a/srbija-majmunske-boginje/31994154.html> (pristupljeno: 28. 2. 2024).

13 <https://nova.rs/vesti/politika/organizator-najavljuje-parada-ce-bit-i-odrzana-bice-15-000-ucesnika/> (pristupljeno: 28. 2. 2024).

boginja, za koje čak i epidemiolozi bliski savremenim globalističkim trendovima tvrde da su masovna pojava u homoseksualnim vezama. Svakako, ova akcija je i poruka izdajničkim vlastima da nismo zaboravili represalije koje su sprovodili pre dve godine za vreme korona histerije (srećom prekinute Julskim protestima), i da je sada trenutak da zabrane nakazu paradu ako već žele da ostanu dosledni svojim (kvazi)epidemiološkim mantrama“ (Srbska akcija, 2022).

Epidemija MB-a je tako politički instrumentalizovana, odnosno, kako ćemo nastojati da pokažemo, iskorišćena kao tek dodatni argument u borbi protiv održavanja Evroprajda, te protiv širih političkih zahteva LGBT+ zajednice u Srbiji. Šetnja je potom otkazana „iz bezbednosnih razloga“ uprkos protivljenju organizatora Evroprajda koji su isticali neustavnost zabrane parade, dok je paralelno Ana Brnabić, kao svojevrsna predstavница LGBT+ zajednice, imenovana za predsednicu vlade (Bakić, 2022: 466). Konačno, šetnja je ipak simbolično održana, pošto je planirana ruta znatno izmenjena i skraćena, što je javnosti predstavljeno kao kompromisno rešenje. Budući da su društveni sukobi oko ovog pitanja trajali sve do dana konačnog održavanja Evroprajda, te da je postojala značajna konfuzija u pogledu informacija o tome da li će događaj biti otkazan ili održan, prilikom analize empirijske građe uzećemo u obzir i konkretne načine na koje je homofobni diskurs zaraze politički konstruisan u specifičnom lokalnom kontekstu i trenutku. Odnosno, istaknut politički aspekt posmatramo kao jedan od globalnih aspekata (Robertson, 1995) homofobnog diskursa zaraze MB-a, budući da se radi o (političkom) diskursu koji je pre pojave u Srbiji već konstruisan globalno, ali ispoljava i određene lokalne specifičnosti. Terminom globalnost želimo da istaknemo istovremeno dejstvo homogenizujućih i heterogenizujućih, univerzalizujućih i partikularizujućih faktora (Robertson, 1995) koji u sadejstvu konstruišu fenomen diskursa zaraze.

### 2.3. Homofobni diskurs zaraze kroz istoriju

Kako Karl F. Stikin (Carl F. Stychin) u članku „Unmanly Diversions: The Construction of the Homosexual Body (Politic) in English Law“ (1994) navodi, „konstrukcija homoseksualnosti kao devijantne seksualne prakse dosledno se ostvaruje kroz diskurs zaraze. Iako povezanost bolesti i njene zaraznosti sa seksualnim praksama nije nova, trenutna atmosfera u društvu je omogućila novi podsticaj u primeni jezika zaraze i bolesti u okviru shvatanja muške homoseksualnosti“ (Stychin, 1994: 528). Autor pokazuje da je homoseksualnost „dugo bila meta metafora zagađenja i fatalne bolesti“ (*Ibid.*: 529).



Koreni opšteg diskursa zaraze mogu se tražiti daleko u prošlosti, sve do Antike, te u čitavim socio-filozofskim tradicijama. Tako će, na primer, Dejvid Hjum (David Hume) u svojoj *Raspravi o ljudskoj prirodi* (1739) zarazu (u prenesenom značenju) tretirati doslovno kao vezivno tkivo između ljudi, upoređujući ih sa „ravnomerno namotanim žicama“ koje omogućavaju prenošenje uticaja sa jedne osobe na drugu izazivajući tako reakciju kod svakog ljudskog bića (Hume, 1978: 257–258, navedeno u: Rousseau, 2013: 42 – *prev. naš*). Posthobsovska filozofija je, paralelno sa Hjumovom interpretacijom, takođe diskurs zaraze metaforički povezivala sa pitanjem socijalbilnosti, ali i moralnosti (up. Rousseau, 2013: 42).

Moralna *prljavština*, shvaćena kao odvojena od doslovne, fizičke prljavštine, bila je intrinzična mnogim ranim teorijama o (metaforičkoj) zarazi. Konsekventno, moralna i fizička zaraza i prljavština sagledavane su u svetlu zajedničkog pojavljivanja, kombinovano (Douglas, 1966, navedeno u: Rousseau, 2013: 43). Kako objašnjava Meri Duglas (Mary Douglas), predstave o prljavštini u jednom društvu uvek se ispoljavaju na dva nivoa – instrumentalnom i ekspresivnom. Instrumentalni nivo podrazumeva pokušaj ljudi da utiču na ponašanje drugih, čemu se, u kontekstu različitih verovanja, dodaju prizivani uticaji čitave vasionne. Potreba za vršenjem pritiska na oblike ponašanja drugih ljudi istovremeno označava da sankcije prete i samoj osobi koja pritisak vrši, ukoliko „skrene s pravog puta“ (Duglas, 2001: 11–12). Uprežu se nadnaravne sile koje će modifikovati ponašanja ljudi u pravcu moralnosti i bivanja dobrim građaninom. Pritom, razlozi izvesnih oboljenja traže se u kršenju moralnog kodeksa (*Ibid.*: 12).

Ekspresivni nivo predstava o (moralnoj) prljavštini odnosi se na povezivanje ideja o prljanju sa društvenim životom, označavajući i opasne kontakte sa drugim osobama koji sa sobom nose i jak simbolički naboj. Na primer, čitavi sistemi verovanja simetriju ili hijerarhiju među polovima preslikavaju na simboličku ravan, ne oslikavajući time realne odnose između muškaraca i žena (odnosno čine to malo verovatno) (*Ibid.*). Čini se da ni doba prosvetiteljstva nije bilo imuno na diskurzivne prakse zaraze i prljavštine, predstavljajući različite (auto)seksualne aktivnosti kao svojevrsnu sodomiju, interpretirajući ih kroz prizmu moralizma. Ova simbolička ravan kao da se probijala i u medicinske diskurse o zarazama i bolesti (up. Rousseau, 2013: 44 i dalje).

U daljem istorijskom toku zaoštavaće se ova simbolička borba čistog i prljavog, vodeći ka radikalnijem tumačenju sodomijske prljavštine i različitim kampanjama u Britaniji, Francuskoj i drugim svetskim imperijama koje su insistirale na potrebi za prevladavanjem čistoće nad prljavštinom. Moda je oblikovana (između ostalog) tako da je garderoba pokrivala veći deo tela, implicirajući prljavost nagog tela ili nekog njegovog



dela (Rousseou, 2013: 46–47). Ova će se struja tokom devetnaestog veka, posebno u postdarvinističkoj tradiciji, preliti i na rasu, religiju, pa i čitava geografska područja, apostrofirajući granicu između čistog i prljavog. U kontekstu seksualnosti, homoseksualne osobe percipiraće se kao potencijalno opasne, pa i kao agresori, u kontaktu sa heteroseksualcima koji se, u skladu sa ovakvim diskursom, tretiraju kao pasivne žrtve (*Ibid.*: 47). Štaviše, zaraza u okvirima seksualne orijentacije dobiće svoje radikalnije oblike kroz interpretaciju čisto fizičkih i fizioloških komponentni ljudskog tela (kao što je, na primer, krv) kao zaraznih i opasnih, te uzročnika drugih moralno neprihvatljivih oblika ponašanja u spektru od antisocijalnog do čak kriminalnog (*Ibid.*). Hernández-Vargas istraživao je istorijsku temu konstrukcije sodomita (gej muškaraca) kao uzroka istorijskih pošasti (prvenstveno kuge) u različitim verskim, pravnim i tekstovima fikcije, kao i oblike kažnjavanja za grešno ponašanje, zajedno sa istorijskim aspektima žrtvenih jaraca, krivice i LGBT+ zajednice (Hernández-Vargas, 2018). „Konstrukcijom homoseksualca kao žrtvenog jarca istovremeno učvršćujete prihvatljive oblike ponašanja i izolujete devijantnog. Vi pojačavate tip odgovarajuće seksualne prakse koja se smatra da je u skladu sa odgovarajućim rodnim ulogama“ (Weeks, 1976: 211–212).

Među poslednjim, vrlo evidentnim primerima izraženog homofobičnog diskursa koji (zlo)upotrebljava medicinsku iskustvenu evidenciju kao legitimacijsku osnovu istog svakako je i pojava HIV/AIDS virusa (Stychin, 1994: 529). Naučnici koji su se bavili ovim aspektom narativa o HIV virusu najčešće ističu ulogu medija u konstruisanju specifične slike stvarnosti (Herek et al., 2003; McCauley et al., 2013; Tierney et al., 2006, navedeno u: Shah, 2022: 6), čime je stvarnost takvom praksom i definisana (Secrist, 1986, navedeno u: *Ibid.*). Stoga su neki sociolozi i medicinski antropolozi došli do zaključka da je ova bolest na svojevrstan način oteľovljena u specifičnom sociokulturnom kontekstu (Sherlaw & Raude, 2013; Staniland & Smith, 2013; Washer, 2004, navedeno u: Shah, 2022: 6). Štaviše, stvorena je i pojmovno-terminološka dihotomija između *oboljenja* (engl. *disease*), u smislu biološkog stanja, i *pošasti* (engl. *illness*), koja sugerise društveno-kulturnu interpretaciju ovog oboljenja (Eisenberg, 1977, navedeno u: *Ibid.*). Ono što predstavlja mnogo veći društveni problem jeste što ova kva razlika i sociokulturna interpretacija određenog oboljenja konstruiše stav čitavog društva prema oboljenju i obolelima (Conrad & Barker, 2010, navedeno u: *Ibid.*, 6–7). Premda je pomenuto istraživanje medijskog izveštavanja o HIV/AIDS-u (Shah, 2022) sprovedeno u kontekstu Sjedinjenih Američkih Država, ne bi bilo sasvim pogrešno generalizovati ovu deskripciju i na situaciju u Srbiji danas. Međutim, posebno istraživačko pitanje koje ovim radom želimo da proverimo i otvorimo kao osnovu za

dalja ispitivanja jeste odnos homofobičnog diskursa formiranog oko epidemije majmunskih boginja u Srbiji sa homofobičnim diskursima koji mu prethode. Konkretno, interesuje nas da li je homofobični diskurs vezan za majmunске boginje logički nastavak ranijih diskursa koji su kao svoju „metu“ imali LGBTQ+ zajednicu (pa tako i sa onim obrazovanim oko pojave HIV virusa), te sa njima čini jedinstven istorijski sled, ili je pak trenutni homofobični diskurs sa uporištem u pojavi majmunskih boginja po nečemu specifičan i različit u odnosu na one prethodne. Takođe, interesuje nas da li je homofobični diskurs u Srbiji poprimio i neke distinktivne karakteristike lokalnog kulturnog konteksta i, ako jeste, kako se on ispoljava u narativima na društvenim mrežama.

### 3. Metodološki okvir

Sproveli smo sociološko istraživanje primenom metoda *kvalitativne analize sadržaja* (KAS), dok smo kao pristup koristili *kritičku analizu diskursa* (KAD), „koja se manje odnosi na metod, a više na stav prema istraživanju i [...] istraživačkom pitanju [...] Na ovaj način KAS i diskurzivna analiza mogu biti kombinovane tako što se metod KAS koristi u službi kritičko-interpretativnog stava koji leži u osnovi diskurzivne analize“ (Schreier, 2012: 49). Naime, KAS smo upotrebili kao metodski postupak za dobijanje sadržinski bogatog uvida u značenja koja se upotrebljavaju za konstrukciju majmunskih boginja kao „gej zaraze“. Osim toga, tekstualnom materijalu smo pristupili kritički, budući da on „ima značenje koje je relativno u odnosu na određeni kontekst, diskurs ili svrhu. Analizirajući tekst koji je preuzet iz nekog drugog izvora, čitamo ga iz nekog ‘ključa’, konteksta ili perspektive, istraživačkog problema o kome želimo da izvedemo zaključke na osnovu analize teksta“ (Krippendorff, 2004, navedeno u: Popadić, Žeželj i Pavlović, 2018: 448). U tu svrhu poslužila je kritička analiza diskursa kao „vrsta analitičkog istraživanja diskursa koja prvenstveno proučava način na koji se zloupotreba društvene moći i nejednakost sprovode, reprodukuju, te kako im se opire, kroz tekst i govor u socijalnom i političkom kontekstu. Putem ovakvog disidentskog istraživanja, oni koji na kritički način analiziraju diskurs zauzimaju eksplicitnu poziciju i, na taj način, žele da razumeju, razotkriju i, na kraju, suprotstave se socijalnoj nejednakosti“ (Van Dijk, 2015: 352). U skladu sa rečenim, nastojali smo da – osim manifestnog nivoa – osvetlimo i latentni nivo tekstualnog materijala koji je predmet našeg istraživanja, smeštajući ga u širi društveni kontekst u kojem je nastao. No, kako odrediti diskurs koji je otelovljen u ovom tekstualnom materijalu?

Diskurs u Ferklafovoj (Norman Fairclough), pretežno lingvističkoj, definiciji označava „usmenu ili pisanu upotrebu jezika, kao i druge semi-otičke prakse u semiotičkim modalitetima kao što su fotografija ili neverbalna (npr. gestikulacijska) komunikacija“ (Fairclough, 1993: 134). Ono što je sociološki veoma važno, ova definicija konsekvantno dovodi i do veze između jezika i komunikacije i specifične društvene prakse (*Ibid.*). Kada se jezik posmatra kao oblik društvene prakse, on, sa jedne strane, podrazumeva akciju (Austin, 1962; Levinson, 1983, navedeno u: Fairclough, 1993: 134) i, sa druge strane, implicira da je ta akcija uvek istorijski situirana. Prema tome, jezik i društvena stvarnost nalaze se u dijalektičkom odnosu, tako da je jezik i formiran društvenim kontekstom, ali je ujedno i konstituišući faktor. Ovaj odnos i upotreba jezika uvek su vidljivi u konstituisanju: (1) društvenih identiteta, (2) društvenih odnosa i (3) različitih sistema znanja i verovanja (Fairclough, 1993: 134). Pri tome, niz iskaza od kojih je diskurs načinjen (zajedno obrazujući diskurzivnu formaciju) određenu temu će strukturisati na jedan način, istovremeno ograničavajući alternativne interpretacije (Hol, 2018, navedeno u: Pešić, 2021: 105). S vremenom, neki od tih poredaka diskursa postaju hegemoni, dok drugi ostaju u domenu marginalnih/alternativnih diskursa. Cilj takvih hegemonih diskursa jeste ostvarivanje društvene dominacije, namećući se kao zdravorazumsko mnjenje (Fairclough, 2005, navedeno u: Pešić, 2021: 105).

Imajući u vidu prethodno rečeno, smatramo veoma plauzibilnim tretiranje diskursa oličenog u empirijskoj građi koju ćemo analizirati kao tekstualno otelovljenje (homofobnog) diskursa koji, kao takav, predstavlja svojevrsnu društvenu praksu, konstituišući partikularni svetonazor, ali potencijalno može biti i osnova za generisanje diskriminatorne društvene akcije.

Vremenski okvir istraživanja ograničen je na četiri meseca, od sredine maja 2022. godine, kada je počelo izveštavanje o pojavi majmunskih boginja u domaćim medijima, do sredine septembra 2022. godine, kada je održan Evroprajd koji je medijski konstruisan kao početak masovnog širenja majmunskih boginja u Srbiji. Empirijska građa na kojoj smo sproveli istraživanje sastoji se iz dva segmenta:

1. Članci objavljeni u onlajn izdanjima domaćih tabloida koji su prenosili izjave istaknutih poslanika medicinske struke o epidemiji majmunskih boginja, konstruišući je kao „gej zarazu“ (strukturna perspektiva: odozgo).
2. Komentari publike na Fejsbuku u objavama koje su uspostavljale vezu između epidemije majmunskih boginja i gej muškaraca/Evroprajda (akterska perspektiva: odozdo).

Odlučili smo se za onlajn izdanja domaćih tabloida s obzirom na to da su dostupni na internetu i olakšavaju analizu brzom pretragom ključnih naslova i reči. Konkretno, pažnju smo posvetili onim člancima koji su prenosili izjave istaknutih ličnosti iz medicinske struke, pod pretpostavkom da su kao autoriteti mogli imati značajan uticaj na način društvene konstrukcije epidemije majmunskih boginja kao „gej zaraze“ kod običnih ljudi (ukoliko su se njihove izjave javljale i u onlajn izdanjima drugih medija, koristili smo i njih kao izvore).

Bilo nam je važno da ispitamo i kako obični ljudi koriste homofobni diskurs za razumevanje majmunskih boginja. Budući da nismo pronašli značajniji broj objava i komentara na drugim društvenim mrežama, to smo učinili na osnovu analize komentara (u daljem tekstu FB) u objavama na Fejsbuku koje su uspostavljale vezu između epidemije majmunskih boginja i gej muškaraca i/ili Evroprajda. Do iskustvene građe smo došli pretragom ključnih reči (kombinacijom termina *majmunske boginje* i *homoseksualci/homoseksualnost/gej/Evroprajd/LGBT*) u prozoru za pretragu na ovoj društvenoj mreži. Odbacili smo one objave koje su imale zanemarljiv (jednocifren i dvocifren) broj komentara, tako da su u analizu ušle 4 objave sa preko 100 komentara (172, 374, 926 i 941). Analizom smo obuhvatili sve komentare na datim objavama koji su bili izraz homofobnog diskursa (iako važni, komentare koji su se suprotstavljali ovakvom diskursu nismo obuhvatili istraživanjem), sa nastojanjem da uočimo određene pravilnosti koje se u njima javljaju. Jedinice analize bili su čitavi komentari u slučaju FB postova i rečenice/pasusi u slučaju izjava poslanika medicinske struke objavljeni u tabloidima.

#### 4. Analiza

*Obavijestite EU i NATO da nam je žao  
ali zbog epidemije virusa nismo u mogućnosti  
da vam organizujemo paradu.*

(M.V., FB, 15. 8. 2022)

U ovom poglavlju predstavimo analizu empirijske građe koju smo sistematizovali kroz tri izdvojene kategorije ispoljavanja homofobnog diskursa zaraze majmunskim boginjama, koje se zajednički očitavaju u navedenom citatu. Prva kategorija odnosi se na opšte diskurzivne strategije konstrukcije gej muškaraca kao prenosilaca zaraze (majmunskih boginja, ali i drugih bolesti), druga se odnosi na zahteve za izolacijom gej muškaraca i za zabranu Evroprajda, koju smo nazvali *queer karantin*, dok treća

podrazumeva uspostavljanje veze između nacionalizma i homofobije konstrukcijom srpske nacije kao heteroseksualne, a gej muškaraca kao stranog elementa koji dolazi iz Evrope na manifestaciju Evroprajda i preti zarazom majmuskim boginjama, te smo je nazvali *heteronacionalizam*.

#### 4.1. Gej muškarci kao otelovljenje epidemije MB-a – a možda i drugih zaraza?

Domaći tabloidi u kojima su se pojavili pomenuti senzacionalistički naslovi o epidemiji MB-a (*Informer*, *Alo!*, *Telegraf* i *Kurir*) predstavljaju „najaktivnije generatore dezinformacija, govora mržnje i propagande u Srbiji“ (Valić Nedeljković i Janjatović Jovanović, 2020). Upravo su onlajn izdanja ovih medija odabrana za analizu jer smo pretpostavili da će se u njima prvenstveno i najčešće javljati članci koji povezuju majmunske boginje sa gej muškarcima. Ujedno *Informer*, *Alo*, *Telegraf* i *Kurir* predstavljaju najčitnije novine u Srbiji, te su mogli imati i značajan uticaj na širenje homofobnog diskursa zaraze MB-a među stanovništvom. Naime, „ovi tabloidi nalaze se među najprodavanijim novinama u Srbiji – dnevno se proda 100.239 primeraka Informera i 41.223 primerka tabloida Kurir. Ukoliko se ima u vidu da ovi tabloidi imaju i svoja izuzetno posećena onlajn izdanja, postaje jasno da je njihov domet značajan“ (OVERVIEW: SERBIA; Gemisu audience, 2020, navedeno u: Valić Nedeljković i Janjatović Jovanović, 2020: 7).

Tako, u tekstu koji je objavio *Kurir*<sup>14</sup> o emisiji posvećenoj temi majmunskih boginja, infektološkinja dr Eleonora Gvozdrenović navodi:

„Koliko sam ja čitala što se tiče majmunskih boginja. To su promene koje su lokalizovane na genitalnom aparatu. One ne kreću po telu ili licu te promene kao što kreću kod varirole, varičele ili malih boginja. Ono se prenosi seksualnim kontaktom, ali najčešće homoseksualnim kontaktom. Zato su te populacije jako ugrožene. Ako bi se te populacije ponašale higijenski adekvatno odnosno prezervative to bi bila potpuno jedna druga priča.“<sup>15</sup>

14 <https://www.kurir.rs/vesti/drustvo/3955459> (pristupljeno: 25. 8. 2022).

15 Ipak, izjava je kasnije uklonjena, a u uvodnom delu teksta dodato sledeće saopštenje: „NAPOMENA: Portal Kurir.rs ističe da je analizom fekt-čekera utvrđeno da od majmunskih boginja ne obolevaju samo homoseksualci niti se ova bolest prenosi samo seksualnim putem. Ovim uklanjamo iz teksta sve izjave i tvrdnje koje bi išle u ovom smeru. Naime, SZO je navela da određeni broj inficiranih zaista pripada LGBT zajednici, ali su precizirali da niti je ova populacija jedina ugrožena, niti je seksualni odnos jedini način da se infekcija prenese. Drugim rečima, od majmunskih boginja mogu oboleti svi, uključujući ukućane inficirane osobe, zdravstvene radnike i druge koji dolaze u kontakt sa kožom i sluzokožom zaraženog, kontaminiranim predmetima i respiratornim kapljicama. Važno je reći da rizik od majmunskih boginja nije ograničen na muškarce koji

Kako jedan od tabloidnih članaka prenosi, virusolog i mikrobiolog dr Milanko Šekler tvrdi „[...] da je ustanovljeno da je određeni broj tih muškaraca bio u bliskom kontaktu sa drugim obolelim muškarcem, precizirajući da ‘kada kaže u bliskom kontaktu, misli na homoseksualce’. Šekler smatra da kada se i ova činjenica uzme u obzir tek onda ima manje razloga za paniku i strah, a, kako je ponovio, potvrđeno je i da se virus teško prenosi.“<sup>16</sup> Ovdje se primećuje odsustvo preventivne brige za obolele gej muškarce od majmunskih boginja, u slučaju da ne postoji mogućnost njihovog prenošenja na heteroseksualno stanovništvo.

Sa približavanjem Evroprajda, postepeno je intenzivirana i panika vezana za majmunske boginje. Tako, epidemiolog dr Zoran Radovanović izjavljuje sledeće:

„Pripadnici gej populacije, koji su u ovom trenutku najugroženiji epidemijom majmunskih boginja, trebalo bi da izbegavaju intimne kontakte s nepoznatim muškarcima, odnosno nestalnim partnerima. Među prenosiocima zaraze nisu samo homoseksualci, već i biseksualci i samo je pitanje vremena kada će početi i žene da obolevaju.“<sup>17</sup>

Prema tome, pojedini predstavnici medicinske struke koji su se javno oglasili povodom potencijalnog širenja majmunskih boginja u društvu Srbije nekritički su konstruisali gej muškarce kao glavne prenosiocice ove zaraze, a preporuke su se kretale od toga da ne treba ništa činiti do zagovaranja izvesnih mera predostrožnosti (poput korišćenja zaštite prilikom seksualnog kontakta ili vakcinacije). Bilo kako bilo, zabrinutost se nije ticala zdravlja samih gej muškaraca (ako je uopšte i bila prisutna) već potencijalnih rizika prenošenja na žene i heteroseksualne osobe.

U analiziranim komentarima na FB objavama, prva uočena potkategorija je konstrukcija gej muškaraca kao otelovljenja zaraze MB: „*Oni su nam doneli Sidu Evo sad I majmunske boginje. Nek nas ostaje me miru vec*“ (M. N., FB, 15. 8. 2022); „*Predviđaju oko 30 000 posetilaca prajda iz regiona u Bg. Još 7 dana. Pa Beograd će bez sumnje postati centar epidemije boginja*“ (MB, FB, 15. 8. 2022); „*Bolje da nose maske na guzicama nego na ustima, kazem zbog majmunskih boginja*“ (A. M., FB, 15. 8. 2022); „*Oni su sami po sebi epidemioloska bomba*“ (IR, FB, 15. 8. 2022); „*razvlace bolest!*“ (RFK, FB, 15. 8. 2022); „*Svim učesnicima, čepić u g.zu da ne nastupi pandemija majmunskih boginja!*“ (M. J., FB, 15. 8. 2022); „*Ma*

---

*imaju seksualne odnose sa drugim muškarcima. Svako ko ima bliski kontakt sa inficiranim je u riziku, navode iz SZO*“ dostupno na sledećem linku: <https://www.kurir.rs/vesti/drustvo/3955459> (pristupljeno: 27. 9. 2023).

16 <https://www.alo.rs/vesti/drustvo/632403/dr-sekler-o-majmunskim-boginjama-u-srbiji/vest> (pristupljeno: 25. 8. 2022).

17 <https://rs.n1info.com/vesti> (pristupljeno: 25. 8. 2022).



te boginje i jesu za njih. A ko se sa njima druži, pa da li da ga žalimo?“ (M. N., FB, 15. 8. 2022).

Kao odgovor na opasnost širenja MB-a, uobičajeni su komentari poput: „Samo ih sve lepo dezinfikujte krečnim mlekom iz topova Vatrogasnih kola“ (D. M., FB, 15. 8. 2022); „Ako je tako treba da se održi i svi neka seczaraze i pozdrave u Kruševac u mrtvacnicu (D. M., FB, 15. 8. 2022); „Daj Boze da se svi zaraze, od organizatora do ucesnika parade srama I porckaju sto pre,kad toliko bas zele da ocrne nas Beograd I Srbiju...“ (V. V., FB, 15. 8. 2022); „Ma dezinfikovaćemo ih ...“ (S. M., FB, 15. 8. 2022).

Pored majmunskih boginja, za virus korona i druge zarazne bolesti tvrdi se da mogu da se prenose tokom Evroprajda: „Tu je korona najbezazlenija stvar koja može da se pokupi“ (LJ, FB, 15. 8. 2022); „ Ne šire pederi koronu nego nemoral satanizam i možda triper sidu gonoreju ..i ludačke ideje ...o usvajanju dece ..i brakovima ..koji bi neminovno vodili i u incest jer kad dva pedera usvoje TUDJE dete ne mogu ga voleti kao roditelji nego na samo njima svojstven način ....i zato ..to u startu zabraniti ako neće država onda MI ..“ (N.F. FB, 15. 8. 2022); „Pa oni su glavni sto se tice prenosa zaraznih bolesti. Narocito polnih bolesti.“ (MK, FB, 15. 8. 2022); „Evroprajd je HIV bomba...“ (B. B. D., FB, 15. 8. 2022). Takođe, ističe se i da su gej muškarci i psihički oboleli, poput sledećeg komentara: „Zaraza – i organska i mentalna“ (S. A. P., FB, 15. 8. 2022).

Kao što se može videti, gej muškarci su na manifestnom nivou konstruisani kao prenosioci najrazličitijih *zaraznih bolesti* (majmunskih boginja, virusa korona, kuge, HIV-a, brojnih polnih bolesti itd.), ali i *mentalnih poremećaja*, tako da predstavljaju otelovljenje same zaraze, a Evroprajd *epidemiološku bombu*, što će se u daljoj analizi pokazati. Ono što se na latentnom nivou može čitati između redova jeste odgovor na pitanje: *ko je ugrožen?* U pitanju je „zdravo“ heteroseksualno stanovništvo, koje će se konstruisati u nacionalističkom ključu.

#### 4.2. Queer karantin: zagovaranje zabrane Evroprajda pod izgovorom epidemije MB-a

Prilikom analize empirijske građe primetili smo nekoliko vidova ispoljavanja narativa izolacije gej muškaraca „u svoja četiri zida“ vezanog za zabranu održavanja Evroprajda u Beogradu, a koji ovde nazivamo *queer karantinom* (Balogh, 2015). Balog (Balogh) definiše *queer karantin* kao procese i prakse procenjivanja, dijagnostikovanja i izolacije *queer* pretnji po javni prostor, zdrava tela ili naciju, zasnovane na istorijskom povezivanju homoseksualnosti sa bolešću i zarazom (Balogh, 2015: ii). Na ovom mestu ćemo redom ukazati na primere a) političke instrumentalizacije



epidemije MB-a sa ciljem zabrane Evroprajda i b) nekritičke aproprijacije elemenata stručnog diskursa ili podrške zdravstvenim radnicima koji „upozoravaju“ na pretnju „epidemiološke bombe“. Napominjemo da su ovi iskazi često međusobno isprepletani, da ih tretiramo kao deo šireg diskursa *queer karantina*, te da je njihovo odvajanje izvedeno isključivo analitički, za potrebe analize.

Najpre, ističu se iskazi kojima se direktno instrumentalizuje epidemija majmunskih boginja kao „*manjinskih boginja*“ (M. A. M., FB, 15. 8. 2022), sa ciljem zabrane Evroprajda. Ono što je karakteristično za ovu grupu iskaza jeste da oni ne polaze sa pozicije eventualne „brige“ za gej muškarce, već da većinom sadrže jedan otvoreno podrugljiv, cinični ton: „*Valjda na kaveze misli da se izgrade. Teska gorila*“ (M. C., FB, 17. 8. 2022); „*Da li je važniji život i zdravlje ljudi ili ti njihova \*procesija\*!?!?!? Šta Srbija da zabrani, vlada i slupština na čelu sa premijerkom da ZABRANE!!!*“ (T. R., FB, 15. 8. 2022); „*Ovo okupljanje treba zabraniti zbog mogućnosti širenja epidemije. Većina zaraženih po Evropi su muški homoseksualci i ma kakvi da su finansijski efekti ovog 'turističkog' događaja, troškovi lečenja gomile zaraženih koji će se pojaviti posle 'Prajda' će pojesti svu dobit. To nam ništa ne treba*“ (R. M., FB, 15. 8. 2022); „*Evo predsedniku Srbije pored Kosiva i njihovog premijera i Epidemija Majmunskim boginjama: Ili ce se otkazati Evroprajd da bi se sprecilo sirenje epidemije među gej populacijom ili ce Srbija biti poznata u Svetu kao najveći izvor zaraze Manjinskim biginjama*“ (M. A. M., FB, 15. 8. 2022); „*Najbolja je mera zabraniti „Evroprajd“. Neko će morati da skinе ili stavi „maske“*“ (M. D., FB, 15.8.2022); „*Slazem se, ajde da ukinemo taj događaj za sva vremena....*“ (ZK, FB, 15.08.2022); „*Obavezno zabraniti zbog majmunskih boginja, korone. Ne treba rizikovati. Na jedno 1000 godina.*“ (FU, FB, 15. 8. 2022). Pozivanje na strah od majmunskih boginja tumačimo kao prostu instrumentalizaciju ove epidemije, kao tek „još jednog od“ argumenata sa ciljem zabrane Evroprajda, bez stvarne ili suštinske zabrinutosti ili straha od širenja ovog virusa. Na takav zaključak upućuje brojnost komentara poput: „*Traze nacin kako da ga otkazu najbezbilnije,pa ce se vade na struku.svakako treba da se otkaze*“ (J. S. P., FB, 15. 8. 2022); „*Majmunске boginje su najmanje zlo, od svega što prati ove spodobе*“ (D. D. R., FB, 15. 8. 2022), odnosno iskaza kojima se MB označavaju kao tek dodatni, usputni i „dobrodošao“ argument za zabranu Evroprajda.

Štaviše, čak je i epidemija virusa korona u pojedinim slučajevima korišćena u istom maniru: „*Tooo Šekleru! Iskoristmo Koronu protiv sramote koja nam se nameće!!! (Prvi put da podržavam Koronu.)*“ (S. J., FB, 15. 8. 2022); „*Ali je Korona dobar razlog da se pederbal ne održi ove godine u Srbiji!*“ (S. J., FB, 15. 8. 2022); „*SA IZGRADNJOM KOVID BOLNICA*

*SMO ZAVRŠILI. HOĆEMO LI SADA UBRZANO GRADITI BOLNICE ZA SMEŠTAJ OBOLELIH OD MAJMUNSKIH BOGINJA, POSLE TE PONOSNE PROMOCIJE, ZNA LI SE ŠTA?!“* (N. S., FB, 17. 8. 2022); *„Slažem se da je režim bez ikakve hrabrosti i vrednosti, ali u ovom slučaju nek ostanu dosledni, zabranjivali su i važnije stvari“* (M. M., FB, 15. 8. 2022). Tokom pandemije virusa korona došlo je do proliferacije teorija zavere, a ključna je ona po kojoj se radi o „izmišljenom“, „laboratorijskom“ ili „veštački stvorenom“ virusu, te o štetnosti nošenja maski i vakcina, pri čemu su sve propisane epidemiološke mere označene kao globalne strategije kontrole stanovništva. Uprkos ovom kontekstu, epidemija majmunskih boginja nije dovedena u pitanje na način na koji pandemija korona virusa jeste.

U ovu grupu svrstavamo i iskaze koji predstavljaju odgovore na pitanje uvođenja mogućih epidemioloških mera prilikom organizacije Evroprajda: *„Mere su da se isti zabrani!“* (V. D., FB, 15. 8. 2022); *„Jedina mera je otkazivanje!“* (I. K., FB, 15. 8. 2022); *„Još jedan od razloga zašto jedno takvo okupljanje treba zabraniti“* (M. K., FB, 15. 8. 2022.); *„Pa uveliko se radi u celoj Srbiji da se preduzmu mere – potpisati peticiju, i nema opasnosti od epidemije bilo koje vrste“* (A. P., FB, 15. 8. 2022). Odnosno, primetan je izostanak predloga mera koje bi promovisale bezbedno održavanje ove (ili bilo koje druge planirane) masovne manifestacije, umesto kojih se zagovara jedino – zabrana. Takođe, ovde svrstavamo i izjave stručnjaka prenošene u domaćim medijima, od kojih se izdvaja predlog organizovanja vakcinalne zaštite pre održavanja Evroprajda.<sup>18</sup>

Kada su u pitanju izjave predstavnika medicinske struke, virusolog Milanko Šekler izjavio je da bi *„kancelarija SZO u Srbiji trebalo da se izjavi o rizicima održavanja Evroprajda zbog širenja majmunskih boginja“*, a epidemiolog Zoran Radovanović da bi to trebalo da učini i ministar zdravlja Srbije, budući da Evroprajd predstavlja pretnju *„epidemiološke bombe“*. Stručnjaci su za medije dali niz problematičnih izjava, poput: *„Veliki broj učesnika tog skupa doći će u Beograd da se provede i da promoviše tu populaciju, ali i da sretne nove partnere, tako da to može da bude epidemiološka bomba [...] Ja ne bih voleo da Beograd ostane zapamćen kao grad koji je napravio eskalaciju slučajeva majmunskih boginja i čitavu eksploziju u Evropi.“*<sup>19</sup> Gej muškarci i Evroprajd su direktno targetirani izjavama stručnjaka kao primarno ugroženi i odgovorni za epidemiju MB-a, te reakcije običnih građana koje pozivaju na zabranu ovog događaja kao „jedinu meru“ prevencije nisu iznenađujuće. Odnosno, smatramo da je deo ovog diskursa medijski konstruisan „odozgo“, te reprodukovani i radikalizovani od strane običnih građana u komentarima na vesti na društvenim mrežama.

18 <https://rs.n1info.com/vesti> (pristupljeno: 25. 8. 2022).

19 *Ibid.*

Svakako, recepcija i reprodukcija ovog diskursa ne bi bila moguća bez šire prisutne, društveno uvrežene homofobije.

Konačno, kao posebno interesantni ističu se brojni iskazi u FB komentarima koji upućuju na podršku lekarima, čije su izjave vezane za epidemiju majmunskih boginja mediji prenosili na senzacionalistički način: „E jednom i ja da se složim sa ovim kovid-propagatorima“ (M. V., FB, 15. 8. 2022); „Ovo jedino sto podrzavam od Seklera inace gasio sam ton kad se pojavljivao na tv“ (D. M., FB, 15. 8. 2022); „Svaka cast doktorima koji upozoravaju na opasnost.! Prajd nikako u Bg!“ (M. J., 15. 8. 2022); „Da li je moguće da je struka dala jedan koristan savet“ (S. M., FB, 15. 8. 2022); „Kad je skupio hrabrost da ovo izjavi,onda mu sve oprastamo“ (M. S., FB, 15. 8. 2022); „Vidju Milaanka proradila savest“ (M. P., FB, 15. 8. 2022); „Pravo je vreme da epidemiolozi preduzmu mere i sprece epidemiosku bombu...“ (D. I., FB, 15. 8. 2022). Budući da su istaknuti lekari, koji su tokom pandemije virusa korona zagovarali poštovanje propisanih epidemioloških mera, kritikovani od strane desnice kao produžene ruke vlasti ili SZO, zanimljivo je kako se odjednom njima pruža podrška, kada su pod napadom gej muškarci. Drukčije rečeno, lekari kojima se do juče nije verovalo, postaju poštovana i „hrabra struka“. Ovakav „preokret“ u reakcijama na vesti o epidemiji majmunskih boginja tumačimo kao jasan znak homofobičnosti ovog diskursa, to jest spremnosti na aproprijaciju čak i omraženog stručnjačkog diskursa onda kada čini deo pogodnog arsenala u borbi protiv gej muškaraca.

#### 4.3. Heteronacionalizam: gej muškarci kao strani element koji pretili zarazom srpskoj naciji

Na osnovu iskustvene građe koja je analizirana, induktivno smo uvideli i fenomen koji je u literaturi prepoznat kao *heteronacionalizam* (Kumari, 2018; Sloomaeckers, 2019). Ovaj koncept govori o isprepletenosti nacionalizma, roda i seksualnosti, pri čemu heteroseksualnost dobija normativni status unutar nacionalizma i postaje dominantan i normalan oblik seksualnosti (Kumari, 2018: 34). Kao takva, heteroseksualnost igra važnu ulogu u konstruisanju ideje *drugosti*, koja je sastavni element nacionalizma, pri čemu je *drugi* isključen „kao pretnja kulturi, zajednici i nacionalnoj građevini“ (Nagel, 2005, navedeno u: Kumari, 2018: 34). Za društva u Zapadnoj Evropi karakterističan je fenomen *homonacionalizma* koji se odnosi na „kompleksne načine na koje su ‘prihvatanje’ i ‘tolerancija’ prema gej i lezbejskim subjektima postali barometar kojim se procenjuje pravo i sposobnost za nacionalni suverenitet“ (Puar, 2013: 336; vid. opširnije u: Puar, 2018). No, Roman Kuhar se pita da li je „homonacionali-

zam panevropski projekat, ili postoje zemlje u kojima homofobija ostaje 'porodična vrednost', a ljudska prava homoseksualaca i lezbejki ne mogu poslužiti kao lakmus test za selekciju imigranata" (Kuhar, 2013: 2)? Kako će nastojati da pokaže, za postsocijalistička društva smeštena u Istočnoj i Centralnoj Evropi karakterističan je obrnut fenomen poznat kao varijanta *heteronacionalizma*, za koji Piter Drucker tvrdi da predstavlja „usvajanje anti-LGBTQ stavova kao izraz pobunjeničkog nacionalnog, etničkog i/ili verskog identiteta“ (Drucker, 2016). „Za razliku od situacije na Zapadu, gde se prava homoseksualaca i lezbejki zloupotrebljavaju radi isključivanja Drugih, na Istoku su gejevi i lezbejke – a posebno homoseksualno telo – 'Drugi', element čija se prava ne mogu smestiti u post-socijalistička društva, koja se (povremeno) ponose homofobijom“ (Kuhar, 2013: 2–3).

U empirijskoj građi na FB komentarima najčešće se mogu naći primeri koji eksplicitno percipiraju Zapad (Evropu, Zapadnu Evropu, Evropsku uniju i sl.) kao izvorište „gej lobija“. Evo najslikovitijih primera: „*Evro pride neka se ponosi u Evropi.*“ (A. S., FB, 15. 8. 2022); „*Ne treba nam takva 'manifestacija' ...neka se organizuje u EU*“ (A. S., FB, 19. 8. 2022); „*Neka šetaju negde na drugom mestu jer Srbijom nema potrebe da se ističu,,Amerika i Engleska je zemlja za takve umove,,Srbija to ne razume i nemože da razume,,*“ (D. Z. C., FB, 15. 8. 2022); „*Normalno da ne da može nego bi yigurno bila epidemiološka bomba zbog čega toj družini nosilaca svdga negativnog i nenormalnog treba NEIZOSTAVNO zabraniti ulazak u NAŠU domovinu tacka.*“ (R. J., FB, 15. 8. 2022). Često se u argumentacijama mogu naći pozivanja na pravoslavnu religiju, kojom se želi naglasiti i utemeljiti legitimacija onoga što teorijski nazivamo diskursom heteronacionalizma: „*da u Pravoslavnoj zemlji ustoliče blud i sodomiju .. o to u zemlji za koju tvrde da je nedemokratska .. pa eto im demokratske ...Hrvatske Crne Gore ..Albanije ..*“ (N. F., FB, 15. 8. 2022).

U analiziranoj iskustvenoj građi često se fenomen heteronacionalizma može naći u kombinaciji sa religijskim aspektima koji se percipiraju kao intrinzični srpskoj kulturi i srpskoj naciji. Tako se može zaključiti da akteri na društvenim mrežama često heteroseksualnost, povezanu sa idejom srpske nacije vide kao religijski, konkretno pravoslavno, (za) datu. Druga pravilnost koja se u analiziranoj evidenciji može primetiti jeste povezivanje ovakvog svetonazora sa idejom o svojevrsnoj globalnoj zaveri. Ovakva pravilnost se može podvesti pod već prepoznate diskurse u domaćoj literaturi, a koji govore o delovanju LGBT+ pokreta u Srbiji kao povezanog sa gej lobijem, to jest „stranim faktorom“ koji se nameće društvu Srbije u vidu kulturnog imperijalizma, antisrpske propagande, ekstremnog građanizma i sl. Takođe, primećene su i tendencije koje akcenat stavljaju na tvrdnju da je „gej parada samo početak“ koji će kao krajnju

posledicu imati „urušavanje društva“ i „nestanak“ srpske nacije (Radoman, 2018; 2013). Sva četiri elementa – heteroseksualnost kao distinktivna karakteristika nacije, religijski (pravoslavno) legitimisane i pod uticajem hotimične zavere spolja – daju karakterističan ton uočenom diskursu koji se može markirati u iskustvenoj evidenciji. Evo nekoliko slikovitih primera: „Izgovor za otkazivanje bolesnog skupa može da bude samo protivljenje ogromnog broja naroda koji živi u Srbiji! Sve ostalo je naklapanje! Pokaži-mo svetu da mi kao država nismo cirkuske životinje koje šene kada to kaže krotitelj. Mi imamo svoje dostojanstvo i pravo da o unutrašnjim pitanjima odlučujemo sami!“ (D. Ć., FB, 22. 8. 2022); „Ma da i jesmo u opasnosti jer je oni prenose.sve ostalo je propaganda treba ih izbaciti u evropu nek im tamo nose njihove majmunске boginje“ (I. K., FB, 21. 8. 2022); „MORE KAKVE BOGINJE MAJMUNI NAM NETREBAJU ETO IM NJIHOVE DEMOKRATSKE UNIJE PA NEKA IZABERU GDE CE DA SE JASU NAMA NETREBAJU“ (V. M., FB, 15. 8. 2022); „najiskrenije ne vidim drugo rešenje jer ovaj narod već 10 godina se nije opameti od kako su ovi izdajnici došli na vlast a isti ti izdajnici će ovo dozvoliti. Jer moraju da se uvuku u zadnjicu zapadu satanistima koji su ovo stvorili. Na veliku žalost ne vidim drugo rešenje osim da treba dobro ovaj svet pročistiti“ (N. K., FB, 20. 8. 2022).

Uobličenje homofobnog diskursa zaraze majmunskim boginjama u heteronacionalističkom ključu predstavlja specifičnu globalnu tvorevinu (Robertson, 2005) u Srbiji – nastalu ukrštanjem lokalnih nacionalističkih/homofobnih diskursa i globalne pojave epidemije majmunskih boginja te, njoj odgovarajućeg, diskriminatornog diskursa prema gej muškarcima – koja nije zabeležena u stranim sociološkim istraživanjima ovog fenomena (Sah, 2022), a u društvima Zapadne Evrope nije ni moguća zbog dominantnog homonacionalizma, koji predstavlja njemu upravo suprotan fenomen.

## 5. Zaključak

U istorijskom kontinuumu homofobnog diskursa zaraze moglo bi se opravdano tvrditi da naša bliska prošlost i sadašnjost nisu u navedenom smislu otišle previše daleko. On je dobio drugačije forme, te se može smatrati adaptibilnijim. Suštinski je i dalje prisutan, vezujući se za nova i/ili novootkrivena oboljenja, kombinujući svoje diskurzivne prakse sa posve partikularnim idejama moralnosti, nacionalnosti, veroispovesti. Ovaj diskurs danas koristi epidemiju majmunskih boginja kako bi legitimisao homofobiju.

Analizirani komentari u velikoj meri korespondiraju sa teorijskim konceptima i pretpostavkama o diskursu zaraze iznetim u ovom radu, koji

se konstruiše oko epidemije majmunskih boginja i gej muškaraca. Mogli bismo tvrditi, u skladu sa hipotetičko-deduktivnim okvirom rada, da se kroz izjave lekara i komentare na Fejsbuku otelovljuje svojevrsna diskurzivna praksa, koja svoj iskustveni oblik dobija u tekstualnom zapisu. Konsekventno, ovakva bi forma diskursa (nesumnjivo oblikovana društveno-kulturnim kontekstom) dijalektički mogla stvoriti plodno tle za njenu radikalizaciju u vidu različitih diskriminatornih praksi. Pretpostavljamo da bi najradikalnija reperkusija ovakvog diskursa mogla biti motiv za društvenu akciju usmerenu protiv stigmatizovane grupe gej muškaraca.

Glavna razlika koja je primećena između izjava zdravstvenih radnika (koje smo u ovom radu tretirali kao strukturalni impuls odozgo) i komentara običnih ljudi na društvenoj mreži Fejsbuk (akterski pristup odozdo) jeste da građani svojim komentarima impliciraju da gej muškarci nisu zapravo žrtve zaraze majmunskih boginja, već ih percipiraju kao pretnju i prenosioc. Takođe, ne može se primetiti saosećajnost sa (gej muškarcima) obolelim od ove bolesti (što se donekle može registrovati kod izjava pojedinih zdravstvenih radnika), već je pažnja usmerena ka zabrani Evroprajda i diskursu *queer karantina*.

Kada je reč o primeni koncepta *glokalnosti*, kojim smo želeli da posmatramo specifičnosti diskursa zaraze u društveno-kulturnom kontekstu Srbije i njegove distinktivne karakteristike u odnosu na slične diskurse, pre svega u Zapadnom kontekstu, primećeno je da se glavna razlika sastoji u onome što je teorijski definisano kao diskurs *heteronacionalizma*, kojim akteri na društvenoj mreži Fejsbuk društvo Srbije konstruiše kao zdravo, heteroseksualno i ugroženo „gej lobijem“ koji to stanje želi da iskvari. Ove diskurzivne prakse najčešće se dodatno legitimišu religijskim/pravoslavnim, koje postaje ne samo legitimacijska osnova, već i simbolička granica koja odeljuje srpsko stanovništvo od homoseksualne drugosti.

## Literatura

- Bakić, J. (2022). Politička upotreba homofobije navijačkih plemena prilikom Parada ponosa. *Sociologija*, 64 (3): 454–472.
- Balogh, P. (2015). *Queer Quarantine: Conceptualizing State and Dominant Cultural Responses to Queer Threats as Discursive Tactics and Technologies of Quarantine* (Thesis). Ottawa, Ontario: Carleton University.
- Daglas, M. (2001). *Čisto i opasno*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Daskalakis, D. et al. (2022). Monkeypox: Avoiding the Mistakes of Past Infectious Disease Epidemics. *Annals of Internal Medicine*, 175 (8): 1177–1178.
- Delić, G. (2022). Tabloidi i homofobija: Majmunске boginje kao „gej bolest“. *Raskrikavanje.me*. <https://www.raskrikavanje.me/analiza/manipulisanje-cinjenicama/tabloidi-i-homofobija-majmunске-boginje-kao-gej-bolest/>



- Drucker, P. (2013). Homonationalism, Heteronationalism and LGBTI Rights in the EU. *Public Seminar*. <https://publicseminar.org/2016/08/homonationalism-heteronationalism-and-lgbti-rights-in-the-eu/>
- Fairclough, N. (1993). Critical discourse analysis and the marketization of public discourse: The universities. *Discourse & society*, 4(2): 133–168.
- Gonsalves, G. S., Mayer, K. and Beyrer, C. (2022). Déjà vu All Over Again? Emergent Monkeypox, Delayed Responses, and Stigmatized Populations. *J Urban Health*, 99: 603–606.
- Hereck, G. (1984). Beyond „Homophobia“. *Journal of Homosexuality*, 10(1–2): 1–21.
- Hernández-Vargas, J. (2018). The Sodomite as Scapegoat of Plagues: A Case Study to Introduce the Early Modern Period in the Era of Covid-19. *The Sixteenth Century Journal*, 51: 46–50.
- Ingraham, C. (2002). Heterosexuality: It's Just Not Normal! U: Richardson, D. i Seidman, S. (ur.). *Handbook of Lesbian and Gay Studies*. London: Sage Publications: 73–82.
- Isaković, M. i Lazar, Ž. (2017). Problem diskriminacije LGBT populacije u Srbiji. *Godišnjak Filozofskog fakulteta u Novom Sadu*, 41(2): 397–413.
- Ivković, M. (2020). Solidarnost i autonomija u kontekstu pandemije: dominantni rečnici kritike i skica alternative. *Kritika*, 1(2): 229–248.
- Jarić, I. (2011). Život između nasilja i supkulturnog geta: LGBTTIQ osobe i njihova svakodnevnica u Srbiji. *Antropologija*, 11(2): 141–164.
- Jovanović, M. (2020). LGBT osobe u Srbiji: Između formalnog prihvatanja i neformalnog odbacivanja. *Teme*, 44(1): 139–157.
- Knauer, N. (2000). Homosexuality as Contagion: From the Well of Loneliness to the Boy Scouts. *Hofstra Law Review*, 29(2): 403–502.
- Kuhar, R. (2013). In the Name of Hate: Homophobia as a Value. *Southeastern Europe*, 37: 1–16.
- Kumari, K. (2018). Heterosexual Nationalism: Discourses on Masculinity and Femininity. *International Journal of Social Science Studies*, 6(11): 34–39.
- Lazar, A. M. (2022). Monkeypox in the COVID-19 era. *Journal of Ideas in Health*, 5(3): 716–724.
- März, J. W., Roa, T. M., Schwind, B. & Biller-Andorno, N. (2022). Monkeypox, bioethics and the LGBTQI+ community. *Swiss Medical Weekly*, 152 (4344), 40003–40003.
- Masters, T. (2022). The Politics of Monkeypox. *Los Angeles BLADE*. <https://www.losangelesblade.com/2022/06/17/the-politics-of-monkeypox/>
- Mršević, Z. (2015). Porodično nasilje i odbacivanje LGBT dece u Srbiji. *Bezbednost*, 57(1): 87–104.
- Pešić, J. (2021). Pandemija i neoliberalni diskursi. U: Spasić, I. (ur.). *Pandemija, društvo i simbolički poredak: javni diskursi u/o krizi izazvanoj pandemijom kovid 19*. Beograd: Univerzitet u Beogradu – Filozofski fakultet: 103–124.



- Popadić, D., Pavlović, Z. i Žeželj, I. (2018). *Alatke istraživača: metodi i tehnike istraživanja u društvenim naukama*. Beograd: Clío.
- Puar, J. (2013). Rethinking homonationalism. *International Journal of Middle East Studies*, 45(2): 336–339.
- Puar, J. 2018. *Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times*. Duke University Press.
- Radoman, M. (2013). Analiza homofobije i diskursi o homoseksualnosti u Srbiji. U: Lazić, M. i Cvejić, S. (ur.). *Promene osnovnih struktura društva Srbije u periodu ubrzane transformacije*. Beograd: Institut za sociološka istraživanja Filozofskog fakulteta: 347–363.
- Radoman, M. (2017). Analiza uloge porodice u Srbiji u prihvatanju LGBTTIQ identiteta – Stavovi žena koje su majke prema homoseksualnosti. *Limes*, 14(2): 75–103.
- Radoman, M. (2018). *Homoseksualne zajednice u Beogradu – komparativno istraživanje stavova heteroseksualaca i homoseksualaca o fenomenu homoseksualnih zajednica* (dokt. disert.). Beograd: Univerzitet u Beogradu, Filozofski fakultet.
- Robertson, R. (1995). Glocalization: Time-space and homogeneity-heterogeneity. *Global Modernities*, 2(1): 25–44.
- Rousseau, G. (2013). The Overlap of Discourses of Contagion: Economic, Sexual, and Psychological. U: Rütten, T. and King, M. (ur.). *Contagionism and Contagious Diseases*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter GmbH: 41–64.
- Sah, R. et al. (2022). Stigma during monkeypox outbreak. *Frontiers in Public Health*, 10.
- Schreier, M. (2012). *Qualitative Content Analysis in Practice*. London: SAGE Publications Ltd.
- Shah, T. (2022) “The New Gay Plague” Analysis of Public Attitudes toward Monkeypox. Chicago: Walter Payton College Preparatory.
- Slootmaeckers, K. (2019). Nationalism as competing masculinities: homophobia as a technology of othering for hetero- and homonationalism. *Theory and Society*, 48(2): 239–265.
- Srbska Akcija (2022). Akcija u Beogradu: Za zdravu Srbiju!. <https://akcija.org/akcija-u-beogradu-za-zdravu-srbiju/>
- Stojčić, M. i Petrović, D. (2016). *Homofobija i internalizovana homofobija u Srbiji: kvalitativno istraživanje*. Beograd: CKS.
- Stychin, C. F. (1994). Unmanly diversions: The construction of the homosexual body (politic) in English law. *Osgoode Hall LJ*, 32, 503.
- Valić Nedeljković, D. i Janjatović Jovanović, M. (2020). *SNAŽNI: Mediji bez mržnje i dezinformacija*. Novi Sad: Novosadska novinarska škola.
- Van Dijk, T. A. (2015). Critical Discourse Analysis. U: Tannen, D., Hamilton, E. H. and Schiffrin, D. (ur.). *The Handbook of Discourse Analysis*. John Wiley & Sons, Inc.
- Weeks, J. (1976). ‘Sins and Diseases’: some notes on homosexuality in the nineteenth century. *History Workshop Journal*, 1(1): 211–219.

- World Health Organization (2022). Perceptions of monkeypox from those most at risk: men who have sex with men having multiple sexual partners. <https://www.who.int/europe/news/item/26-08-2022-perceptions-of-monkeypox-from-those-most-at-risk--men-who-have-sex-with-men-having-multiple-sexual-partners>
- World Health Organization (2023). Mpox (monkeypox). <https://www.who.int/news-room/questions-and-answers/item/monkeypox>
- Yang, Z. et al. (2022). Combating Stigma and Health Inequality of Monkeypox: Experience from HIV. *Infection and Drug Resistance*, 15: 5941–5943.
- Zaharijević, A. (2009). Leksikon Queer teorije. *Treći program*, 33(1): 141–189.
- Zhu, F., Li, L. & Che, D. (2022). Monkeypox virus under COVID-19: Caution for sexual transmission – Correspondence. *International Journal of Surgery*, 104.
- Zumla, A. et al. (2022). Monkeypox outbreaks outside endemic regions: scientific and social priorities. *The Lancet Infectious Diseases*, 22: 929–931.
- Živanović, M. (2022). Majmunske boginje: Ujedinjene nacije osudile neprofesionalno izveštavanje. *XXZ Magazin*. <https://www.xxzmagazin.com/majmunske-boginje-ujedinjene-nacije-osudile-neprofesionalno-izvestavanje>

## The spreading of homophobia as a contagion: Critical analysis of the homophobic discourse on the monkeypox epidemic in Serbia in 2022 through the prism of glocality

**Abstract:** Shortly after the revelation of the spread of monkeypox (MB), both in developed Western societies and in Serbia, discourses of homophobia appeared in texts published on the portals of domestic e-newspapers, as well as in public reactions on social networks. The subject of this paper is the *discourse of contagion* of monkeypox, which manifested itself as a (relatively) new form of discursive embodiment of homophobia in Serbian society. We will try to show that the homophobic discourse of contagion, on the one hand, has a long history in the societies of the center of world capitalism (labeling gay men as carriers of infectious diseases), since the whole situation is irresistibly reminiscent of the moral (sexual) panic related to the emergence of the HIV/AIDS epidemic in the 1980s, as well as other infectious diseases. On the other hand, the discourse on MB takes a specific *glocal form* in meeting the prevailing homophobia of the local Serbian society on the semi-periphery of world capitalism with two global phenomena – the monkeypox epidemic and the manifestation of Europride in Belgrade in 2022. More precisely, the discourse of contagion of MB is manifested in the claim that gay men are the source of the MB epidemic, which threatens to culminate during Europride and thus represents a danger for the Serbian nation. Finally, we will offer a reconceptualization of the Western-centric notion of *homonationalism*, which is a concept in social theory that tries to explain homophobia, and which must be replaced with the notion of *heteronationalism*, more adequate for understanding the hegemonic anti-gay rhetoric typical for Eastern European societies. Empirical data which will be collected with critical discourse analysis in this study consists of two parts. The first part tries to map the structural (top-down) aspect of this phenomenon, by analyzing the articles of the online version of the domestic media, which constructed the MB epidemic as a “gay contagion”. The second part tries to determine the actor’s (bottom-up) perspective, by analyzing the comments within a section of the public on social media posts that thematized Europride as a threat of spreading the MB.

**Key words:** Monkeypox, homophobia, discourse of contagion, homo/hetero-nationalism, glocality, Europride

II  
IDENTITETI U OGLEDALU  
INTERKULTURALNOSTI



Jelena Riznić<sup>1</sup>

Institut društvenih nauka

## Identitetske politike u XXI veku: uvažavanje razlika ili univerzalizacija partikularnosti?

**Apstrakt:** Cilj rada je da ukaže na određena pitanja i smerove kritike koji se tiču identitetskih politika kao dominantnog oblika artikulacije političkih zahteva, koji ujedno zadaje i okvire političkog organizovanja različitih društvenih grupa od sedamdesetih godina XX veka naovamo. Bez obzira na smerove kritike, društveni teoretičari se danas slažu oko jednog – koncept identiteta je neophodan za razumevanje savremenog političkog diskursa, ali i sopstva, društvenih pokreta, mogućnosti otpora i solidarnosti. Kritičari, s druge strane, naglašavaju da je validiranje individualnih identiteta tek razorena fasada istinske jednakosti, istovremeno ukazujući na problematične tendencije koje se odnose na (ne)mogućnost pregovaranja o političkim zahtevima pojedinačnih identiteta. Rad će ukazati na istorijat identitetskih politika, razvoj ovog koncepta, kao i na različite perspektive iz kojih dolazi kritika, leve i feminističke.

**Ključne reči:** identitetske politike, političko organizovanje, diverzitet, ljudska prava

### 1. Uvod

Bilo da smo „zagovornici“ ili kritičari politika identiteta, u savremenom političkom diskursu – teorijskom i realpolitičkom – ne možemo izbeći identitetske politike kao dominantan oblik političkog organizovanja i artikulacije političkih zahteva. Identitetska pitanja i razlike u okviru političke teorije artikulisani su kroz spor koji postoji od osnivanja liberalnih demokratija i koji se odnosi na način na koji se politička zajednica uspostavlja i legitimise. Borba za društveni i politički status različitih identiteta (kroz koncepte multikulturalizma, politika razlike, politika identiteta, politika priznanja, demokratije razlike itd.) otvorila je veliku debatu kako

---

1 jelena.riznic@hotmail.com; jriznic@idn.org.rs

u okvirima političke i društvene teorije, tako i u okvirima političkog organizovanja. Ova pitanja su ujedno povezana sa relacijom pojedinca i kolektiva. Savremeni demokratski sistemi predstavljaju plodno tlo za razvijanje identitetske strategije kao jedan od najznačajnijih izvora političkog delovanja za pojedince, organizacije i zajednice.

## 2. Kontekstualni okvir: rađanje identitetskih politika

Identitet predstavlja „meta“ koncept u društvenoj teoriji koji ima smisla u promišljanju pojedinaca, koliko i kolektiviteta i ujedno je značajan za teorijske debate o odnosu ova dva nivoa – pojedinca i društva. Za svega nekoliko decenija, identitet je postao jedan od centralnih koncepata u društveno-humanističkim naukama, ali se ne iscrpljuje samo u ovom kontekstu. Iako se o „uzletu“ identiteta može govoriti u poslednjih nekoliko decenija, o samom pojmu se može govoriti kao o pojmu „bez istorije“ koji seže do porekla misli (Halpern, 2009: 17). Oksfordski rečnik engleskog jezika upućuje na poreklo pojma identitet iz latinskog jezika, i to od *idem*, što znači „isti“, sa dva osnovna značenja: time se ukazuje na istovetnost objekta i doslednost ili kontinuitet koji je osnova za uspostavljanje i shvatanje određenosti i osobenosti nečega (Jenkins, 2008: 17). To je istovremeno važno i za shvatanje sopstva kod pojedinca, kao i za shvatanje grupnih identiteta (različitosti u odnosu na druge i određenog kontinuiteta kroz vreme).

Šezdesetih godina se i u društvenim naukama – pre svega u okviru američke sociologije – pojavljuje koncept identiteta, prevashodno kroz simbolički interakcionizam. Čarls Horton Kuli (Charles Horton Cooley) i Džordž Herbert Mid (George Herbert Mead) govorili su o „sebi“ i kako se sopstvo razvija kroz uočavanje percepcije drugih. „Sopstvo“ je termin koji dominira sve do šezdesetih godina XX veka, kada Erving Gofman (Erving Goffmann) uvodi koncept identiteta, a Piter Berger (Peter Berger) daje značajno mesto identitetu u teoriji o ulogama i referentnim grupama (Swingewood, 1984). Identitet i identifikacija su bili značajni i u psihoanalitičkom pravcu – Frojd (Sigmund Freud) je identifikaciji davao značajno mesto u razumevanju procesa u kom se dete poistovećuje sa predmetima ili spoljnim ličnostima. Drugim rečima, postojali su različiti putevi širenja u različitim kontekstima. Upravo zato je upotreba koncepta identiteta vrlo brzo postala široka i nedovoljno određena da je postalo gotovo nemoguće odrediti o čemu sve mislimo kada govorimo o identitetu.

Termin *politika identiteta* je „mlađi“, poslednjih decenija se intenzivno koristi u humanističkim naukama i političkoj teoriji za opisivanje različitih fenomena – multikulturalizma i interkulturalizma, borbe za ženska



prava i feministički pokret, građanska prava, LGBT+, separatističke i nacionalističke pokrete u Kanadi, Španiji, postkolonijalnoj Africi, postsocijalističkim zemljama istočne Evrope itd. Postoje različita tumačenja koncepta identitetskih politika i identiteta kao takvog. Meri Moran (Marie Moran) u svom tumačenju politika identiteta oslanja se na kulturno-materijalističku paradigmu Rejmonda Vilijamsa (Raymond Williams) kojom se ideja identiteta smešta u specifičan društveno-istorijski kontekst. Time se pojam ograničava na političko delovanje koje je direktno mobilisano konceptom identiteta, što je odlika fenomena koji je nastao u drugoj polovini XX veka kroz delovanje aktivističkih grupa (i različitih borbi za socijalnu pravdu šezdesetih i sedamdesetih godina XX veka u SAD) i kroz akademske radove (Moran, 2015; Moran, 2018).

Drugi autori smatraju da je takvo tumačenje ograničavajuće jer vezuje primenu termina za konkretnu društveno-istorijsku manifestaciju i time sužava eksplanatorni potencijal ovog koncepta. U skladu s tim, primeri onoga što se danas naziva identitetskim politikama mogu se naći i u drugim društveno-istorijskim kontekstima, bez obzira na to da li su ovi oblici političkog delovanja prepoznati i imenovani na taj način (Kurzweily, Pérez, Spiegel, 2023). Hauard Viarda (Howard Wiarda) tako politike identiteta povezuje sa aktivizmom ili nekim vidom političkog organizovanja oko kategorija roda, klase, rase, etničke pripadnosti, plemena, klase, seksualnosti itd. smatrajući da politike identiteta nisu nove, ali da je ovaj termin aktuelan poslednjih tridesetak godina (Wiarda, 2014).

S tim u vezi, promišljanje problema pojedinačnih društvenih grupa, njihovog položaja u empirijskoj društvenoj stvarnosti ili potencijalnih rešenja su naravno postojala i pre šezdesetih godina. Često se kao autorima „protoidentitetskih“ ideja proglašavaju Meri Vulstonkraft (Mary Wollstonecraft) i Franc Fanon (Frantz Fanon) (Heyes, 2020). Mnogo pre drugog talasa feminizma i konceptualizacije ženskog subjekta i različitih problema ženske egzistencije, Meri Vulstonkraft je govorila je „odbrani prava žena“, problematizujući društveni položaj polovine čovečanstva (Vulstonkraft, 1994). Pre Crnih pantera i Martina Lutera Kinga (Martin Luther King) u SAD, Franc Fanon je u svojoj knjizi *Crna koža, bele maske* napisao: „Crni čovek ne postoji, kao što ne postoji ni beli čovek“ (Fanon, 2015). Ovim je ukazivao na provizornost, pa i iluzornost rasnih kategorizacija i rasnog obeležja pogleda na svet. Kenan Malik, s druge strane, naglašava da koreni identitetskih politika nisu u progresivnoj levici ili liberalizmu kao takvom, već u osamnaestovekovnoj reakcionarnoj desnici i njenoj konceptualizaciji rase (Malik, 2023). Drugim rečima, elementi identitetskih politika i načini artikulacije političkih ciljeva uočljivi su i u starijim političkim borbama, posebno u vezi sa ženskom borbom i protiv ropstva a, kako neki autori naglašavaju, i za ropstvo. Međutim, tek su različite strukturne promene i

pojava društvenih pokreta označili početke identitetskih politika u onom smislu u kom i danas govorimo.

Dodatan problem u definisanju politika identiteta je i praktična primena ovog pojma, često u derogativnom kontekstu, ali bez jasnog određenja o čemu je zapravo reč. Za razumevanje koncepta o kom ćemo govoriti u ovom radu, te za jasniju sliku o tome za koje bi se društvene pokrete moglo reći da su zagovornici identitetskih politika, spomenućemo definiciju Nensi Vitijer (Nancy Whittier). Prema ovoj sociološkinji, „politika identiteta“ se odnosi na političko organizovanje oko specifičnog iskustva, perspektive ili kolektivnog identiteta u sociološkom smislu (Whittier, 2017), a cilj političkog organizovanja je upravo postizanje veće vidljivosti datog identiteta. Društveni pokreti koji su bili, uslovno rečeno, najuspešniji u SAD (poput feminističkog i građanskog pokreta), bili su okupljeni oko ideje da su identiteti resursi iz kojih se mogu crpsti znanja koja su relevantna za društvene promene, kao i da grupe koje su potlačene treba da budu na čelu borbe za sopstveno oslobođenje (*Ibid.*).

S druge strane, kada govorimo o vrtoglavom usponu koncepta identiteta u društvenim naukama i o novim oblicima političkog organizovanja koji zagovaraju ili predstavljaju politike identiteta, najčešće govorimo o kontekstu SAD. Politički kontekst u SAD je značajno ojačao identitetsku terminologiju, kako u medijskom vokabularu, tako i u političkoj i društvenoj analizi. Sa pojavom Crnih pantera i ukazivanjem na društveni položaj afroameričke manjine u SAD, i druge manjine su zahtevale priznavanje sopstvenih specifičnosti, što je označilo neku vrstu identitetskog zaokreta. Kako je naglašavao Rodžers Brubejker (Rodgers Brubaker), iskustvo koje su Afroamerikanci imali sa konceptom „rase“ kao nametnute kategorizacije, ali i kao okvira samoidentifikacije, bilo je odlučujuće ne samo za pregovaranje o njihovom položaju već i kao model za identitetske zahteve svih vrsta, uključujući i one koji se odnose na pol, seksualnu orijentaciju ili etničku pripadnost (Brubaker, 2001). Identitet i identifikacija sa određenom kategorijom postali su ključni za razumevanje sebe i sopstvenog mesta u društvu i ujedno reper kako se politički organizovati i van konteksta američkog društva. Upravo se nameće pitanje da li je moguće „prepisivati“ ta rešenja i primenjivati ih u drugačijim kontekstima.

Pitanje je, dakle, zašto je problem identiteta zadobio toliki značaj u savremenim političkim konstelacijama, sa obe strane političkog spektra. Bez obzira na način referisanja na poslednje decenije XX veka i kako su ove promene analizirane i opisane u literaturi, postoji slaganje o postojanju strukturne rekonfiguracije sveta i efektu ovih materijalnih promena na političko polje. Globalizacija, krovni termin za različite procese koji su započeti poslednjih decenija XX veka, označila je promene i u političkoj

areni. Rečnik društvenih nauka (Calhoun 2002: 192) globalizaciju definiše kao „opšti termin za širenje različitih oblika ekonomskih, političkih i kulturnih aktivnosti izvan nacionalnih granica“. Time se ukazuje na sveobuhvatnost ovog fenomena, to jest na različite aspekte društvenog života na koje globalizacija utiče. Bauman, s druge strane, govori o „kompresiji vremena i prostora“ (Bauman, 1998), dok drugi autori ukazuju na stvaranje „globalne svesti“ – od komunikacionih mreža i nove tehnologije, novih načina i brzine putovanja po svetu, značaja multinacionalnih korporacija kao entiteta (u ekonomskom, ali i kulturnom smislu), do „dekontekstualizacije“, odnosno ideje da mesto nije toliko relevantno za život pojedinca ili grupa kao što je to nekada bio slučaj (El-Ojeili, Hayden, 2006: 13).

Iako se naglašava proces uniformizacije sveta – ekonomske, političke i kulturne – jasno se mogu mapirati i odgovori na ova nastojanja, upravo kroz naglašavanje kulturnih raznolikosti koje suštinski počivaju na identitetskim pitanjima. Taj „kulturni zaokret“, kako mnogi autori nazivaju ponovnu zainteresovanost za kulturu, predstavlja važan aspekt jačanja identitetskih politika (Bauman, 1998; Touraine, 1981). Međutim, dok sa jedne strane postoji tendencija ka uniformizaciji, ujedno se stvaraju i različiti mehanizmi kulturno-identitetskih otpora. Serž Latuš (Serge Latouche) globalizaciju vidi kao „stroj za mrvljenje kultura“ koje, iako pod pritiskom tržišnog fundamentalizma i kulturne relativizacije, ipak traže sebe i sopstvenu autentičnost (Latouche, 2005). U stvari, upravo su različite identitetske ose ono što opstaje, ili barem postoji jaka borba za opstanak. Za razliku od toga, ekonomski i politički sistemi teže uniformizaciji usled postojanja jasni(ji)h instrukcija o ciljevima globalnog restrukturiranja. Iskustvo pokazuje i da pokušaji promene u okviru političkog ili ekonomskog podsistema, koji nisu u skladu sa idejama međunarodnih institucija kao glavnih stožera poželjnih vrednosti, češće nailaze na radikalnije otpore koji dolaze upravo iz ovih ključnih međunarodnih institucija (npr. u slučaju Sirize). U tom smislu, kulturni podsistemi kroz pitanje identiteta nastoje da se diferenciraju u novoj globalnoj slici sveta. Drugim rečima, kreativne intervencije u ovim podsistemima češće nailaze na radikalnije otpore u odnosu na kulturni podsistem kroz pitanje identiteta.

### 3. Novi društveni pokreti i politike identiteta

Politika identiteta je, kako je ranije naglašeno, nova forma politike koja dobija na značaju sedamdesetih godina prošlog veka, iako se elementi ovih politika mogu videti i u ranijim političkim borbama za prava žena na osnovu pola, kao i protiv ropstva. Više autora i autorki naglašavaju da su građanska prava osnovna pretpostavka politika identiteta (Schlesinger,

1991; Bernstein, 2005). Pojava novih društvenih pokreta sedamdesetih godina označila je promenu i u oblicima političkog organizovanja, kao i u oblicima zagovaranja za prava pojedinačnih, marginalizovanih društvenih grupa. Nasuprot masovnim radničkim pokretima, na istorijsku scenu su stupili društveni pokreti koji su se organizovali oko drugih osa identiteta poput pola, rase, seksualne orijentacije, etničke pripadnosti itd. Ujedno se u tome videla razlika i između tradicionalnih radničkih pokreta i ovih organizacija – fokus je bio na civilnom društvu i pravima pojedinaca koji su bili potlačeni u okviru građanskog društva, dok se klasa videla kao još jedan od mogućih identiteta i izvora društvene potlačenosti.

Teorija novih društvenih pokreta posmatra ove promene u političkoj areni kao istorijski nove oblike kolektivne akcije koje su proistekle iz strukturnih modernizacijskih promena (Melucci, 1989), kao i prelaska na postindustrijsko društvo (Touraine, 1981). Jedan od osnovnih ciljeva ove teorije je i odgovor na pitanje zašto ljudi politički delaju na određeni način; posebno se obraća pažnja na razlike koje postoje u oblicima organizovanja radništva (oko klasnog pitanja) i onih koji uzimaju u obzir i druge oblike društvene potlačenosti (Johnston et al. 1994). Pomenute makrostrukturne promene uticale su i na proizvodnju „postmaterijalnih vrednosti“ koje se odnose na postizanje demokratije pre nego na bavljenje ekonomskim odnosima (Inglehart, 1990). Drugim rečima, novi društveni pokreti su bili usmereni na transformaciju civilnog društva (Habermas, 1985).

Prema nekim teoretičarima, ciljevi novih društvenih pokreta iz sedamdeset godina bili su proširenje slobode, borba za slobodu izbora i mogućnost izražavanja identiteta i novih stilova života (Bernstein, 2005). Ovi pokreti su, stoga, doveli u pitanje dominantne normativne kodekse (u različitim sferama – politici, kulturi itd.), dok se kroz politike identiteta dodatno postavlja pitanje kako se različitost u jednom društvu reguliše. Ovde poseban značaj imaju pitanja multikulturalizma te kako istovremeno odbraniti prava pojedinačnih manjinskih zajednica, ali i građanska prava svakog čoveka, onda kada su ove dve kategorije u koliziji.

Pitanje novih društvenih pokreta i rast politika identiteta posebno je značajno u kontekstu rasta konzervativnih društvenih pokreta koji bi takođe mogli biti smatrani novim društvenim pokretima (Pichardo, 1997; Malik, 2023) zbog njihove usmerenosti na identitet, kulturu i vrednosti. Identitarski pokreti širom sveta govore u prilog ovome, kao i čitav niz nacionalističkih pokreta ili na primer pokreta za ukidanje prava na abortus. S druge strane, uviđa se i razlikovanje tendencija koje postoje u okviru samih društvenih pokreta; Turan je pravio ontološku razliku između politika identiteta i novih društvenih pokreta. S tim u vezi, Turan nije smatrao ženske i lezbejske pokrete politikom identiteta jer se među njima uviđaju radikalne i inkluzivne tendencije, kao i sklonost ka kritici identitetskih

politika u određenim situacijama (Touraine, 1981). S druge strane, konzervativni društveni pokreti su, prema njemu, politike identiteta jer reaguju na ekonomske aspekte globalizacije i na promene u okviru nacionalnih kultura, kao posledica promena u ekonomskoj sferi, formirajući pokrete zasnovane na etničkoj pripadnosti, religiji ili nacionalizmu (*Ibid.*). Drugim rečima, politike identiteta podrazumevaju pokrete koji imaju ekskluzivne tendencije, umesto pokreta koji su zasnovani na različitim statusnim identitetima i u kojim se mogu smenjivati ekskluzivnost i inkluzivnost. Važno pitanje koje se u tom smislu nameće jeste – na koji način proceduralno postupati u kontekstu identitetskih politika? Kako znati gde su granice ili koji pokreti jesu u redu, a koji ne? Kako legislativno urediti ovo polje tako da se uzmu u obzir sve ove ontološke i epistemološke nijanse?

#### 4. Leve kritike politika identiteta

Autori koje svrstavamo u ovaj segment rada imaju različite argumente kada je reč o politikama identiteta; ujedno, oni se ne moraju nužno izjašnjavati kao (neo)marksisti. Reč je o tome da su okosnice njihovih argumenata ono što ih povezuje sa marksističkom teorijom. Za početak, reč je o pretpostavci da je klasa jedini izvor eksploatacije i ugnjetavanja. Zbog toga se na identitetske politike gleda kao na strategije za ublažavanje nejednakosti, pre nego na suštinsko dovođenje u pitanje čitavog sistema; politike identiteta su pre značajne u simboličkom, kulturnom, pa i psihološkom smislu nego u sferi materijalnih odnosa (Bernstein, 2005). Kultura se u tom smislu posmatra kao „meka“ i od sekundarnog značaja u odnosu na ekonomiju koja predstavlja materijalnu bazu (Sewell, 1992).

Uistinu, pokreti koji su se pojavili šezdesetih i sedamdesetih godina prošlog veka i sa kojim se povezuju politike identiteta o kojim govorimo i danas, i jesu pre svega preispitali dotadašnje shvatanje „građanina“ i građanskih prava. U skladu s tim, Kaufman definiše politiku identiteta kao „verovanje da je sam identitet – njegovo razrađivanje, izražavanje ili potvrda – odnova političkog delovanja“ (Kauffman, 1990: 67). Time su ove politike učinile vidljivim različite aspekte života (posebno marginalizovanih grupa) koji dotad nisu bili shvaćeni kao političko pitanje. U politikama identiteta, Kaufman razlikuje dva aspekta: jedan koji se u izvesnom smislu odnosi na strukture i kao takav je usmeren na institucije i drugi koji je usredsređen na lično izražavanje i prepoznavanje. U skladu s tim, Kaufman pridaje određenu vrednost delovanju koje je usmereno na strukture, dok drugo u potpunosti odbacuje kao „sebično“ (*Ibid.*). Dodatno, Kaufman je među retkim autorima koji razlikuju ova dva aspekta identitetskih politika; većina drugih autora političke zahteve koji su u vezi sa

društvenim identitetima smatra kulturnom politikom i kao takve odbacuje (Gitlin, 1994).

Politička teoretičarka Vendi Braun (Wendy Brown) prepoznala je da su marginalizovanost ili osećaj „povređenosti“, kako ona navodi, okosnica političkog organizovanja i artikulacije političkih zahteva. U svojoj knjizi *Stanja povrede: moć i sloboda u doba kasne modernosti*, Braunova je istraživala kako upravo osećaj nepravde i povređenosti može postati osnova za individualne i kolektivne oblike identiteta. Problem kod ovakvih političkih strategija je što mogu dati više moći represivnim političkim državnim strukturama, jer subjekte koji traže prava ovo može označiti nemoćnim i u stalnoj potrebi za regulacijom (Brown, 2020).

Druge kritike koje dolaze sa leve strane ideološkog spektra odnose se na fragmentaciju, to jest nemogućnost artikulacije univerzalne vizije društvene promene; nasuprot tome, reč je o sve većem broju partikularnih zahteva koji dovode do slabljenja levice. Različiti autori navode da politike identiteta vode do nemogućnosti formiranja širokih koalicija koje bi se borile za revolucionarne društvene promene (Kauffman 1990; Gitlin 1994, 1995; Harvey 1996; Hobsbawm, 1996; Piore, 1995). Harvi naglašava da je postmoderni zaokret (sa pravom) doveo u pitanje koncept društvene pravde; dodatno, reč je i o inflaciji argumenata, ali i lakoći dekonstrukcije ideja o društvenoj pravdi, s obzirom na individualne identitete i ono šta pojedinci u različitim kontekstima smatraju „praktičnim, instrumentalnim, emotivnim, političkim, ideološkim“ (Harvey, 2005). Situacioni karakter znanja je glavna karakteristika pristupa koji je simptomatičan i za politike identiteta; nema univerzalnih načela, već konkurentnih, fragmentiranih, heterogenih diskursa (o društvenoj pravdi ili nečemu drugom) iza kojih stoje određene „igre moći“ (*Ibid.*). Dodatno, sam Harvi naglašava da je o politikama identiteta, multikulturalnosti, različitosti i srodnim pojmovima teško razgovarati u apstraktnim kategorijama koje su izuzete od materijalnih okolnosti i empirijske društvene realnosti, zbog čega on svoju analizu i smešta u SAD. U tom kontekstu, Harvi zaključuje da je jedan od značajnih faktora slabljenja radničke politike bila sve veća fragmentacija progresivne politike oko partikularnih pitanja i uspon društvenih pokreta čija okosnica nije bila klasa već rod, rasa, etnička pripadnost, multikulturalizam, ekologija itd. Štaviše, naglašava on, ne samo da su ovi pokreti postali praktična alternativa klasičnoj radničkoj borbi već su neretko pokazivali i otvoreno neprijateljski stav prema takvoj politici. Na ove zaključke ćemo se vratiti sa problematizacijom feminističkog odnosa prema identitetskim politikama.

U sličnom ključu, i Vajt naglašava da se politikama identiteta i postmodernim poimanjem sveta stvara zapravo bipolarna pozicija; sa jedne



strane, reč je o želji za ukidanjem totalističkih i univerzalističkih koncepcija pravde, dok se, s druge strane, time neutralizuje borba protiv tlačenja. Budući da se izvor mnogih nepravdi u društvu smatra sistemskim, ukidanje koncepcija koje sa sobom nose univerzalnije principe uskraćuje mogućnost organizovanog otpora takvom sistemu (White, 1991: 115). Erik Hobsbawm (Hobsbawm) je takođe ukazivao na fragmentirajuću logiku politika identiteta tokom devedesetih godina. „Politički program leve je univerzalistički“, kaže on, „za sve ljude je. Bez obzira na to kako interpretiramo ove reči, to nije sloboda samo za akcionare ili crnce, već za svakoga. To nije jednakost samo za članove *Garrick* kluba ili osobe sa invaliditetom, već za svakoga. To nije bratstvo samo za stare studente koledža Iton ili homoseksualce, već za svakoga. A politika identiteta suštinski nije za svakoga, već za članove određene grupe“ (Hobsbawm, 1996).

I drugi autori upućuju slične kritike politikama identiteta kao obliku artikulacije političkih zahteva, smeštajući ova politička kretanja u specifičan društveni kontekst. Vrong (Wrong) smatra da je uspon savremenih politika identiteta posledica nepostojanja održivih alternativa kapitalizmu (Wrong, 2003). Dodatno, Vrong je smatrao da bi dalje ekonomske promene – pre svega recesija – mogle da izazovu ponovno interesovanje za klase politike, te da bi se u tom slučaju politike identiteta kao pogrešne povukle. Langman takođe tumači politike identiteta kao pogrešan odgovor na brze strukturne promene, deindustrijalizaciju i ekonomsku dislokaciju (Langman, 1994). Neki drugi kritičari ipak priznaju da je „kulturna leвица“ (sinonim koji se često koristi za politike identiteta), uticala na smanjenje različitih problema u Americi – rasizam, seksizam, homofobija. Rorti (Rorty) naglašava da je kulturna leвица smanjila „sadizam“ u SAD (Rorty, 1998: 83). Međutim, ova pozicija takođe ukazuje na to da je kulturna leвица postala previše usredsređena na ova identitetska obeležja zbog čega se ne bave više u dovoljnoj meri eksploatacijom, klasom, siromaštvom, globalizacijom. Sve ovo pogoršava ekonomske nejednakosti (Bourne 1987, Gitlin 1995, Rorty 1998, Walzer 1996).

## 5. Feministički pristup politikama identiteta

Leve kritike identitetskih politika često ukazuju na fragmentaciju radničkih pokreta pitanjima roda i rase. S druge strane, savremene feminističke teorije vode „bitke“ u sopstvenim redovima, takođe oko identitetskih politika i strategija i ciljeva savremenog feminističkog pokreta. Identitetske politike su predstavljale značajan zaokret i u feminističkoj teoriji i praksi i najčešće se kao početna tačka identitetskih politika uzima proglas



*Combahee River Collective* u kom su crnačke feministkinje naglašavale jedinstvenost sopstvenog iskustva kao osnove ugnjetavanja (*Combahee River Collective*, 1977). Nakon prvog talasa feminizma koji je prihvatao liberalni koncept „građanina“ sa ciljem integracije žena u ovaj koncept, feminizam drugog talasa je revidirao dato stanovište, ukazujući na zablude; koncept „građanina“ nije neutralan, već je reč o muškarcu i njegovim privilegijama u društvu. Žene se ne mogu uklopiti u takav koncept, niti bi trebalo (Graham, 1994).

Nasuprot ovome, feminizam drugog talasa i posebno radikalnofeministička teorija unutar ovog talasa insistirali su na afirmaciji žena kao političkih subjekata (Graham, 1994; Millett, 1970, Pateman, 1988; Firestone, 1970). Problematizacija različitih oblika nasilja nad ženama bila je zasnovana na razumevanju polne uslovljenosti opresije nad ženama (MacKinnon, 1976). Još važnije, umesto podele između javne i privatne sfere koja predstavlja temeljnu osobinu liberalne ideologije, feminizam drugog talasa problematizuje različite aspekte ženskog iskustva uz krilaticu „lično je političko“. S druge strane, kritike koje su upućivane radikalnom feminizmu mahom su se odnosile na navodnu uniformnost kategorije žene (pod kojom se podrazumevala „srednjoklasna bela, heteroseksualna žena“), kao i na esencijalistički karakter ovih definicija. Pitanja koja ostaju nerešena u najvećoj meri do danas tiču se upravo ovih kritika: šta se danas dešava sa identitetom žene i po kom osnovu se zastupaju prava žena s obzirom na odbacivanje ove takozvane uniformne kategorije? Kako se to manifestuje u polju praktičnih politika?

Krajem osamdesetih godina XX veka objavljen je članak Linde Alkof (Linda Alcoff) „Kulturni feminizam nasuprot poststrukturalizmu: kriza identita u feminističkoj teoriji“. U ovom članku, Linda Alkof se bavila krizom koja je dominirala u feminističkoj teoriji u ovom periodu i koja se ticala adekvatne definicije „žene“ u feminističkoj teoriji i praksi. „Kriza identiteta“ o kojoj je govorila u svom članku, odnosila se kako na rastući značaj debate (ili sukoba) u feminističkim krugovima oko ovog pitanja, tako i na rastući značaj politika identiteta. Ovaj oblik artikulacije političkih zahteva Linda Alkof prepoznaje kao polaznu tačku za političko delovanje, akciju i određivanje političkih stavova (*Ibid.*). Prema njoj, politika identiteta nije bila okosnica krize u feminističkoj teoriji i pokretu. Pravo pitanje i prava kriza odnosila se na definisanje nove paradigme za feminizam. Međutim, ova kriza će uskoro prerasti u problem između politike i identiteta, pa i unutar same feminističke teorije.

Ključna tema trećeg talasa feminizma su, dakle, postali problemi mnogostrukosti ženskih identiteta. Stiče se utisak da se u mnogo većoj meri govori o mnogostrukosti identiteta žene, ali ne i o samom značenju

pojma „žene“ (Walker, 1995; Findlen, 1995). Suzan Hekman tvrdi da savremene feminističke teorije identiteta ostavljaju brojna pitanja nerešenim (Hekman, 1999). Treći talas feminizma donosi sa sobom ideju o mnogostrukosti identiteta, ali ostaje pitanje kako sve ove različite identitete pomiriti međusobno, ne samo na subjektivnom planu već i kroz praktične politike. Ranije pomenuta Vendi Braun i u ovom smislu strahuje od trajne i konačne viktimizacije kroz priznavanje putem identitetskih politika – politički identitet koji je utemeljen na normativnim definicijama završava upravo paradoksalno fiksiran, iako je postojao cilj da se ovaj identitet dekonstruiše. Politika identiteta stoga podrazumeva prihvatanje i fiksiranje identiteta žrtava koji su nametnuti i održavaju se kroz hegemonu političku moć (Brown, 1995). Iako se Braunovoj može zameriti ideja o trajnoj i konačnoj viktimizaciji žena, ostaje značajno zapažanje da jednom zakonski prepoznat identitet više ne može da pretenduje na fluidnost ili kontingentnost na način koji to zagovaraju ove teorije.

Čitav niz feminističkih autorki su zagovarale odbacivanje stabilnog identiteta žene upravo uz ove argumente. Kako navodi Vest: „Osnovne karakteristike nove kulturne politike različitosti su: odbacivanje monolitnog i homogenog u ime raznolikosti, mnogostrukosti i heterogenosti; odbacivanje apstraktnog, opšteg i univerzalnog u korist konkretnog, specifičnog i posebnog; i istorizacija, kontekstualizacija i pluralizacija istaknutih kroz kontingentnost, privremenu prirodu, varijabilnost, probnu prirodu, promenljivost i fluidnost“ (West, 1995: 147). Autorka koja je u najvećoj meri promenila kurs feminističkih teorija identiteta i politika identiteta, upravo u skladu sa navedenim opisom, bila je Džudit Butler.

Već u prvih nekoliko stranica svoje knjige *Nevolje sa rodom*, Butlerova ukazuje da je osnovni predmet njene analize kritika identiteta „žene“, kao i politika koje su povezane sa ovim identitetom (Butler, 2010). Usmeravajući kritiku ka univerzalnog modernističkog subjektu, Butlerova tvrdi da modernistički subjekt počiva na ontološkoj grešci. Nema, tvrdi ona, „postojane supstance“ nazvane „muškarac“ ili „žena“, već se ovi identiteti stvaraju kroz obavezno uređenje atributa u koherentne rodne sekvence (*Ibid.*). Ontološka pretpostavka modernističkog subjekta je, dakle, netačna: „Ne postoji rodni identitet iza izraza roda“ (*Ibid.*: 25); telo sa rodnim obeležjima „nema ontološki status izvan različitih činova koji čine njegovu stvarnost“ (*Ibid.*: 136). Ova ontološka fikcija sadržana u identitetu žene, prema Butlerovoj, prikriva način na koji je konstituisana, zbog čega ona nastoji da stvori genealogiju roda koja ima za cilj otkrivanje slučajnih činova koji stoje iza „prirodne“ nužnosti (Butler, 2010: 35). Kako bi dokazala ova dva argumenta, Butlerova je razradila alternativnu teoriju roda: performativnost. Ona ovu tezu kasnije razrađuje u svojoj knjizi *Tela*

koja nešto znače iz 1993, naglašavajući da je njen cilj bio da definiše pol kao performativnost, kao ponovno izvođenje normi koje čine subjekat, pri čemu nije reč o slobodnoj igri, već o procesu koji je ograničen hegemonijom specifičnih rodno-određenih normi (Batler, 2001). U tom smislu, Batlerova je protiv politika identiteta jer politika „žene“ počiva na ontološkoj zabuni i kao takva prikriva mehanizme koji čine podređenost žena. Dekonstrukcijom ovih politika može se utvrditi i kako se taj identitet konstruiše (Batler, 2010).

Da li razgradnja koncepta žene zaista dovodi u pitanje i identitetske politike kao način artikulacije političkih zahteva marginalizovanih grupa? Da li politički subjekt žene pretpostavlja ujedno i stabilnu kategoriju pola? Na implikacije koncepcije identiteta Džudit Batler u aktuelnim teorijskim raspravama i polju praktičnih politika vratićemo se kasnije. Poreklo „destabilizacije“ značenja pola potiče iz više izvora (Foucault, 1976; Gatens, 1983), ali se čini da se krajnje implikacije ideje o konstruisanosti polova odnedavno počinju značajnije uviđati. Na teorijskom planu, Hekmanova naglašava grešku u razumevanju razlike između epistemološke analize identiteta i iskustva identiteta u svakodnevnom životu. Na epistemološkom nivou se može znati da je identitet konstrukcija različitih elemenata u konkretnom društvu, dok na iskustvenom nivou mora postojati ideja o stabilnosti i kontinuitetu bića (Hekman, 1999).

Na ovom mestu ćemo napomenuti da postoje i feminističke perspektive koje ukazuju na značaj kolektivnih identiteta liberalne teorije, te zaštite koju ovi identiteti pružaju. Džin Elštajn (Jean Elshtain) definiše politiku identiteta kao zamenu javnih ciljeva i svrha privatnim identitetima; na mesto građanina dolaze povređeni članovi grupe koja se samoidentifikuje (Elshtain, 1995: 53). Elštajnova dodatno ukazuje na dalekosežne posledice ovakve „retribalizacije“, kako naziva beskonačno deljenje na pojedinačne identitete, na urušavanje demokratije i privid lažne jednakosti (*Ibid.*).

Sa ovim koncepcijama dolazi i niz teorijskih i praktičnih problema i u ovom radu će biti pomenuta dva koja su locirana kao najznačajnija. Kao što je ranije naglašeno, jedan od najvećih zaokreta u feminističkoj teoriji trećeg talasa ticao se redefinisanja odnosa između pola i roda. Ranija pretpostavka je podrazumevala da je pol biološka kategorija, a rod skup društveno konstruisanih očekivanja normi, uloga i vrednosti koje se pripisuju na osnovu pola. Umesto toga, treći talas feminizma je uveo drugačiju koncepciju – pol se sve više prepoznaje kao socijalno-istorijski proizvod i stvar kontigencije, a ne kao fiksna, transistorijska kategorija (Adkins, Leonard, 2005: 15). S druge strane, različite feminističke teoretičarke su odbacivale kategoriju roda upravo zato što su naglašavale da ova koncepcija roda zapravo *naturalizuje* pol. Brojne francuske feministkinje su umesto

„roda“ koristile formulaciju o „društvenim odnosima polova“ (*rappports sociaux de sexe*) ili su govorile o „razlikama“, snažno se protiveći valorizaciji koncepta ženstvenosti (Mathieu, 1977; Guillaumin, 1979; Delphy, 1976). Drugim rečima, pol i jeste društvena kategorija upravo zato što ima svoje mesto u odnosu na sredstva reprodukcije (bez obzira na ostvarenje potencijala za reprodukciju), na društveni položaj koji je uslovljen telesnošću, podelom rada, seksualnošću, nasiljem, socijalizacijom, organizacijom porodice kao institucije itd. Pol nije fiksirana kategorija, ali ne zato što je društveno konstruisana na način za koji to tvrde teoretičarke trećeg talasa feminizma; stvar je u razumevanju odnosa koji čine i konstruišu društvenu kategoriju pola (Juteau-Lee, 1995).

Jedan od najvećih problema u vezi sa koncepcijom društvene konstruisanosti pola jesu političke implikacije koje idu uz to, a odnose se na mogućnost identifikacije sa polom. Poslednjih decenija se to pre svega odražava na odnos između ženskog pokreta i pokreta za prava transrodnih osoba. U ovom radu neće biti detaljnijeg predstavljanja ovog problema, već će se ukazati na praktične implikacije koje se tiču politika identiteta. Ukoliko nema stabilnog značenja pojma „žene“, to jest subjekt žene ne postoji u onom obliku u kom je moguće zagovarati određena prava po osnovu pola (kako je ranije definisan u ovom radu), u tom slučaju ostaje individualistička perspektiva. Međutim, upravo u tome leži problem identitetskih politika na koji su različiti autori i autorke upozoravali – iako je reč o individualističkoj perspektivi, tvrdnje o bivanju ženom jesu političkog karaktera zato što sa sobom povlače i određene politike u svim ili barem u većini konteksta. Ti konteksti se odnose na zdravstvene sisteme, zatvorske ustanove, ženske prostore, sport, seksualnost, seksualne odnose itd. Poslednjih godina postoji snažan sukob između zagovornika politika koje pre svega uzimaju pol kao relevantnu kategoriju (koje se često nazivaju rodno-kritičkim feminizmom) i onih koji govore o rodnom identitetu i mogućnosti identifikacije (pri čemu se ovo pre svega odnosi na mogućnost transrodnih osoba da budu tretirane kao pripadnici ženskog ili muškog pola, bez obzira na sopstveni pol, mada se ovo najčešće postavlja kao pitanje u slučaju osoba muškog pola koje se identifikuju kao žene). Dodatno, potpuno se odbacuje ideja o rodu kao opresivnoj kategoriji (Stock, 2021; Lawford-Smith, 2022). Feminističke autorke koje se zalažu za očuvanje kategorije pola bivaju optužene za esencijalizam i veze sa ekstremnom dešnjicom. S tim u vezi, Stivi Džekson (Stevi Jackson) je 1992. godine ukazala na to da se optužba o navodnom esencijalizmu zloupotrebljava kako bi se ženama osporilo postojanje kao političkom subjektu i kako bi se uslovalo razmišljanje u okviru „rodnih odnosa“ umesto u okvirima ugnjetavanja žena na osnovu pola (Jackson, 1992). Druge autorke naglašavaju da je ovo

jedan od oblika brisanja žena kao subjekta, sa izgovorom rodne neutralnosti koja se zapravo ponovo vraća na nivo koji je postojao pre drugotalasne konceptualizacije ženskog subjekta (Barrett, 2016). Međutim, problem je što ovo brisanje ne ostaje na nivou epistemološke analize, već prelazi na nivo politika čiji cilj treba da bude zaštita prava žena i za šta su se, uostalom, feministkinje borile poslednja dva veka.

Drugi problem se odnosi na koncepciju mnogostrukosti identiteta te praktične implikacije u političkom polju. Prepoznavanje mnogostrukosti identiteta i diskriminacije po različitim osnovama povlači sa sobom i naučno-teorijske, ali i pravne implikacije u kontekstu antidiskriminatornih politika. Prvi, teorijski nivo, sa sobom povlači ono što su različite autorke i autori nazivali „olimpijadom potlačenih“ (Davis, Martinez, 1994). Reč je o, uslovno rečeno, detektovanju različitih marginalizovanih identiteta te takmičenju u određivanju težine potlačenosti pojedinca ili grupa, poređenjem ovih osa identiteta – pola, rase, socioekonomskog statusa, invaliditeta itd., kako bi se utvrdilo ko je najugroženiji i najpotlačeniji. Upravo je ovo debata koja se često pojavljuje u raspravama o politikama identiteta i privilegijama. Međutim, važno je naglasiti da kritike koje se odnose na ovo ne dolaze (samo) sa desne strane ideološkog spektra, već upravo suprotno, sa progresivnih pozicija. „Olimpijada potlačenih“ je koncept koji je prvi put zabeležen upravo među feministkinjama devedesetih godina XX veka, kada je Elizabet Martinez (Elizabeth Martinez) u razgovoru sa Anđelom Dejvis (Angela Davis) izjavila da opšta ideja ne sme biti takmičenje ili hijerarhija jer nema olimpijade potlačenih (*Ibid.*).

## 6. Proširenje ili prepreka demokratskim procesima?

Ranije je rečeno da su stranke sa svih strana ideološkog spektra prihvatile identitetske politike kao način artikulacije političkih zahteva za pojedinačne društvene grupe. Desničarske političke partije i pokreti su takođe prihvatili neke oblike antidiskriminatornih politika i u svoje prve redove doveli članove marginalizovanih grupa (na primer konzervativne i partije ekstremne desnice u Italiji i Nemačkoj koje se hvale ženama i/ili osobama homoseksualne orijentacije itd.) (Bakić, 2019). Drugim rečima, iako su identitetske politike na početku imale određene ciljeve koji su se odnosili na borbu za slobodu i vidljivost marginalizovanih društvenih procesa, kao i na demokratizaciju političkih procesa, različiti teoretičari ukazuju na drugačije (ne)nameravane posledice politika identiteta.

Dejvid Pilgrim (David Pilgrim) ističe da su identitetske politike zapravo prepreka za deliberativnu demokratiju (Pilgrim, 2022; Pilgrim,

2023). Kao i drugi, ranije pomenuti autori, Pilgrim takođe ukazuje na to da politike identiteta većinski nemaju uporišne tačke u univerzalističkim aspiracijama i ideologijama. On pravi razliku između identitetskih politika i drugog talasa ženskog pokreta, budući da žene i deca čine većinu čovečanstva. S druge strane, većina identitetskih pokreta se ne zalaže za prava svih, već za prava manjih društvenih grupa koje mogu biti različite. Kao poseban problem ističe udar na slobodu govora kao fundamentalnu demokratsku vrednost (Pilgrim, 2023).

Dodatno, Pilgrim ukazuje na pojave i procese koji prate nove, identitetske oblike organizovanja. Opsednutost subjektivnim statusom i pripadnošću određenoj grupi u savremenom dobu često stvara određeni oblik fetišizacije sopstvene grupe, što nadalje vodi etiketiranju drugih grupa kao nužno loših ili kao glavnim krivcima za tlačenje sopstvene grupe. Umesto „epistemičke skromnosti“, na delu je brzo donošenje zaključaka koje predstavlja prepreku za uspostavljanje deliberativne demokratije (Pilgrim, 2023).

Pilgrim takođe govori i o mehanizmima marginalizacije kritike koja se gotovo uvek tematizuje kao nedobronamerna i opresivna; oni koji ispostavljaju kritiku moraju biti ućutkani i/ili cenzurisani. Takav oblik razmišljanja o složenoj dinamici društvene stvarnosti nužno vodi u binarnu logiku, iako je deklarativni cilj upravo suprotno – izlazak iz ovog okvira. Na sličan način je i Mark Fišer (Mark Fisher) u svom eseju „Izlazak iz zamka vampira“ uputio kritiku hipermoralističkom karakteru identitetskih politika, primećujući da je reč o „specijalizaciji u propagiranju osećaja krivice“. Prema Fišeru, „Zamak vampira“ pokreće želja „sveštenika“ da ekskomunicira i osudi, kao i želja akademika da prvi primeti razliku. Pod „Zamkom vampira“ Fišer podrazumeva društvene pokrete koji se zasnivaju na identitetskim osnovama (Fisher, 2013). Drugi autori takođe primećuju moralistički karakter „kritike kritika“ politika identiteta putem društvenih mreža koje trpe isključivo kratke opaske umesto nijansiranog promišljanja društvene stvarnosti (Tosi, Warmke, 2020). Dodatni problem je asocijativno povezivanje kritika sa regresivnim društvenim elementima ili samim tlačiteljima, mahom ekstremnom desnicom. Najsnažniji primer za to je sukob između rodno-kritičkih feministkinja sa jedne strane i pokreta za prava transrodnih osoba sa druge. U ovoj debati se često govori da su rodno-kritičke feministkinje na „esencijalističkim“ pozicijama, pri čemu se povezuju sa desnicom. Utoliko je važnije to na koji način se pristupa ovoj raspravi (mada je teško reći da li uopšte možemo govoriti o raspravi). Reč je o otpušanjima univerzitetskih profesorki zbog izražavanja rodno-kritičkih stavova, o pretnjama koje se upućuju aktivistkinjama i teoretičarkama, nasilju itd. (Ekis Ekman, 2023; Pilgrim, 2023; Smith, 2024; Committee For Academic Freedom, 2024). Primera radi, početkom

2024. godine, sud u Velikoj Britaniji je presudio u korist univerzitetske profesorke Džo Feniks (Jo Phoenix) koja je podnela tužbu protiv Državnog univerziteta u Engleskoj za diskriminaciju po osnovu političkih stavova. Utvrđeno je da je Feniks pretrpela diskriminaciju i uznemiravanje zbog svojih političkih stavova (koji se odnose na transrodnost i ideju da transžene nisu žene), kao i da joj Državni univerzitet nije u tome pružio zaštitu iz straha da će biti optužen da podržava i zastupa rodno-kritičke stavove (Smith, 2024). Dakle, sve ovo dovodi u pitanje krajnje implikacije identitetskih politika kako po pitanju prava pojedinačnih društvenih grupa, tako i po pitanju fundamentalnih demokratskih vrednosti.

## 7. Zaključna razmatranja

Identitetske politike predstavljaju moćnu silu u savremenom političkom polju. Bez obzira na odnos koji postoji prema konceptu politika identiteta, i kritičari i podržavaoci se moraju složiti oko jednog – identitet je nezaobilazan aspekt u promišljanju društvene stvarnosti. Kritičari i kritičarke sa leve strane političkog spektra (levica u najširem smislu, kao i kritika koja dolazi iz feminističkih redova) često se slažu oko činjenice da su politike identiteta bile moćna sila na početku, značajna za ukazivanje na marginalizaciju i brojne oblike nepravdi prema različitim društvenim grupama. Prepoznavanje da su žene potlačene u društvu je važno; bilo da se slažemo sa tim da su ženska prava identitetske politike ili ne, ono što je sigurno jeste to da je legislativni okvir koji prepoznaje poseban položaj žena u društvu (a koji je uslovljen polom, kao društvenom kategorijom) bio važan za borbu protiv različitih oblika nasilja i diskriminacije. Zakoni nisu fundamentalni izraz oslobođenja žena, ali su važni za zaštitu u procesu dalje borbe za prava.

S druge strane, decenija identitetskih politika ukazuje i na drugačije implikacije. Fragmentacija društvenih pokreta i borbi, te nemogućnost pronalaska dugoročnijih strategija borbe i političkih ciljeva koji bi bili međusobno kompatibilni samo su jedan aspekt ovog problema. Drugi aspekt se odnosi na uticaj identitetskih politika na demokratske procese i mogućnost pregovaranja o položaju različitih marginalizovanih grupa koje zahtevaju određena prava.

U radu je pomenut primer sukoba između feminističkog pokreta i pokreta za prava transrodnih osoba, ali to zasigurno nije jedini primer. Reč je pre o simptomima dubljeg problema fragmentacije i postmoderne relativizacije pojmova iza kojih ne ostaje mnogo mogućnosti za preciznu analizu društvene stvarnosti ili imenovanje različitih fenomena u njoj.



Zato ostaje pitanje kako će se svi pomenuti problemi i sukobi razrešiti u budućnosti te na koji način će političko polje, u najširem mogućem smislu, izgledati u budućnosti.

## Literatura

- Alcoff, L. (1988). Cultural feminism versus post-structuralism: The identity crisis in feminist theory. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 13(3): 405–436.
- Brubaker, R. (2001). Au-delà de l'“identité”. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 139(3): 66–85.
- Bauman, Z. (1998). On glocalization: Or globalization for some, localization for some others. *Thesis Eleven*, 54(1): 37–49.
- Bauman, Z. (2009). *Fluidni život*. Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Batler, Dž. (2001). *Tela koja nešto znače*. Beograd: Fabrika knjiga.
- Bernstein, M. (2005). Identity politics. *Annual Review of Sociology*, 31: 47–74.
- Brown, W. (2020). *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity*. Princeton University Press.
- Brown, W. (2020). Nine UK universities label gender critical academics ‘transphobes’, investigation reveals. Committee for Academic Freedom. (2024). Retrieved March 20, 2024, from <https://afcomm.org.uk/2024/01/15/nine-uk-universities-label-gender-critical-academics-transphobes-investigation-reveals/>
- Butler, J. (2010). *Nevolja s rodom*. Loznica: Karpos.
- Calhoun, C. (ed.). (2002). *Dictionary of the Social Sciences*. Oxford University Press.
- Collective, C. R. (1977). *The Combahee River Collective Statement*.
- Committee for Academic Freedom. (2024). Nine UK universities label gender critical academics ‘transphobes’, investigation reveals. Retrieved March 20, 2024, from <https://afcomm.org.uk/2024/01/15/nine-uk-universities-label-gender-critical-academics-transphobes-investigation-reveals/>
- Davis, A. & Martinez, E. (1994). Coalition building among people of color. *Inscriptions*, 7: 42–53.
- Ekman, K. E. & Mäki, K. (2023). *On the Meaning of Sex: Thoughts about the New Definition of Woman*. Spinifex Press.
- Elshtain, J. B. (1995). *Democracy on Trial*. New York, Basic Books.
- Fanon, F. (2015). *Crna koža, bele maske*. Novi Sad: Mediterran.
- Findlen, B. (ed.). (1995). *Listen Up: Voices from the Next Feminist Generation*. Seattle. Seal Press.
- Firestone, S. (1970). *Dialectic of Sex*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Fisher, M. (2013). *Exiting the Vampire Castle*. The North Star: 22.
- Foucault, M. (1983). On the genealogy of ethics: an overview of work in progress. In: Dreyfuss, H. and Rabinow, P. (eds.). *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: University of Chicago Press: 229–252.

- Gitlin, T. (1994). From Universality to Difference: Notes on the Fragmentation of the Idea of the Left. In: Calhoun, C. (ed.). *Social Theory and the Politics of Identity*. Wiley-Blackwell: 150–174.
- Guillaumin, C. (1979) 'Question de difference', *Questions féministes*, 6, Sept, pp. 3–21. Translated Guillaumin (1982).
- Habermas, J. (1985). *The Theory of Communicative Action, Volume 1: Reason and the Rationalization of Society* (Vol. 1). Beacon Press.
- Harvey, D. (1996). *Justice, Nature and the Geography of Difference*. Oxford: Blackwell.
- Harvey, D. (2004). Class relations, social justice and the politics of difference. In: *Place and the Politics of Identity*. Routledge: 41–65.
- Hekman, S. (1999). Identity crises: Identity, identity politics, and beyond. *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 2(1): 3–26.
- Hobsbawm, E. (1996). Identity politics and the Left. *New Left Review*, 217: 38–47.
- Kurzweily, J., Pérez, M. & Spiegel, A. D. (2023). Identity politics and social justice. *Dialectical Anthropology*, 47(1): 5–18.
- Inglehard, R. (1990). *Culture Shift in Advanced Industrial Society*. Princeton, NJ: Princeton Univ. Press.
- Jackson, S. (2009). The amazing deconstructing woman. U: Cameron, D. et al., *The Trouble and Strife Reader*. Bloomsbury Publishing.
- Kauffman, L. A. (1990). The anti-politics of identity. *Socialist. Review*, 90(1): 67–80.
- Kurzweily, J., Pérez, M. & Spiegel, A. D. (2023). Identity politics and social justice. *Dialectical Anthropology*, 47(1): 5–18.
- Laraña, E., Johnston, H. & Gusfield, J. R. (eds.). (1994). *New Social Movements: From Ideology to Identity*. Temple University Press.
- Lawford-Smith, H. (2022). *Gender-critical feminism*. Oxford University Press.
- Leonard, D. & Adkins, L. (eds.). (1996). *Sex in Question: French materialist feminism*. Taylor & Francis.
- Longman, L. (1994). From capitalist tragedy to postmodern farce: The eighteenth broomstick of H. Ross Perot. *Rethining. Marxism*, 7(4): 115.
- Lyotard, J. F. (1994). *The Postmodern Condition. The Postmodern Turn: New Perspectives on Social Theory*. Cambridge University Press, Cambridge, England: 27–38.
- MacKinnon, C. A. & MacKinnon, C. A. (1979). *Sexual Harassment of Working Women: A Case of Sex Discrimination* (Vol. 19). Yale University Press.
- Malik, K. (2023). *Not So Black and White: A History of Race from White Supremacy to Identity Politics*. Hurst Publishers.
- Millet, K. (1970). *The Sexual Politics*. Urbana: University of Illinois Press.
- Millet, K. (2000). *Sexual Politics*. (1970). Urbana: University of Illinois Press.
- Melucci, A. (1989). *Nomads of the Present*. London: Hutchinson Radius

- Moran, M. (2015). *Identity and Capitalism*. London: Sage.
- Moran, M. (2018). Identity and identity politics: A cultural-materialist history. *Historical Materialism*, 26(2): 21–45.
- Pichardo, N. A. (1997). New social movements: A critical review. *Annual Review of Sociology*, 23(1): 411–430.
- Piore, M. J. (1995). *Beyond Individualism*. Cambridge, University Press.
- Pilgrim, D. (2022). Identity Politics: Where Did It All Go Wrong?. *Identity Politics*, 1–100.
- Pilgrim, D. (2023). Race, ethnicity and the limitations of identity politics. *Journal of Critical Realism*, 22(2): 240–255.
- Rorty, R. (1998). Human rights, rationality, and sentimentality. *Headline Series*, (318), 116.
- Schlesinger, P. (1991). Media, the political order and national identity. *Media, Culture & Society*, 13(3): 297–308.
- Pateman, C. (1988). *Sexual Contract*. Stanford University Press.
- Smith, J. (2024). *Jo Phoenix wins tribunal case over gender-critical views*. Retrieved March 20, 2024, from <https://unherd.com/newsroom/jo-phoenix-wins-tribunal-case-over-gender-critical-views/>
- Stock, K. (2021). *Material Girls: Why Reality Matters for Feminism*. Hachette UK.
- States of injury: *Power and Freedom in Late Modernity*. Princeton University Press.
- Swingewood, A. (1919). *A Short History of Sociological Thought*. London: Red Globe Press.
- Tosi, J. & Warmke, B. (2020). *Grandstanding: The Use and Abuse of Moral Talk*. Oxford University Press, USA.
- Touraine, A. (1981). *The Voice and the Eye: An Analysis of Social Movements*. Cambridge, UK: Cambridge University Press
- Vulstonkraft, M., Mastilović, R. & Duhaček, D. (1994). *Odbrana prava žene*. Filip Višnjić.
- Walker, R. (ed.) (1995). *To Be Real: Telling the Truth and Changing the Face of Feminism*. New York, Doubleday.
- West, C. (1995). The New Cultural Politics of Difference. In: Rajchman, J. (ed.). *The Identity in Question*. New York: Routledge: 147–171.
- Wiarda, H. (2014). *Political Culture, Political Science, and Identity Politics. An Uneasy Alliance*. Routledge.
- White, S. (1991). *Political Theory and Postmodernism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Whittier, N. (2017). Identity politics, consciousness-raising, and visibility politics. *The Oxford Handbook of US Women's Social Movement Activism*: 376–397.
- Wrong, D. H. (2003). *Reflections on a Politically Skeptical Era*. New Brunswick, NJ: Transaction Books.

## Identity politics in the 21<sup>st</sup> century: Recognition of differences or universalization of particularities?

**Abstract:** This work aims to point out certain questions and directions of criticism related to identity politics as the dominant form of articulating political demands, which has also set the framework for organizing various social groups since the 1970s. Although philosophical roots and inspirations can be found in the works of numerous philosophers and feminist thinkers, from Mary Wollstonecraft to Frantz Fanon, this specific term is related to the second half of the 20<sup>th</sup> century and the strengthening of new social movements, primarily in the United States. Regardless of the directions of criticism, social theorists, today agree on one thing – the concept of identity is necessary for understanding contemporary political discourse, as well as one's self, social movements, possibilities for resistance, solidarity, and so on.

The beginning of identity politics is tied to the Combahee River Collective, in which black feminists emphasized the uniqueness of their own experiences as the basis of oppression. The idea of organizing around one axis of identity was the cornerstone of new social movements – feminist, LGBT, movements for the rights of African Americans, and ecological movements. This also meant moving away from traditional coalition politics of elected political parties on the left, right, or center, which would incorporate the demands of individual social groups into their political agendas. Traditional political parties have also adopted some aspects of these policies: anti-discrimination, tolerance, and the idea of diversity and differences. This applies not only to center and left-wing parties but also to conservative and far-right parties in line with their own political needs, with women leading extreme right-wing parties in Italy and Germany. Critics, on the other hand, emphasize that validating individual identities is only a shattered facade of true equality and freedom for various social groups while pointing out problematic tendencies regarding the (im)possibility of negotiating political demands of individual identities.

In line with the above, this work will point out the history of identity politics, the development of this concept, and different perspectives from which criticism comes, including those from the left, right, and feminist movements.

**Key words:** identity politics, political organization, diversity, human rights

Muedib Šahinović<sup>1</sup>

Fakultet političkih nauka Univerziteta u Sarajevu

## Politički identitet Evropske unije: legitimiranje nadnacionalnog identiteta evropskog multiverzuma

**Apstrakt:** Rad analizira neka od ključnih pitanja kojima se već decenijama bave sociolozi, politolozi i pravnici kako bi što autentičnije odredili i normirali identitetski diskurs Evropske unije. Bogata istorija, etnička, religijska i nacionalna diverzifikacija na tlu Evrope su učinili takve pokušaje kompleksnim i još uvijek bez konačnih i potpunih odgovora. Koristeći analitički pristup, kroz rad se nude veoma ekstenzivni teorijski uvidi u različite pokušaje određenja političkog identiteta a onda i mogućnosti njegove konceptualizacije na nivou Evropske unije. Značajan prostor je posvećen odnosu evropskog i nacionalnog identiteta kao jednom od najvažnijih i najkompleksnijih odnosa koji zbog svoje specifičnosti, koja nije samo politička, snažno utiče na kompletan identitetski sadržaj Evropske unije. Rad se također bavi i aktuelnim pitanjem evropske integracije koja se neminovno suočava sa čitavim spektrom rasnih, nacionalnih, tradicionalno etničkih i savremeno hibridnih identiteta unutar otvorene evropske političke zajednice. Kao logičan slijed integrativnih analiza jeste i poglavlje o evropskim regionima koji, iako trenutno nisu u fokusu javnosti, političkih aktera i administracije Evropske unije, zbog svojih vrlo živih političkih aspiracija veoma brzo mogu postati alternativa trenutnom evropskom modelu koji ne pronalazi adekvatna rješenja za dominaciju nacionalnih identiteta. Završnom analizom, politički identitet Evropske unije se kritički opservira kroz kontekst njegove političke legitimizacije kao nužnog procesa koji, ukoliko bude doveden do kraja, osigurava potencijal nužan za konačno definiranje (političkog) evropskog identiteta i autentičnu političku zajednicu *sui generis*.

**Ključne riječi:** politički identitet, Evropska unija, nacionalni identitet, evropske integracije, legitimizacija

---

1 muedib@gmail.com

## 1. Uvod

Pitanje identiteta uopšte a onda i pitanje političkog identiteta kao specifičnog oblika unutar diverzificiranog spektra identitetskih ekstenzija treba posmatrati kroz prizmu konstruktivističke ontologije samoodređenja. Primarno individualno, ali ništa manje ni kolektivno konstruiranje identiteta nije moguće bez fundamentalnog propitivanja bazičnih idioma (uključujući genotipske, fenotipske, kulturološke i mitološke agense) kao i vlastitih ili kolektivnih predstava o sebi, koje su arbitrarne i interpretativne te kao takve nisu nužno racionalno utemeljene. Prema Petkoviću: „Socijalni identitet istovremeno je aktivna svijest o sebi kao individui, ali i kao biću zajednice...” (2020: 164). Za našu temu je važno još na početku naglasiti da se u skladu sa opštim razvojnim potrebama društva, njegovih aksioloških i političkih determinacija, identitet u historijskom kontekstu dijahronijski razvijao prateći dinamiku i strukturu partikularnih društava u kojima je situiran, dok se simultano razvijala i svijest o važnosti i operacionalizaciji identiteta kao sredstva za političku legitimaciju. Neki od ovih izazova identitetske epistemologije su otvorili vrlo živu naučnu raspravu koju prati i svojevrsna terminološka zbrka oko samog pojma kao i njegova ontološka višedimenzionalnost, fenomenološka kompleksnost i supstancijalna kontingentnost, te je zbog toga problematizacija identiteta u istraživačkom polju društvenih nauka obilježena višeznačnošću (Šahinović, 2022). Ovdje je važno ukazati da identitet (ili identitete) nije moguće posmatrati izvan socijalizacije i različitih interakcijskih procesa koji dinamično kreiraju prostor samospoznaje, samorazumijevanja ili samotumačenja, a to svakako može biti i prostor *političkog*. Za Bradleya (1997) identitet uvijek djeluje kao individualna ili kolektivna svijest o društvenim vezama, podjelama, nejednakostima i razlikama bio on pasivan, aktivan ili politiziran. U teorijskom pokušaju da se identitet analizira i definira, svakako treba imati na umu da: „U najširem smislu, identitet se odnosi na osjećaj pripadnosti, zasnovan na onome prema čemu ljudi imaju naklonost – grupi, klasi, lokalnoj zajednici, gradu, oblasti, naciji itd... Identitet nije ni isključiv ni stalan – osjećaj kolektivne samosvjesti može obuhvaćati niz razina i aspekata identifikacije... Identiteti su skup osjećaja i, ovisno o okolnostima, različiti elementi tog skupa izbijaju u prvi plan“ (Black i MacRaid, 2007: 181,182). Ovako određen identitet ima svoju široko primjenjivu i funkcionalnu ulogu, dok je njegov derivat – politički identitet, decenijama unazad bio prijeporna tačka socioloških i politoloških istraživanja kojima se pokušavalo odgovoriti na neka od ključnih pitanja EU, a među njima, prije svega riješiti pitanje njenog političkog identiteta. Ima li EU svoj autentičan politički identitet i ako ga ima, u kakvoj je on vezi sa svim ostalim društvenim/kolektivnim identitetima koji egzistiraju unutar

država članica, država kandidata, ali i evropskih država koje nemaju aspiracije za članstvom u Uniji? Koji model integracije različitih evropskih nacionalnih i regionalnih interesa osigurava stabilnu Uniju i na koji način takvo zajedništvo legitimizirati osiguravajući da se sve *evropsko* učini jednako dostupnim i jednako prihvatljivim diverzificiranom multiverzumu identiteta, politika, interesa i strategija? Ova pitanja će u nastavku biti analizirana kako bi se još jednom skrenula pažnja na suštinske aporije evropskog identiteta kao zasebne i specifične kolektivne kategorije koja bi za svoju legitimizaciju morala osigurati široku podršku pojedinaca (građana), ali i nacija (evropskih država) te vrlo značajno i političkih grupa (saveza) te njihovih političkih agendi i strategija.

## 2. Politički identitet

Iako mu to nije jedina uloga, ovdje ćemo apostrofirati da se paralelno sa konstruiranjem i razvojem identiteta razvijala i svijest o važnosti i operacionalizaciji identiteta kao sredstva za političku legitimaciju. Upravo ova svojevrсна instrumentalizacija identiteta kao sredstva za političku legitimaciju otvara ekstenzivno istraživačko polje fenomena koji se prepoznaje u sintagmi *politički identitet*. No, atribuiranje identiteta *političkim* nije samo lingvistička konstrukcija i sintagma oslobođena intrinzične semantičke kompleksnosti, nego, prije svega, sintetička determinacija jednog kompozitnog, višeslojnog i dinamičnog fenomena koji ima pragmatičan uticaj, kako na funkcionalni razvoj političke svijesti, političkih institucija, tako i na intendiranje lokalnih, regionalnih, nacionalnih i nadnacionalnih politika u skladu sa aktuelnom agendom. Prije svega, politički identitet se razumijeva kao specifična vrsta socijalnog identiteta (Van Dijk, 2010). Generalno uzevši, politički identitet je (kao i većina kolektivnih identiteta) ideološki utemeljen i često definisan u domenu moći, kontrole i donošenja odluka. Kao ideološki utemeljen, politički identitet je nužno povezan sa različitim svjetonazorima kao što je, na primjer, slučaj sa socijalistima, liberalima ili komunistima koji pripadaju političkoj *ljevic*i ili monarhistima, demokršćanima i nacionalistima koji pripadaju *desnic*i. Kada se govori o političkim identitetima, treba biti pažljiv jer diskurs može skrenuti ka na prvi pogled srodnoj temi „politike identiteta ili identitetske politike“, koja je, međutim, potpuno različita kategorija i fokusira se na političke implikacije roda, etničke pripadnosti, nacionalnosti i sličnih oblika identiteta. Dakle, politički identiteti i politike identiteta/identitetske politike nisu iste kategorije (Van Dijk, 2010).

U teoriji političkog identiteta nalazimo nekoliko tipologija koje ukazuju na različite metode interpretacije, kao i u konačnici različite tipove



političkih identiteta. Među njima egzemplarno izdvajamo profesionalne političke identitete kod članova državnih institucija i političkih organizacija, kao što su parlamenti i političke stranke, zatim pozicione i relacijske političke identitete, kao što su članovi opozicije, lideri stranaka, članovi političkih udruženja ili neformalnih grupa (aktivisti) itd. Već ovdje treba naglasiti da članovi parlamenata ne samo da mogu da ispolje različite društvene identitete (rod, klasu, religioznost, nacionalnost itd.) već i neke političke, kao što su poslanik, član opozicije, glasnogovornik opozicije, član političke stranke, predsjednik stranke itd. mada bi ovo prije svega mogle biti političke funkcije ili pozicije nego identiteti. Za razliku od njih monarhista, demokršćanin, socijalista, liberal, demokrata, komunista, radikal, naprednjak, republikanac ili suverenista mnogo jasnije definiraju ideološki okvir političkog identiteta jer su prema Rodinu „Politički su identiteti (demokršćanin, komunist, liberal, fašist) definirani interesima i programima“ (1998: 52, 53). Da bismo pojasnili odnos društvenog i političkog identiteta, prije svega naglašavamo kako je društveni identitet šira a politički identitet uža kategorija i da u svojoj širini društvena identitetska kategorija natkriljuje sve aktuelne političke identitete jer – nema političkog izvan društvenog konteksta. Na primjer, osoba može biti član parlamenta, opozicionar, hrišćanin, Srbin, monarhista. Druga osoba može biti lider političke stranke, opozicionar, ateista, Srbin, socijalista. Treća osoba može biti dio parlamentarne većine (pozicija), musliman, Bošnjak i socijal-demokrata itd. „Hrvat, kao i Srbin, može biti podjednako liberal, fašist, komunist, konzervativac ili hadezeovac i oba mogu ravnopravno djelovati unutar istoga političkog interesnog bloka“ (Rodin, 1998: 50). Ova društveno-politička interferencija mnogostrukih identiteta omogućava različite kombinacije društvenih (rodnih, klasnih, religijskih, nacionalnih) i političkih identiteta s time da je potrebno naglasiti kako društveni identiteti mogu egzistirati bez političkih, dok su politički subordinarni društvenim i mogu se razumijevati kao identitetski derivati. No, ne treba zaboraviti kako se svaki oblik ili tip društvenog identiteta može instrumentalizirati u političke svrhe, dakle moguće ga je *politizirati*, te od rodnog, religijskog, klasnog ili nacionalnog identiteta konstruirati pragmatičan i upotrebljiv politički identitet. Političkim identitetom može biti atriburan svaki identitet koji se koristi i koji je upotrebljiv za postizanje političkih ciljeva. Od slučaja do slučaja, nekada se na primjer religijski identitet može konjunktorno transformisati u vrlo živ i snažan politički identitet. Isti je slučaj i sa nacionalnim, rodnim, klasnim... U skladu s tim i nacionalni i klasni identitet može biti politički. Iz navedenog se uočava kako su društveni i politički identiteti komplementarni te se mogu (ali nužno ne moraju) na različite načine kombinovati, preklapati i sintetizirati. I Van Dijk (2010) potvrđuje da društveni identiteti kao što su rod, rasa, etnička pripadnost,

seksualna orijentacija ili nacionalnosti također mogu imati značajne političke implikacije. S obzirom na to da većina političkih identiteta mogu imati i eksplicitne ideološke artikulacije, potrebno je ukazati na njihovu vezu i tako ih jasno odvojiti od drugih vrsta identiteta koji također u većoj ili manjoj mjeri mogu biti ideološki impregnirani. Takav je slučaj sa ljevičarskim, konzervativnim, socijalističkim ili neoliberalnim ideologijama, ili ideologijama društvenih pokreta kao što su na primjer pacifizam ili feminizam. Iako sve ove ideologije prožimaju i ostale društvene identitete (moguće i na znatno supstancialniji način), ovdje ćemo se fokusirati na aktivni i funkcionalni politički identitet. No, prije dalje opservacije – „Politički identitet tema je koja nema precizan i jedinstven identitet“ (Knežević, 2005: 6).

„U određenju političkog identiteta važno je razlikovati identitet koji se shvaća apstraktno i u načelu vrijednosno neutralno, primjerice kao identitet političkoga tijela, od identiteta koji se shvaća vrijednosno, kao identitet kojeg pojedinci imaju s obzirom na identificiranje s određenom idejom, svjetonazorom ili općenito sa shvaćanjem političkog života.“ (Sunajko, 2010: 169)

Ambicija da se teorijski odredi politički identitet oblikovala se u vremenu koje je u ime drugih identiteta što ih je donosilo vrijeme – etnički, rasni, teritorijalni, vjerski – jačalo uvjerenje da je politički identitet svojevrsni rezidualni fenomen ili prazna ljuštura od sekundarne važnosti (Henry, 2006). Odbacujući takve tvrdnje i tragajući za političkim identitetom Henry uočava da je politički identitet podcjelina identiteta cjeline – kolektiva ili grupe. Pored toga, određenje političkog identiteta je kompleksan zadatak i zbog različitih perspektiva koje su determinirane društvenim ambijentom, dominantnom ideologijom ili stepenom razvoja političke svijesti. Politika je, neusmnjivo, ključni agens koji veoma često bez skrupula instrumentalizira sve što može biti od koristi za proklamovani cilj. Zbog njezinog nedovoljnog razumijevanja postoji opasnost da se ne shvati koliko ta politika utječe na društveni, politički, moralni itd. identitet pojedinca (Knežević, 2005). Politički identitet danas i onaj od prije dva vijeka nisu ista kategorija. Politički identitet u demokratskom liberalnom svijetu nije isti kao onaj u socijalističkim državnim sistemima ili diktaturama. Sunajko (2010) podsjeća na perspektive političkog identiteta iz XIX vijeka kada je Jean-Jacques Rousseau inaugurirao potpuno nov oblik identifikacije (identiteta) pojedinca s političkim tijelom. Time je, s jedne strane, apstraktnim postavkama dokinuo liberalnu prevlast (Hobbes, Locke) u shvatanju političkoga tijela i pojedinca u njemu, a s druge, predstavljajući začetke romantizma, „otvorio raspravu o novoj kategoriji političkog identiteta – nacionalnom identitetu“ (2010: 171). Ovakvo razumijevanje odnosa nacionalnog i političkog iden-

titeta je moguće pronaći i kod savremenih teoretičara koji bliskim vide politički i nacionalni identitet. Za E. Gellnera (1998), ponajprije u političkom shvaćanju nacije, nacionalizam znači političko načelo prema kojem politička i nacionalna jedinica trebaju biti istovjetne. Anthony D. Smith (2003) smatra kako se nacionalni identitet određuje kao kulturni identitet, ali jednako tako i kao politički identitet, jer pripada i smješten je u političkoj zajednici. Stoga upozorava kako modernističke teorije nacije (osobito model izgradnje nacije) polaze od teze da su nacije primarno političke zajednice i temelje se na političkom identitetu.

„Od početka procesa formiranja nacionalnih država nacija se postupno ozbiljuje kroz državu, što znači da se pripadništvo državi sve više izjednačuje s pripadništvom naciji koja postaje legitimacijska osnova suverenosti, čime takav proces iz kulturnoga, prerasta u politički identitet pojedine nacije. Nacija se otada politički određuje i razdvaja od naroda kao zajednice apstraktnih osoba, čime se posebljuje i omogućava politički identitet pojedinca s točno određenom nacijom, njezinom suverenosti, zakonima (ustavom) i političkim institucijama.“ (Sunajko, 2010: 175,176)

Apstraktnost političkog identiteta vidljiva je i iz primjera kojeg Rawls navodi: kada se građani iz jedne vjere preobrate u drugu ili kada ne zastupaju više službenu vjeru, ne prestaju, sa stajališta političke pravednosti, biti iste osobe koje su bili i prije. „Ne postoji gubitak onoga što bismo mogli nazvati njihovim javnim ili institucionalnim identitetom ili njihova identiteta kao onoga na što se odnosi osnovni zakon. Općenito, oni i dalje imaju osnovna prava i dužnosti, posjeduju istu imovinu i mogu iznositi iste zahtjeve kao i prije, osim ukoliko ti zahtjevi nisu povezani s njihovom prethodnom vjerskom pripadnošću“ (Rawls, 2000: 27). Dakle, politički identitet je specifična identitetska kategorija koja osigurava pravnu ili neku drugu vrstu sigurnosti unutar sistema što odgovara pretpostavci da je politički identitet pojedinca uronjen u kolektivnu matricu ili određen kolektivnim vrijednostima. U tom smislu Stupar (1996) ukazuje kako politički identitet izražava vezu neke individue s određenom grupom ljudi koja se odvija preko jezika, obrazovanja, socijalizacije, i jasno definiranog legalnog statusa koji određuje legalna prava i obaveze članova ove grupe. Prema Barbari Henry (2006), politički identitet omogućuje građanima da dijele zajedničke vrijednosti, načela i interpretacije u kojima nalaze dovoljno smisla i dovoljne razloge da ostanu skupa i zajedno s drugima oblikuju budući život političke zajednice, dok Burić i Cipek (2009) zaključuju da se u slučaju političkog identiteta radi o samostalnoj odluci individue ili kolektiva, koji pripadnost nekom političkom sistemu razvijaju temeljem pozitivnog stava prema političkim vrijednostima tog sistema. Veoma sim-

plificirano Rosamond (2002) pojašnjava kako se politički identitet odnosi na kolektivne subjektivne izraze ili veze pojedinaca s određenim kolektivima („Ja sam Francuz“, ili „Ja sam crnac“ ili „Ja sam žena“). Na kraju ovog poglavlja vratit ćemo se još jednom Barbari Henry kako bismo ponudili dvije definicije političkog identiteta:

- a) skup odnosa između građana i političkih institucija, kao primjer ponašanja i procedure participacije u glasanju, kanali za formiranje i selekcije mišljenja i preferenci, forme organizacije u strankama ili u grupama pritiska itd.;
- b) vrijednosti i simboli na kojima se konstruirala kolektivna naracija koju dijeli većina građana (zastave, spomenici, praznici, dijelovi usmene povijesti).

Navedene definicije nisu, međutim, kompletne bez refleksivnih procesa kroz koje građani asimiliraju i reelaboriraju institucionalne i simboličke objektivacije. Politički identitet tako kompletiran je podcjelina identiteta grupe. (Henry, 2006)

### 3. Aporije konceptualizacije političkog identiteta EU

Nakon što smo analizirali neka od ključnih obilježja političkog identiteta, u nastavku ćemo se fokusirati na probleme njegove konceptualizacije unutar EU. Debata o političkom identitetu i legitimitetu u EU prema nekim autorima (Lucarelli, Cerutti i Schmidt, 2011) počinje izazovom konceptualizacije identiteta i legitimiteta u praksi EU. Ključna pitanja debate o *evropskom identitetu* se odnose na to da li on uopšte postoji, kakav je i kako se konstituiše, uz otvaranje važnog pitanja njegovog odnosa prema demokratskom legitimitetu. Potpuno je jasno da politika identiteta ima ogroman značaj za EU još od samog osnivanja, prateći njen razvoj i potrebe, s obzirom na to da se Unija značajno pomjerila od početnih pitanja instrumentalnog rješavanja problema ka fundamentalnim pitanjima o svojoj prirodi i formiranju političkog sistema (Laffan, 1996). Inače, mnogi izazovi legitimnosti EU (kao npr. unutrašnja pitanja njene organizacije) doprinose primjetnom demokratskom deficitu o kojem se široko raspravlja u akademskoj literaturi i javnoj debati. Uvid u brojnu literaturu o identitetu, legitimitetu i njihovom međusobnom odnosu u EU pokazuje da se trenutno suočavamo više sa kakofonijom nego raspravom (Lucarelli, Cerutti i Schmidt, 2011). Prije dalje opservacije, potrebno je analizirati institucionalni stav EU o vlastitom identitetu koji bi trebao biti polazna tačka daljeg istraživanja. Evropska komisija u svom dokumentu (SSH.2010.5.2–1 European Identities: Inner and outer

perceptions of Europe and the EU) navodi da se *evropski identitet* razumijeva kao komplementaran nacionalnim i regionalnim identitetima, pružajući građanima dodatni set prava, perspektiva i samorazumijevanja. No u tekstu se ne navodi koji tip identiteta je razmatran. Da li se govori o *evropskom identitetu* ili identitetu EU, što bi trebala biti ozbiljna distinkcija?<sup>2</sup> Pored toga, nije jasno da li je riječ samo o političkom (koji bi trebao biti u fokusu), socijalnom ili kulturnom identitetu, ili se ova deklaracija odnosi na sve identitete obuhvatno. Prema autorima Burić i Cipek (2009) jasno je da se *evropski identitet* može pokušati izgraditi isključivo na političkoj razini, odnosno da je riječ o političkom identitetu koji, naglašavaju autori, nije isključivo institucionalno-normativni, a ni samo društveno-psihološki. U preskriptivnoj formi Knežević upozorava da „ako europski građani žele imati političku uniju, taj cilj neće ostvariti ako ne razviju i poseban politički identitet mimo političkog identiteta nacionalnih država koje se nalaze u temeljima Europske unije i koji se i danas kod mnogih autora smatra najvišim oblikom političkog identiteta“ (2007: 159) dok na drugom mjestu isti autor (Knežević, 2005) decidno pojašnjava da evropski identitet, kao politički identitet o kojem raspravljamo, razumijemo kao identitet političkog tijela zvanog Europska unija. Na temelju iznesenih opservacija uviđamo da identitet EU jedino i može biti politički identitet kao fundamentalna i nužna pretpostavka legitimizacije EU, prvenstveno kao političkog entiteta, a onda i ekonomskog saveza, no, ne treba zanemariti mogući problem što bi identitet EU, ukoliko je tako sveobuhvatan i ekstenzivan poput nacionalnog, snažno mu konkurirao i pokušao ga zamijeniti, čineći tako gore spomenutu *komplementarnost* iz dokumenta EK teškom ili nemogućom a formiranje identiteta EU konfliktnim i malo vjerovatnim.

„Na europskoj razini, koja je gotovo u cijelosti zastupljena procesom stvaranja Europske unije kao specifičnoga oblika političkoga zajedništva koji ne ostaje samo pri političkoj, ekonomskoj ili pravnoj integraciji, nego izražava tendenciju k snažnijoj homogenizaciji, pitanje identiteta u suvremenome diskursu presudno je pitanje. S jedne strane nacionalne države koje konstituiraju Europsku uniju boje se gubitka svojega vlastitog identiteta kojeg shvaćaju jamcem opstanka vlastitoga specifikuma, a s druge, Europska se unija kao nadnacionalno i naddržavno političko tijelo u nastajanju ne zadovoljava samo apstraktnom institucionalnom formom (ekonomskom, pravnom, političkom), nego

---

2 Kod mnogih autora su pojmovi evropskog identiteta i identiteta EU sinonimi, te se kroz kontekst može zaključiti da kada govore o evropskom identitetu u stvari govore o identitetu EU. Zbog moguće konfuzije u nastavku ćemo koristiti termin identitet EU a *evropski identitet* pisati kurzivom, osim ako referiranje na izvore ne dozvoljava takvu interpretaciju ili u slučaju kada se decidno govori o evropskom identitetu a ne identitetu EU.

traži svoj poseban identitet kojeg shvaća uvjetom svojega konstituiranja.“ (Sunajko, 2010: 168)

Zbog ovoga je veoma važno napraviti jasnu distinkciju između identiteta EU sa jedne i nacionalnog identiteta sa druge strane istraživanog problema jer se nacionalna država razvila ne samo kao sredstvo za stvaranje ili održavanje granica već kao sistem simbola i zajedničkog identiteta (Laffen, 1996). Manje konfliktan odnos može se zamisliti samo ukoliko se *evropski identitet* posmatra isključivo kao politički, koji se po strukturi razlikuje od nacionalnog, i nema za cilj da homogenizuje postojeće kulture i oblike života (Cerutti, 2011). Bilo kakav oblik ili stepen interferencija između *evropskog* i nacionalnog identiteta prema B. Laffen nije moguć iz najmanje tri razloga. Prvo, nacionalizam je proizveo jedan od najmoćnijih i najemotivnijih oblika kolektivnog identiteta u svijetu koji predstavlja poseban izazov pri potrazi za evropskim identitetom i može definirati njegove granice. Drugo, simbiotski odnos nacionalizma sa državnom moći daje mu centralnu ulogu u legitimizaciji političke moći unutar državnih granica, što zauzvrat čini legitimizaciju evropskih i internacionalizovanih struktura upravljanja veoma problematičnim. Treće, oživljavanje političkog nacionalizma korištenjem simbola i rituala tradicionalnog nacionalizma u državama članicama i široj Evropi može djelovati kao snažna suprotstavljena sila političkom i ustavnim razvoju u EU. Politički nacionalizam može dovesti do pritisaka ka „nacionalnom zatvaranju“ i povratak u „fragmentiranu Evropu“ (Laffen, 1996).

S tim u vezi, primjećujemo kako politički identitet EU mora tražiti svoj vlastiti razvojni put, neovisno o postojećim etabliranim i razvijanim nacionalnim identitetima, ostavljajući mogućnost da ga svaki građanin EU može konzumirati u skladu sa vlastitim potrebama i u arbitrarno određenom obimu bez bilo kakvog oktroiranja, jer identitet treba biti prihvaćen a ne nametnut. Razumijevajući dominantan i posve logičan osjećaj Evropljana (građana EU) da ipak pripadaju toj političkoj i ekonomskoj zajednici u pogledu nekih (ali ne i svih) političkih pitanja (s obzirom na to da su mnoga već riješena na nacionalnim nivoima), potpuno je očekivano da jedni sa drugima unutar te zajednice dijele određene vrijednosti, principe i ciljeve uključujući i dovoljan (ne potpun) stepen identifikacije sa evropskim institucijama. Kada se kaže „osjećaj“, to ne znači da je politički identitet isključivo emocionalna ili čak iracionalna stvar iako sadrži određene refleksije i emocije, misli i slike, vjerovanja i simbole na tom diskurzivnom *evropskom* nivou. Poput nacionalnog identiteta u matičnim državama, taj se osjećaj pojavljuje i komunicira među građanima i grupama uz pomoć simbola koji nisu ograničeni isključivo na zvaničnu zastavu, himnu itd. Cerutti (2011) upozorava da ti simboli sažimaju i izražavaju mnoštvo elemenata od kojih se sastoji identitet, ali ih ne mogu zamijeniti

ako identitet nije živ u svakodnevnom životu građana i institucija. Naravno, kao i u slučaju osjećaja, simboli imaju potencijal da sažimaju elemente nacionalnog identiteta, ali ne treba odbaciti i mogućnost da funkcioniraju i na jednom nadnacionalnom nivou kakav je EU. Zbog toga se opravdano nameće pitanje – kako konkretizirati taj politički identitet EU? Sunajko (2010) naglašava da je EU, kao jedna od novih formi političkoga jedinstva, još uvijek daleko od stepena i intenziteta političke homogenosti kakva karakterizira subjekte koji je konstituiraju – nacionalne države. „Ukoliko EU svoje političko jedinstvo odluči ostvariti na temelju političkog identiteta morala bi zadovoljiti, odnosno nadomjestiti, tri temeljne razine političkog identiteta na koje smo upozorili (identitet političkoga tijela, nacionalni identitet i vrijednosni politički identitet)“ (Sunajko, 2010: 188). Cerutti upozorava na čestu grešku koja se događa kada se o političkom identitetu raspravlja kao o subjektu. Politički identitet se bolje posmatra kao proces (kolektivne samoidentifikacije), a ne kao nepromjenjiva definicija. I procesi su konkretni utoliko što omogućavaju i utiču na zajedničke političke odluke, a ne zato što se njihovi rezultati pojavljuju u obliku nametnutih zastava ili grbova. Stoga procesi, ukoliko se efektivno razvijaju, dolaze do svojih *organskih* simbola, koje na kraju institucije mogu priznati i prihvatiti, umjesto da ih stvaraju i šire (Cerutti, 2011). Ovaj proces o kojem raspravlja Cerutti se teoretski oslanja na konstruktivističku teoriju u kojoj su pojmovi poput izgradnje, razvoja ili postupnosti dominantne odrednice političkog identiteta EU i pretpostavljaju strategije „od dna prema vrhu“, pri kojem ne smijemo zaboraviti ni procese identitetskih odnosa jednih prema drugima. Laffan ukazuje kako je izgradnja političke zajednice u Uniji neizbježno vrlo sporna i podložna znatnim nejasnoćama u pogledu ciljeva i sredstava. Uzročno-posljedična veza između strategija „od vrha prema dolje“, koje vodi zvanična politika Unije i promjena u stavovima, daleko je od jasne. Postoje nedoumice oko izvodljivosti stvaranja evropskog identiteta, nesigurnost u vezi sa istorijskim elementima koji se mogu koristiti za *izmišljanje* takvog identiteta i sumnje u kompatibilnost nacionalnih identiteta sa evropskim identitetom (Laffan, 1996).

#### 4. Odnos antipoda i korelata – interferencija evropskog i nacionalnog identiteta

Da bismo bolje razumjeli kompleksnost *stvaranja, izmišljanja, kreiranja, razvoja* ili *nametanja* političkog identiteta EU, nužno je istražiti ključna obilježja odnosa između postojećih nacionalnih identiteta i nadnacionalnog *evropskog identiteta*. Da li se oni uopšte prepoznaju, komuniciraju,



interferiraju, konvergiraju ili divergiraju? Odnosno, da li individualni i kolektivni nosioci identiteta (građani i zajednice) imaju izgrađenu svijest i, na osnovu nje, artikulisani interes s time u vezi? Lahusen (2021) odnos evropske i nacionalne sfere vidi kao odnos antipoda i korelata. Čak i površni uvidi u teorijske analize kao i empirijski ogledi zvaničnih strategija nacionalnih politika ukazuju na simptomatičan diverzitet ideja, stavova, normi i operativnog *praxisa* – od slučaja do slučaja i od države do države. Ova diverzificiranost je očekivana s obzirom na to da su nacionalne politike (uključujući i identitetske) prevalentno utemeljene na vlastitim endogenim iskustvima, potrebama i paradigmatama. Poznato je da se politički stavovi unutar Evrope znatno razlikuju u zavisnosti od toga iz koje perspektive građani gledaju na EU. S tim u vezi, poznato je da evropska populacija doživljava i procjenjuje EU kroz svoje nacionalne objektivne, a to znači da su proevropska ili euroskeptična mišljenja autentičan odraz nacionalnih politika (Lahusen, 2021). U tom smislu, korisni su nam uvidi u teorijske analize s kraja XX vijeka kada je ideja „Evropske zajednice“ kao političke organizacije bila bazirana na optimističnim procesima inkluzivnosti. Tada su neki od referentnih teoretičara apostrofirali postepeni, ali ipak istorijski pad intenziteta nacionalizma u zapadnoj Evropi. Inglehart tvrdi kako je osjećaj o nacionalnoj državi, koja je inkarnirala vrhunsku vrijednost i postala jedino utočište i jedina odbrana jedinstvenog načina života, u velikoj mjeri nestao u savremenoj zapadnoj Evropi (Inglehart, 1990). Nasuprot njemu, Habermas uviđa kako tradicionalna veza između nacionalne države i vršenja legitimne vlasti u zapadnoj Evropi doprinosi slabosti politike u srcu Unije jer je predstavnička politika još uvijek uglavnom nacionalna, što predstavlja prepreku nastanku istinski evropskog političkog carstva. Javni prostor ostaje fragmentiran na nacionalne jedinice (Habermas, 1991). Bez ikakve sumnje, u javnoj raspravi, pa i u akademskom istraživanju evropskih integracija, „državama članicama“, to jest nacionalnim politikama se eksplicitno ili implicitno pridaje veliki značaj (Laffan, 1996). Pri ovome ne treba gubiti iz vida da je taj politički značaj refleksivno uslovljen sistematskim zadiranjem u nacionalnu politiku i legislativne procedure. Širina i dubina evropskih integracija zadiru sve dublje u kreiranje nacionalnih politika nego ikada prije. Unija je uključena u dugotrajan proces izgradnje ustava od sredine osamdesetih godina XX vijeka, koji je stavio značajan pritisak na političke i parlamentarne sisteme država članica (Laffan, 1996). Čini se da u toj borbi za prevlast između nacionalne politike i evropskih integracija još uvijek nema pobjednika i da svaka strana snažno potencira svoje argumente. Na primjer, njemački Savezni ustavni sud tvrdi da Evropski parlament nikako ne može zamijeniti parlamente država članica jer ne predstavlja suvereni evropski narod,

koji ne postoji, već predstavlja „narode Evrope organizirane u svojim državama“ (Cerutti, 2011). Smith, koji je opširno pisao o fenomenu nacije, tvrdi da nacionalni identiteti i dalje posjeduju jasne prednosti u odnosu na ideju ujedinjenog evropskog identiteta. Oni su živopisni, pristupačni, dobro uspostavljeni, dugo popularizirani i još uvijek se u njih vjeruje u širem smislu. U svakom od ovih aspekata, EU je manjkava i kao ideja i kao proces. Iznad svega, nedostaje joj predmoderna prošlost – praistorija koja može pružiti emocionalnu podršku i istorijsku dubinu (Smith, 1992).

U formiranju stavova javnog mnijenja o EU čini se da je nacionalni nivo prvi referentni okvir, a političke institucije se prvenstveno zamišljaju kao institucije drugog reda (Lahusen, 2021). No, stavovi o EU, kako smo već apostrofirali, nisu monolitni te je, zbog što preciznijih uvida, potrebno analizu usmjeriti na partikularne nacionalne percepcije i strategije. Od tri velike države koje su snažno podržale ideju EU, moglo bi se zaključiti da su Njemačka i Italija nastojale svoj nacionalni identitet ugraditi u nadnacionalni evropski okvir, dok je Francuska nastojala održati snažan nacionalni identitet iako je ispoljavala nadnacionalne evropske aspiracije. Za periferne države (države drugog reda) poput Irske, Španije, Portugala ili Grčke, ekonomska i društvena modernizacija je bila od presudnog značaja te je EU percipirana kao projekat njihove budućnosti. Iako je naglasak bio na ekonomskim aspektima razvoja, evropski projekat je tim državama također pružio i važno simboličko osiguranje *pripadanja* potvrđujući njihovo mjesto u evropskom poretku (Laffan, 1996). Dakle, uz otvaranje ekonomskih perspektiva unutar EU, kao epifenomen se pojavljuje i otvaranje važnog ali ne i frustrirajućeg pitanja evropskog identiteta koje državama *drugog reda* nije predstavljalo smetnju. Primjetno je da su mnoge države članice EU prihvatile evropski projekat kao sredstvo za jačanje njihovih postojećih nacionalnih identiteta i kao arenu u čijim okvirima se projektuju njihovi nacionalni identiteti. Stoga je za mnoge države *drugog reda* postojao visok stepen kompatibilnosti između nacionalnih strategija i evropskih integracija. Ovdje ćemo se kratko zadržati na jednom specifičnom fenomenu koji je razumljiv tek iz perspektive država *trećeg reda*, ali svakako doprinosi proširenju teorijskih supstrata na kojima se fundiraju evropska identitetska istraživanja. Naime, kolaps političkih sistema u državama bivšeg socijalističkog lagersa je omogućio razvoj novih dimenzija identitetskih politika. Predstave o naciji i *nacionalnom* se u istočnoj Evropi značajno razlikuju od onog u zapadnoj Evropi. Bivše komunističke države nisu zrele nacionalne države, s obzirom na to da su nastajale unutar turbulentnih procesa raspada Habsburškog i Osmanskog carstva. Iako zasnovane na principu nacionalnog samoopredjeljenja, države nastale iz Versajskog ugovora nisu predstavljale adekvatno iscrtane etničke

domovine zbog složenih migracionih procesa (preseljavanja i naseljavanja) u bivšim carstvima. Kao posljedica toga, značajne manjine našle su se zarobljene unutar *pogrešnih* država, što je ometalo nacionalnu integraciju i uspostavu stabilnih odnosa između susjednih država (Laffan, 1996). U državama istočne Evrope je razvijana koherentnost između vjere, etničke pripadnosti, jezika i nacionalnosti, te su narodi bili primorani da izgrađuju svoju nacionalnost na etničkoj osnovi, a ne unutar stabilnih država (Dogan, 1993). Inače, ove države nisu imale problema u kreiranju eurointegracijskih strategija jer kako Laffan (1996) zaključuje, sama povodljivost nacionalizma omogućava nacionalnim elitama da prihvate projekte poput evropskih integracija i da ih prodaju domaćoj publici kao dio nacionalnog projekta. No, bez obzira na sve izneseno, treba imati u vidu da takozvana *kognitivna* evropeizacija nije na štetu nacionalnog identiteta, jer su ljudi mnogo više zainteresovani za nacionalnu politiku, jače se identifikuju sa nacionalnom državom i mnogo redovnije učestvuju na nacionalnim izborima. EU je na drugom mjestu u mnogim političkim aspektima jer građani procjenjuju EU i članstvo svoje zemlje iz perspektive svoje neposredne stvarnosti i nacionalne pripadnosti, koristeći nacionalne politike kao zamjenu, mjerilo ili parametar za procjenu EU (Lahusen, 2021).

## 5. Reperkusije evropske integracije

Iz sociološkog diskursa, integracija je primarno pozitivna praksa koja omogućava društvenu dinamiku i jačanje društvene strukture, istovremeno otvarajući niz kulturoloških, antropoloških i politoloških pitanja. Ova posljednja mogu kontekstualno biti kritički tretirana *ad absurdum* i konjuktorno poslužiti u negativnom argumentiranju integrativnih procesa.

Prije svega, integracija bi mogla aktuelizirati neka od globalnih pitanja rasnog identiteta, a tek onda problematizirati percepcije nacionalnog identiteta, tradicionalnih etničkih obilježja i političke zajednice kao takve. Integracija dovodi u pitanje već etablirane koncepte *sebe/nas* i *drugog/njih* na vrlo dinamičan način jer, prema McDonogh (1993), zahvaljujući imigraciji i integraciji, mnogi *drugi* sada žive u Evropi, decenijama nastanjeni u metropolitanskim kolonijalnim centrima gdje su podigli porodice i uspostavili institucije. Oni sebe vide i kao Evropljane: „Afro-Evropljane“, „Arape-Evropljane“ i „Azijatske Evropljane“ tvoreći tako jedan potpuno novi hibridni oblik *evropskog identiteta*. Ovakvi i slični integracijski procesi su djelimično odgovorni za oživljavanje domicilne političke desnice jer dijelovi zapadnoevropskog društva afektivno reaguju na rastući kosmopolitizam evropskog društva i smanjenje socio-političkih barijera.

Istraživanja s kraja XX vijeka ukazuju da u mnogim evropskim državama postoji jedan sloj poluobrazovane i ogorčene *podklase* koja prkosno uzima za svoje simbole nacionalne zastave, iste one koje su političke elite napustile (Robbins, 1989).

Evropske integracije su samo jedan od niza faktora koji doprinose transformaciji političkih paradigmi u Evropi. Proces integracije stvara konstantan pritisak na pokušaje reafirmacije nacionalnih identiteta, dok istovremeno nudi okvir za afirmaciju novih ili revitalizaciju *potopljenih* identiteta i potiče višedimenzionalnu potragu za sveobuhvatnim evropskim identitetom (Laffan, 1996). Zbog različitih nacionalnih interesa i rastuće zabrinutosti javnosti o prijetnjama nacionalnim kulturama i identitetima putem integrativnih politika, ideja EU i njenog sveobuhvatnog evropskog identiteta se tendenciozno politizira, kritikuje i proskribira.

## 6. Regioni: alternativna perspektiva evropskog jedinstva

Još jedno veoma važno pitanje koje zahtijeva i zaslužuje ekstenzivniju analizu je uloga regiona u evropskoj političkoj i identitetskoj stratifikaciji. Prema nekim autorima (Harvie, 1994; Keating, 1991), pojava novog regionalizma je nezaobilazan fenomen u pokušaju da se kvalitetno procijene pitanja identiteta i političkog poretka u zapadnoj Evropi. Regionalna politika je dobila novi značaj u Evropi sa procesima decentralizacije, federalizacije i regionalizacije u mnogim državama. Regionalni identiteti, dugo potopljani u postojeće nacionalne države, ponovo su otkriveni i potvrđuju se. Evropske integracije djelovale su kao katalizator za preispitivanje odnosa između različitih nivoa vlasti u zapadnoevropskim državama i dovele su mnoge regije, ostrva, gradove i obalna područja da preispitaju gdje se nalaze u evropskom političkom i ekonomskom poretku u nastajanju (Laffan, 1996). Iz naprijed navedenog, treba zaključiti kako je svako analitičko interpretiranje evropske stvarnosti manjkavo ukoliko se ne uvaži i pravilno ne razumijeva sve veći značaj regionalne dimenzije integracije EU. Već je potpuno jasno da pitanje integracije Evrope u političkom i ekonomskom smislu može imati snažnu alternativu u regionima koji se nameću kao rješenje za hroničnu opstruktivnost nacionalnih politika. Neki regionalni akteri već decenijama ističu viziju *Evrope regiona* u kojoj će se evropske nacionalne države vremenom raspasti. U svom najekstremnijem slučaju, zagovornici regionalizma bi željeli vidjeti preokret nacionalne integracije – dezintegraciju istorijskih država Evrope i njihovu zamjenu starijim etničkim regijama i gradovima. Prema njihovim vizijama, *Evropa regiona* bi bila demokratičnija, efikasnija i ekonomski dinamičnija (Laffan,

1996). Ono što je upečatljivo u vezi sa regionalnim pokretima jeste njihovo insistiranje na visokom stepenu evropske integracije kao osnove za pružanje svojevrsnog *evropskog kišobrana* u kojem će se afirmisati regionalni identiteti koji su trenutno potcjenjeni ili zarobljeni unutar postojećih nacionalnih država. Projekat integracije je remećenjem postojećeg političkog prostora stvorio nove političke dispozicije u kojima Evropa stvara mogućnost odvajanja od jedinstvenog i često konfliktnog odnosa sa određenom državom (Jaffe, 1993). Upravo u tome treba tražiti uzroke jačanja mnogih regionalnih političkih pokreta (među njima i neke nacionalističke i separatističke organizacije) koji izlazak iz nacionalnih okvira vide upravo u regionalnoj strukturi evropskog teritorija na bazi partnerstva u *narodnoj Evropi*. Ovakva perspektiva integrisane Evrope je velikim dijelom fundirana na potrazi za *narodnom Evropom* koja proizilazi iz uvjerenja da je za konstituciju političke zajednice potrebno stvaranje i određenih diskurzivnih paradigmi poput *osjećaja zajedništva*, ali i političkih institucija uz napomenu da i održavanje ekonomske integracije u određenoj mjeri počiva na političkoj integraciji koja nije nužno nacionalna.

Iako Evropa regija, kao politička ideja, danas nema operativni značaj, njen mobilizirajući potencijal u mnogim aspektima ne treba marginalizirati jer, kako Neumann (1994) upozorava, postojanju regija prethodi postojanje konstitutivne ideje regiona i aktivnih političkih aktera koji, unutar nekog političkog projekta, učitavaju određeni teritorijalni i hronološki identitet tim regijama i šire konstruirani regionalni identitet na druge. Ukoliko prihvatimo tezu o kojoj smo pisali na početku da svaki identitet u određenom trenutku može biti i politički, onda bi i regionalni identitet sasvim izvjesno mogao biti veoma snažan politički identitet kojim se legitimira prije svega pravo na neku vrstu autonomije, izgradnja vlastitih političkih institucija i *politizacija* regionalne paradigme kako bi evropski regioni pored ekonomske, kulturne ili geografske integracije dobili i veoma upotrebljivu političku legitimaciju. Na tragu Neumannovog upozorenja da ne treba marginalizirati mobilizirajući potencijal regionalnih identiteta koji uz aktivnu političku agendu mogu vrlo brzo profilirati veoma jasan politički identitet, potrebno je naglasiti kako bi ta transformacija regionalnog identiteta u politički destabilizirala nacionalne identitetske paradigme koje su, opet, nesumnjivo najveća smetnja konceptualizaciji političkog identiteta EU. Dakle, evropski regioni i EU imaju zajedničkog „neprijatelja“ – nacionalnu državu i njen politički identitet. Upravo zbog toga ideju EU kao unije regiona ne treba zanemarivati sve dok postoji i najmanja mogućnost da politički identitet regiona i politički identitet EU pronađu sinergiju izvan već etabliranih nacionalnih okvira.

## 7. Nedovršeni odnos političkog identiteta EU i legitimiteta

Prije nego što izvedemo opšte zaključke do kojih smo došli tokom ovog istraživanja, vratit ćemo se na početak rada gdje smo tek djelimično opservirali tezu o koherentnom odnosu identiteta i političkog legitimiteta. Da podsjetimo, konstatovali smo da se paralelno sa konstruiranjem i razvojem identiteta razvijala i svijest o njegovoj važnosti i operacionalizaciji kao sredstva za političku legitimaciju. Ovakav pristup je već provjeren i funkcionalan u nacionalnim okvirima gdje nacionalni identitet ima jasan i funkcionalan politički legitimitet. No, da li takav pristup može biti transponiran i u okvire EU? S obzirom na to da je legitimitet u normativnom smislu svojstvo koje se crpi iz zakonitosti političke vlasti a da je ta zakonitost utemeljena na poštovanju formalnih pravila i procedura kao i povjerenjem u njihovu teleološku valjanost, te da je politički identitet suštinski uslov legitimiteta (Cerutti, 2011), vrlo je vjerovatno kako EU kao *država drugog reda* ne omogućava ni uslove, ni formalni politički ambijent za održivost takve legitimacije vlasti. Zbog toga se pitanje legitimiteta u EU ne može rješavati po već poznatom nacionalnom proceduralnom modelu jer, uprkos pravnim procedurama koje pragmatično sprovode EU i njeni organi, posljednjih godina je primjetan i sve vidljiviji nedostatak legitimiteta u nekim suštinskim pitanjima (Cerutti, 2011). Za EU, legitimnost ne može biti ono što nazivamo *supstancijalni legitimitet*, što uključuje legitimnost u veberovskom smislu, koji je djelotvoran i podržan osjećajem identiteta i iskazan kroz simbole i zajedničke narative (Cerutti, 2011).

Pitanje političkog legitimiteta jeste kompleksno i čini se još uvijek zarobljeno u nacionalnim okvirima. Svaka politička legitimizacija izvan nacionalne domene čini se deficijentnom i neautentičnom jer iza nje ne stoji moć i autoritet nacionalne države. Rodin (1998) ukazuje na moguću promjenu takvog diskursa jer su evropski narodi suočeni s procesom transformacije novovjekovnog pojma demokratije kao oblika legitimacije suvereniteta nacionalne države. Evropa se putem EU ubrzano pretvara u mnogonacionalnu političku cjelinu *sui generis* čiji suverenitet, kako se čini, ne mogu legitimirati ni etničke ni političke većine. Angažirani Evropljani danas traže od svojih građana da se postupno odreknu dijelova svog državnog suvereniteta kao preduslov saradnje s drugim suverenim državama u EU, što može podsjećati na *doktrinu ograničenog suvereniteta* koju je inaugurirao Leonid Brežnjev. Šta bi u praksi značilo ograničavanje suvereniteta postojećih nacionalnih država u EU? „To znači ograničavanje demokratske narodne volje kao tradicionalnog državnog suverena. Dio

suvereniteta trebao bi prijeći na novi politički entitet i njegove institucije, naime, na EU“ (Rodin, 1998: 55). Važnost pitanja evropskog identiteta i legitimiteta naglašava i njemački politolog Thomas Meyer, koji tvrdi da je opstanak svake političke zajednice, a time i EU ugrožen ako se kod njenih građana ne razvije osjećaj uzajamne pripadnosti. Politička zajednica dobiva legitimitet tek onda kada njeni građani i politički pripadaju skupa, dakle kada žele biti članovi iste političke zajednice i u tom smislu stvaraju obvezujući politički identitet (Meyer, 2004). Ovdje svakako još jednom želimo dodatno naglasiti i potvrditi tezu o političkom identitetu kao sredstvu za legitimizaciju. EU kao politička kategorija mora osigurati vlastitu političku legitimizaciju isključivo putem izgrađenog i stabilnog političkog identiteta. „Temeljna funkcija svakog političkog identiteta jest ona legitimacijska. Zato politički identitet Europske Unije shvaćamo kao nezaobilazan element izgradnje Europe samo ako na nju gledamo kao na istinski politički proces ili ono što ona danas za sebe tvrdi da jest: politička zajednica *sui generis*“ (Knežević, 2005: 14, 15).

## 8. Zaključak

EU je tokom svog nastanka i razvoja prolazila kroz različite evolutivne faze i u skladu sa njima otvarala mnoga strukturalna, administrativna, ekonomska, politička, sigurnosna pa i identitetska pitanja koja su sa više ili manje uspjeha rješavana, dok debate o određenim aspektima još uvijek traju uz generiranje polifoničnosti multinacionalne dijalektike. U trenutku kada je EU iz ekonomske prerasla u i političku zajednicu, bilo je (pored ostalog) potrebno otvoriti i čitav kontingent identitetskih pitanja koja su se pojavila pri definiranju njenih ontoloških pretpostavki. Među ključnim aporijama EU ontologije je i činjenica da se političke zajednice ne zasnivaju samo na racionalnom odlučivanju već i na sentimentu, solidarnosti i određenom stepenu političke kohezije koja mora imati svoju hipostazu i oko nje centripetalne agense. Konkretan problem je u tome što je model nacionalne države zasnovan na postojanju demosa ili jednog političkog naroda – nacije. Iako *Evropa* ne može stvoriti demos u tradicionalnom smislu, neki akteri u projektu njene integracije su uporno naglašavali aspekte izgradnje države ili političke zajednice u njihovom zajedničkom evropskom prostoru (Laffan, 1996). Ukoliko EU ima neke od prerogativa države, te ukoliko se o njoj može promišljati i kroz kategoriju *evropskog građanina* kao temelja političke legitimacije i suvereniteta te sveobuhvatnog osjećaja pripadnosti EU i svijesti o *evropskom identitetu*, onda vrlo izvjesno možemo govoriti i o nekoj vrsti *nadnacionalne*



države i *nadnacionalnog* identiteta. Pozivajući se na Ceruttija, Knežević (2005) umjesto nadnacionalnog identiteta predlaže upotrebu „primjerenijeg“ pojma kada je EU u pitanju – metanacionalni identitet, jer EU, kao do sada nepoznata mješavina regionalnih, nacionalnih i komunitarnih institucija, vjerovatno neće razviti puni nadnacionalni karakter klasične federacije ili konfederacije, a možda bi se trebala i suzdržavati od toga. No, bez obzira na to, takva „država“ ima potencijal za konfiguracijom svojih vanjskih granica i istovremenog brisanja unutrašnjih granica, stvaranja jedinstvenog tržišta, parlamentarnog donošenja zakona kojima se regulišu neka od najvažnijih integrativnih pitanja poput monetarne, sigurnosne, razvojne i diplomatske politike koju sprovodi stalno izvršno tijelo. Da li ovaj integrativni potencijal metanacionalne države podrazumijeva i interferenciju ili supstituciju brojnih i različitih identiteta koji su situirani u nacionalnim historijsko-političkim paradigmama sa političkim identitetom EU? Kako zanemariti činjenicu na koju ukazuje Lahunen (2021) da je nacionalna država i dalje primarna referentna tačka za političko razmatranje, donošenje odluka i demokratsko učešće? Iako je Smith nesumnjivo u pravu kada tvrdi da bi navodni *evropski identitet* bio mnogo slabiji od postojećih nacionalnih identiteta, ipak bi u skladu sa recentnim istraživanjima nacionalni identiteti mogli biti fleksibilniji nego što to Smith sugerira (Howe, 1995). Ta fleksibilnost je očito bila ključni katalizator u stvaranju uslova i društvenog ambijenta za jačanje ideje o empirijski dokazivom *građanstvu* koje svoj identitet povezuje sa EU. Neki od autora (Meehan, 1993) taj proces opisuju kao dinamizam svojstven razvoju građanstva u EU tvrdeći da se pojavljuje nova vrsta građanstva koja nije ni nacionalna ni kosmopolitiska, ali koja je fluidna u omogućavanju izražavanja različitih identiteta koje svi posjedujemo, kao i naših prava i dužnosti koje ostvarujemo kroz složenu konfiguraciju zajedničkih institucija. Na osnovu iznesenog moguće je zaključiti da je zajednički *evropski identitet* moguć samo ukoliko se temelji na sinergiji višestrukih identiteta, razumijevajući predstave o kontinuiranom postojanju evropskih naroda, a ne jednog – evropskog naroda. *Evropski identitet* može biti jedan od mnogih identiteta i vjerovatno neće nadmašiti nacionalne identitete, ali se može razviti kao slabiji oblik identiteta u hijerarhiji ili krugu identiteta sa značajnim inkliniranjem ka političkom identitetu EU. Za neke Evropljane, *Evropa* je već dio, iako slab dio, njihove strukture identiteta (Laffan, 1996). No, treba istaći kako *evropski identitet* kreira vlastite idiome koji u svojoj kontingenciji mogu biti komparativna prednost u odnosu na zatvorenije nacionalne identitete. Biti *Evropljaninom* značiti biti dio bogate raznolikosti koja jedino može postojati kroz *sveevropski* identitet, a čije su komponente međusobno prihvaćene i priznate kao jednake. Prema

tome, neko bi bio *Evropljanin* jer je Nijemac, Italijan, Danac, ali i Sicilijanac, Bavarac, francuski Korzikanac ili ruski Jevrej (Foucher, 1993). Jednako je važno shvatiti da ako se s obzirom na određena općenita pitanja osjećamo kao Evropljani, da se možemo osjećati i da se zapravo još uvijek osjećamo kao na primjer Talijani i Sicilijanci, Nijemci i Bavarci itd. kada je riječ o pitanjima koja ostaju u okviru nacionalnih i regionalnih vlada (Knežević, 2005). Drugim riječima, Evropljani doživljavaju svoje evropejstvo na različite načine, što može biti relaksirajući faktor pri razvoju inkluzivnog *evropskog identiteta* i političkog identiteta EU. Ovo ne znači da EU treba krenuti u supstituciju nacionalnih identiteta, čak i kad bi to mogla, već da proširenje političkog prostora izvan nacionalne države pruža utočište za višestruke identitete, bilo da su lokalni, regionalni ili nacionalni. Na kraju, zaključujemo kako se nacionalni i *evropski identitet* ne mogu smatrati antagonistički razdvojenim entitetima nego se trebaju percipirati kao elementi zajedničkog, ekstenzivnog i inkluzivnog političkog polja sa evropskim konturama i nacionalnom segmentacijom, dok se politički identitet EU ne može razumjeti ni kao identitet porijekla, ni kao identitet zajedničke sudbine, ni kao kulturno-historijski identitet, nego nam je potrebno njegovo shvaćanje kao „metanacionalnog identiteta Europe, te jedine, izvorne metanacionalne političke zajednice“ (Knežević 2005: 19).

## Literatura

- Black, J. i MacRaild, D. (2007). *Izučavanje istorije*. Beograd: Clio.
- Bradley, H. (1997). *Fractured Identities: Changing Patterns of Inequality*. Cambridge: Polity Press.
- Burić, S., Cipek, T. (2009). Politički identitet Evropske unije. Povratak političkog? *Međunarodne studije*, 9(2): 5–18.
- Cerutti, F. (2011). *How not to (mis)understand political identity in the European Union – Debating Political Identity and Legitimacy in the European Union*. New York: Routledge.
- Dogan, M. (1993). Comparing the Decline of Nationalisms in Western Europe: The Generational Dynamic. *International Social Science Journal* Vol. 136: 177–98.
- Foucher, M. (1993). *The Next Europe*. Bilbao: Fundacion BBV.
- Gellner, E. (1998). *Nacije i nacionalizam*. Zagreb: Politička kultura.
- Habermas, J. (1991). *Citizenship and National Identity: Some Reflections on the Future of Europe*. Paper presented at University of Louvain, Belgium.
- Harvie, Ch. (1994). *The Rise of Regional Europe*. London: Routledge.
- Henry, B. (2006). Između političkog identiteta i individualnosti. U: Cerutti, F. (ur.). *Identitet i politika*. Zagreb: Politička kultura: 206–216.
- Howe, P. (1995). A Community of Europeans: The Requisite Underpinnings. *Journal of Common Market Studies*, 33(1): 27–46.

- Inglehart, R. (1990). *Cultural Shift in Advanced Industrial Society*. New Jersey: Princeton University Press.
- Jaffe, A. (1993). Corsican Identity and a Europe of Peoples and Regions. U: Wilson, T. and Smith, E. (eds.). *Cultural Change and the New Europe: Perspectives on the European Community*. Boulder – Colorado: Westview.
- Keating, M. (1991). Regionalism, Peripheral Nationalism and the State in Western Europe: A Political Model. *Canadian Review of Studies in Nationalism*, 18(1–2): 117–129.
- Knežević, R. (2005). Politički identitet Europe: O čemu je riječ? *Međunarodne studije* god. V, br. 4: 5–21.
- Knežević, R. (2007). *Načelo slobode i politički poredak. Politologijski ogledi o liberalizmu, totalitarizmu i demokraciji*. Zagreb: Politička kultura.
- Laffan, B. (1996). The Politics of Identity and Political Order in Europe. *Journal of Common Market Studies*, 34(1): 81–102.
- Lahusen, Ch. (2021). *The Political Attitudes of Divided European Citizens*. New York: Routledge.
- Lucarelli, S., Cerutti, F. and Schmidt, V. A. (2011). *Debating Political Identity and Legitimacy in the European Union*. New York: Routledge.
- McDonogh, G. (1993). The Face Behind the Door: European Integration, Immigration, and Identity. U: Wilson, T. M. and Smith, E. M. (eds.). *Cultural Change and the New Europe: Perspectives on the European Community*. Boulder – Colorado: Westview.
- Meehan, E. (1993). Citizenship and the European Community. *Political Quarterly*, 64(2): 172–86.
- Meyer, T. (2004). *Identitat Europas*. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Neumann, I. B. (1994). A Region-building Approach to Northern Europe. *Review of International Studies*, 20: 53–74.
- Petković, N. (2020). *O čemu govorimo kada govorimo o identitetu?*. Zagreb: Disput.
- Rawls, J. (2000). *Politički liberalizam*. Zagreb: Kruzak.
- Robbins, K. (1989). *National Identity and History: Past, Present and Future*. London: Royal Institute of International Affairs.
- Rodin, D. (1998). Kulturno-povjesni i politički identitet. *Politička misao*, XXXV(2): 50–56.
- Rosamond, B. (2002). Politička kultura. U: Axford B. A. (ur.). *Uvod u politologiju*. Zagreb: Politička kultura.
- Smith, A. D. (2003). *Nacionalizam i modernizam*. Zagreb: Fakultet političkih znanosti.
- Smith, A. D. (1992). National Identity and the Idea of European Unity. *International Affairs*, 68(1): 55–76.
- Stupar, M. (1996). Pojmovna određenje političkog identiteta. *Filozofija i društvo* br. 9–10: 63–74.

- Sunajko, G. (2010). Politički identitet i hrvatska socijalna svijest: odrednice političkog identiteta. U: Budak, N. i Katunarić, V. (ur.). *Hrvatski nacionalni identitet u globalizirajućem svijetu*. Zagreb: Centar za demokraciju i pravo Miko Tripalo i Pravni fakultet Sveučilišta u Zagrebu.
- Šahinović, M. (2022). Identitet između islama i tradicije: Bošnjačka dijalektika prilagođavanja. *Društvene i humanističke studije*, 4(21): 397–414.
- Van Dijk, T. A. (2010). Political identities in parliamentary debates. U: Ilie, C. (ed.) *European Parliaments under Scrutiny*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.

## The political identity of the European Union: Legitimizing the supranational identity of the European multiverse

**Abstract:** The paper analyzes some of the key issues that sociologists, political scientists and lawyers have been dealing with for decades in order to determine and standardize the identity discourse of the European Union as authentically as possible. The rich history, ethnic, religious and national diversification on the soil of Europe have made such attempts complex and still without final and complete answers. Using an analytical approach, the paper offers very extensive theoretical insights into various attempts to determine political identity and then the possibilities of its conceptualization at the level of the European Union. A significant space is devoted to the relationship between European and national identity as one of the most important and complex relationships which, due to its specificity, which is not only political, strongly influences the complete identity content of the European Union. The work also deals with the current issue of European integration, which inevitably faces the entire spectrum of racial, national, traditionally ethnic, and contemporary hybrid identities within the open European political community. As a logical sequence of integrative analyses, there is also a chapter on European regions, which, although they are not currently in the focus of the public, political actors and the administration of the European Union, due to their very lively political aspirations, can very quickly become an alternative to the current European model, which does not find adequate solutions for the dominance of national identities. In the final analysis, the political identity of the European Union is critically observed through the context of its political legitimization as a necessary process which, if brought to an end, ensures the potential necessary for the final definition of (political) European identity and an authentic political community *sui generis*.

**Key words:** political identity, European Union, National identity, European integration, legitimization

Sanja Stojiljković<sup>1</sup>

Univerzitet u Beogradu – Filozofski fakultet

Danijela S. Petrović<sup>2</sup>

Univerzitet u Beogradu – Filozofski fakultet

Nataša Simić<sup>3</sup>

Univerzitet u Beogradu – Filozofski fakultet

## Etnički i religijski identitet učenika pripadnika većinske grupe i manjinskih grupa u Srbiji<sup>4</sup>

**Apstrakt:** U savremenom multikulturalnom društvu, pitanje društvenih identiteta, naročito u slučaju pripadnika manjinskih grupa, postaje značajan fokus istraživanja u društvenim naukama. Ovo istraživanje je imalo za cilj ispitivanje odnosa između etničkog i religijskog identiteta adolescenata pripadnika većinske i tri manjinske grupe (Bošnjaci, Mađari, Romi), kao i uticaja etničke strukture škole na razvoj etničkog identiteta učenika u Srbiji. U istraživanju je učestvovalo 470 srednjoškolaca iz 16 škola u Srbiji. Za prikupljanje podataka korišćeni su upitnici koji ispituju centralnost etničkog i religijskog identiteta i stepen razvijenosti etničkog identiteta. Rezultati istraživanja sugerišu prepletenost etničkog i religijskog identiteta i veći značaj etničkog i religijskog identiteta za učenike pripadnike manjinskih grupa. Naročito je važan nalaz o uticaju etničke strukture škole na razvoj etničkog identiteta učenika iz većinske grupe i iz manjinskih grupa. Za učenike iz manjinskih grupa etnički mešovite škole su najpodsticajnije, dok je za učenike iz većinske grupe to slučaj kada pohađaju etnički mešovitu školu u kojoj su učenici iz manjinske grupe brojniji. Dati nalazi sugerišu važnost negovanja

---

1 sanja.stojiljkovic@f.bg.ac.rs

2 dspetrov@f.bg.ac.rs

3 nsimic@f.bg.ac.rs

4 Istraživanje je podržano od strane Fonda za nauku, programom IDENTITETI, u okviru projekta broj 1518 „Narrativization of Ethnic Identities of Adolescents from Culturally Dominant and Minority Backgrounds, and the Role of the School Context (NIdeA)“, kao i od strane Ministarstva nauke, tehnološkog razvoja i inovacija Republike Srbije (broj ugovora sa Univerzitetom u Beogradu – Filozofskim fakultetom: 451-03-47/2023-01/ 200163).

interkulturalnosti u školskom sistemu kroz negovanje raznovrsnosti, podsticanje procesa istraživanja sopstvenog etničkog identiteta, negovanje nediskriminatornih obrazovnih praksi i preispitivanje predrasuda.

**Ključne reči:** etnički identitet, religijski identitet, učenici, manjine, Srbija

## 1. Uvod

Društvene politike utemeljene na ideologiji multikulturalizma priznaju legitimitet etničkih manjina i prava različitih društvenih grupa na zaštitu i očuvanje kulturnih specifičnosti i identiteta. Međutim, multikulturalizam na nivou društvenih odnosa ne podstiče socijalno povezivanje i saradnju, već često doprinosi segregaciji, otuđenosti i netrpeljivosti između kulturnih zajednica (Mesić, 2006). Zbog toga put ka inkluzivnom, demokratskom i harmoničnom društvu vodi preko interkulturalizma, koji zagovara i podstiče otvorenost kultura, njihovu interakciju, prožimanje, dijalog i uzajamno poštovanje (Mesić, 2006; Todorović, 2019; Stan 2020). Jedan od načina da se to postigne jeste interkulturalno obrazovanje koje za cilj ima uspostavljanje promena na globalnom, odnosno makronivou (razvijanje svesti o interkulturalnosti, poštovanja prema pripadnicima grupa različitih od sopstvenih), nacionalnom nivou (omogućavanje razvoja demokratskog društva, borba protiv nejednakosti nastalih usled pripadnosti različitim etničkim, rasnim, religijskim i drugim grupama) i individualnom nivou (razvijanje interkulturalne kompetentnosti, empatije, razbijanje rasnih, etničkih i religijskih predrasuda, ksenofobije) (Bleszynska, 2008). Otuda i potreba za istraživanjem načina na koji škole mogu doprinositi razvoju klime interkulturalnosti i pozitivnom razvoju pojedinaца i njihovih identiteta.

Etnički identitet se smatra jednim od najvažnijih socijalnih identiteta, naročito kod pripadnika manjinskih grupa (Tajfel, 1978; Phinney, 1989). Formiranje identiteta je među ključnim razvojnim zadacima adolescencije (Erikson, 1968) i uspešnost u formiranju etničkog identiteta povezana je sa brojnim indikatorima dobrobiti (Phinney and Ong, 2007: 274; Wakefield and Hudley, 2009: 152). Razvoj identiteta je neodvojiv od sredine u kojoj se odvija, te je neophodno razmatrati agente koji utiču na formiranje identiteta kod adolescenata (Erikson, 1968; Marcia, 1980; Phinney, 1989; Schachter and Ventura, 2008). Brojnim istraživanjima je utvrđen uticaj škole na razvoj etničkog i religijskog identiteta učenika (Bertram-Troost, de Roos and Miedema, 2006; King and Boyatzis, 2015; Holcomb-McCoy, 2005; Moinian, 2009; Verhoeven, Poorthuis and Volman, 2018), kao i uticaj razvijenosti etničkog i religijskog identiteta na učenički život, to jest akademsko postignuće, samopouzdanje i osećanje pripadnosti školi

(French et al., 2000; Crocetti, Rubini and Meeus, 2007; Wakefield and Hudley, 2007). Značaj etničkog identiteta prepoznat je i UNESCO-ovim preporukama za interkulturalno obrazovanje gde se ističe da obrazovanje treba da poštuje kulturni identitet učenika i da im pruži znanja, veštine i stavove koji ih osposobljavaju da doprinose poštovanju, razumevanju i solidarnosti među pojedincima, etničkim i socijalnim grupama i nacijama (UNESCO, 2006). Takođe, pokazano je da interkulturalno obrazovanje pozitivno utiče na formiranje identiteta manjinskih grupa, kao i da ima pozitivne efekte na dobrobit i mentalno zdravlje učenika (Aikman, 1997; Bleszynska, 2008; Vranješević and Frost, 2016; Stan, 2020).

U državama poput Srbije, gde su dominantno prisutne jedna etnička i religijska grupa (Đorđević, 2005; Bašić et al., 2020; Raduški, 2023; Republički zavod za statistiku, 2023), razvoj etničkog i religijskog identiteta kod adolescenata pripadnika manjinskih grupa još uvek nije u dovoljnoj meri istražen. Kroz ovaj rad nastojimo da steknemo opšti uvid u odnos etničkog i religijskog identiteta učenika iz kulturno dominantne grupe i iz manjinskih grupa, kao i povezanost etničke strukture škole i etničkog i religijskog identiteta, a sve to kako bismo ispitali značaj škole kao socijalne sredine za razvoj društvenih identiteta adolescenata koji su pripadnici manjinskih etničkih i religijskih grupa.

## 2. Teorijske postavke i relevantni pojmovi

### 2.1. *Etnički identitet*

Etnički identitet je dinamičan koncept koji se menja u interakciji sa sredinom (Feliciano, 2009) i definiše se kao „*trajni i fundamentalni aspekt selfa, koji obuhvata osećaj pripadnosti etničkoj grupi, kao i stavove i osećanja povezane sa datom pripadnošću*“ (Phinney, 1996, prema Gummadam, Pittman and Ioffe, 2015: 3), što uslovljava i ponašajne dimenzije identifikacije sa etničkom grupom (Syed, 2015). Fini (Phinney, 1992) definiše sledeće komponentne etničkog identiteta: *eticitet* (objektivna pripadnost grupi određena porodičnim nasleđem), *samoidentifikaciju* (etnička odrednica koju pojedinac koristi i sa kojom se identifikuje), *etničke prakse* (ponašanja i običaji jedinstveni za određenu etničku grupu, odnosno učešće pojedinca u društvenim i kulturnim događajima date etničke grupe), *emocije u vezi sa etničkom grupom* (npr. osećanja ponosa povodom pripadnosti datoj grupi) i *stepen ostvarenosti etničkog identiteta*. Drugi autori navode i jezik, religijska verovanja i prakse, kao i kulturne artefakte i simbole kao važne elemente etničkog identiteta pojedinca (Phinney, 1992).



Oslanjajući se na opštu teoriju razvoja identiteta Erika Eriksona, Marcia je odredio četiri stupnja razvoja identiteta: difuziju, moratorijum, zaključani i ostvareni identitet (Marcia, 1980). Kako bi se odredio stupanj razvoja identiteta pojedinca, potrebno je utvrditi stepen njegovog *istraživanja* o datom identitetu i drugim identitetskim mogućnostima (engl. *exploration*), kao i lične *posvećenosti* datom identitetu (engl. *commitment*) (Marcia, 1980). Dostizanje stupnja ostvarenog identiteta događa se kada se pojedincu omoguće prilike da istražuje o sopstvenom identitetu i alternativnim opcijama, na osnovu kojih može doneti informisanu odluku o posvećivanju određenim društvenim identitetima (Marcia, 1980).

Stupnjevi razvoja identiteta konzistentno su povezivani sa različitim faktorima dobrobiti, te se za povišeno istraživanje bez posvećenosti (moratorijum) predviđa i prisustvo anksioznosti i depresivnosti, dok odsustvo i istraživanja i posvećenosti (engl. *careless diffusion*) može voditi ili značajno boljem ili značajno gore mentalnom zdravlju (Marcia, 1980; Verschueren et al., 2007; Crocetti et al., 2008; Hatano et al., 2022). Ostvareni identitet je stupanj koji se u najvećoj meri povezuje sa mentalnim zdravljem i dobrobiti (Marcia, 1980; Verschueren et al., 2007; Crocetti et al., 2008; Hatano et al., 2022).

Teorija ego identiteta se uspešno koristila i za objašnjavanje razvoja etničkog identiteta. Tako je pokazano da u periodu srednje i kasne adolescencije, sa povećanjem kognitivnih kapaciteta, kao i sa uvećanjem broja prilika da se istražuje etnički identitet, dolazi do napredovanja kroz statuse identiteta i do dostizanja ostvarenog etničkog identiteta (Umaña-Taylor et al., 2014). Pored uzrasta, razvoj etničkog identiteta se povezuje i sa samom etničkom pripadnošću, porodičnim okruženjem, polom, ličnim uverenjima, događajima na globalnom nivou i u lokalnom kontekstu pojedinca (Mišković, 2007; Feliciano, 2009). Istraživanja potvrđuju da je pozitivno sagledavanje sopstvene etničke grupe povezano sa višim samopouzdanjem, rezilijentnošću, društveno poželjnim ponašanjem, boljim akademskim postignućem, mentalnim zdravljem i dobrobiti, kao i manjim rizikom od zloupotrebe ilegalnih supstanci ili ispoljavanja maladaptivnog ponašanja (Tajfel, 1978; Tajfel i Turner, 2004; Umana-Taylor, 2004; Wakefield and Hudley, 2007: 149; Dimitrova, Ferrer-Wreder and Trost, 2015: 297; Benner et al., 2018). Veličina pozitivnih, odnosno negativnih efekata povezana je sa važnošću etničkog identiteta u životu pojedinca i on je konzistentno dokazivan kao značajniji adolescentima pripadnicima manjinskih etničkih grupa (Umana-Taylor, 2004: 140). Ovaj efekat je demonstriran i za manjinske grupe koje su većinske na nivou konkretne zajednice (*mikronivo*) i za manjinske grupe na nivou društva u celini (*makronivo*) (Umana-Taylor, 2004: 144). Stoga, omogućavanje prilika za

istraživanjem o sopstvenom identitetu, a naročito o društvenim identitetima poput etničkog, ima veliku važnost u periodu adolescencije, i to posebno za mlade koji pripadaju manjinskim grupama.

## 2.2. Odnos etničkog i religijskog identiteta

Religija obuhvata niz verovanja, obreda, moralnih smernica, istorijskih i kulturnih simbola, neretko vezanih za određena geografska područja (Park, 2007; Ysseldyk, Matheson and Anisman, 2010). Pregled literature o religijskom identitetu pokazuje nedovoljno jasnu i preciznu konceptualizaciju ovog pojma (Bruin-Wassinkmaat et al., 2019). Neki autori religijski identitet definišu kroz samoidentifikaciju sa religioznošću, a koja je operacionalizovana kroz: pripadnost određenoj religijskoj grupi, učestalost učešća u religijskim obredima, izraženo interesovanje za religiju, vrednosti i stepen izraženosti religioznog stava (Batson and Ventis, 1982, prema Ćorić, 2006). Drugi autori definišu religijski identitet kao internalizaciju zajedničkog sistema verovanja jedne religije (Haslam et al., 2009, prema Ysseldyk, Matheson and Anisman, 2010; Ellison and Xu, 2014). U ovom radu, oslonićemo se na određenje religijskog identiteta kao *samopercepcije svoje religioznosti* (Cohen-Malayev, Schachter and Rich, 2014, prema de Bruin-Wassinkmaat et al., 2019: 11) i razvoja religioznog identiteta kao *procesa tokom kog pojedinci istražuju i obavezuju se sklopu religioznih uverenja i praksi* (Visser-Vogel et al., 2015, prema de Bruin-Wassinkmaat et al., 2019: 11).

Kao i u slučaju etničkog identiteta, u literaturi se neretko pribegava definisanju religijskog identiteta i njegovog razvoja u terminima teorija Eriksona i Marsije, gde se on posmatra kao dinamičan proces smenjivanja istraživanja i posvećivanja (Bruin-Wassinkmaat et al., 2019: 11), posebno izražen u periodu adolescencije (Peek, 2005; Abu-Rayya and Abu-Rayya, 2009; Ysseldyk, Matheson and Anisman, 2010; King and Boyatzis, 2015). Dostizanje stupnja ostvarenog religijskog identiteta za sobom povlači brojne dobrobiti koje obuhvataju odgovorno zdravstveno ponašanje (poput redovnijih pregleda), izbegavanje rizičnog ponašanja, ređe simptome depresivnosti, višu subjektivnu procenu blagostanja i više samopouzdanja (Koteskey et al., 1991; Bowen et al., 2003; Greenfield & Marks, 2007; Lim & Putnam, 2009; Talebi et al., 2009; Ysseldyk, Matheson & Anisman, 2009c, prema Ysseldyk, Matheson and Anisman, 2010).

Religijski identitet se u literaturi često navodi u značenjima *etničkog markera, podrške etnicitetu ili sadržaja etniciteta* (Mitchell, 2006; Rogobete, 2009), te se prema nekim autorima smatra podređenim etničkom iden-

titetu, odnosno određuje kao uži pojam u odnosu na etnički identitet. Međutim, religija i religijski identitet nemaju veliku važnost za neke etničke grupe, dok određene etničke grupe naglašavaju religijsku pripadnost pre nego etnicitet (Williams, 1988, prema Peek, 2005: 218). Stoga se na religijski i etnički identitet gleda kao na usko povezane pojmove, koji se ne mogu definisati u celosti bez pozivanja jedno na drugo (Mitchell, 2006; Rogobete, 2009).

U ovom istraživanju, religijski identitet sagledavamo kao jedan od socijalnih identiteta koji je usko povezan sa etničkim, ali se ne može smatrati užim od njega, odnosno podređenim njemu. Razlozi ovakvog određenja su, prvo, metodološke prirode i tiču se odlika samog instrumenta koji je korišćen za samoprocenu ispitanika. Drugi razlog je konceptualne prirode; naime, istraživanja ukazuju na istovetne procese razvoja i ishode – za razvoj oba društvena identiteta ključan je period adolescencije i procesi istraživanja i posvećivanja, i ostvarivanje religijskog identiteta vodi gotovo istovetnim pozitivnim efektima kao i ostvarivanje etničkog identiteta (Erikson, 1968; Marcia, 1980; King and Boyatzis, 2015; Abu-Rayya and Abu-Rayya, 2009).

### *2.3. Škola kao kontekst za razvoj etničkog i religijskog identiteta*

Prema sociokulturnoj perspektivi, razvoj identiteta se odvija kroz interakciju pojedinca sa sopstvenom okolinom (Platt, 2013; Prawitasari, 2019; Verhoeven, Poorthuis and Volman, 2019: 41). U kontekstu razvoja etničkih i religijskih identiteta, višestrukim istraživanjima utvrđen je uticaj škole na njihov razvoj kod adolescenata (Holcomb-McCoy, 2005; Bertram-Troost, de Roos and Miedema, 2006; Moinian, 2009; King and Boyatzis, 2015; Verhoeven, Poorthuis and Volman, 2018) i uticaj razvijenosti ovih identiteta na učenički život, kroz akademsko postignuće, samopouzdanje i osećanje pripadnosti školi (French et al., 2000; Holcomb-McCoy, 2005; Crocetti, Rubini and Meeus, 2007; Wakefield and Hudley, 2007).

Sociokulturna perspektiva prepoznaje različite aspekte obrazovnog sistema, poput zgrade škole, školske klime, stavova aktera obrazovnog sistema i kulturnih identiteta učenika, kao potencijalno uticajne na razvoj identiteta kod mladih (Moinian, 2009: 31; Rich and Schachter, 2012; Jelić, Ćorkalo Biruški i Rebernjak, 2020). Istraživanja su pokazala da faktori poput brižnosti nastavnika, ponašanja nastavnika kao uzora i školskog programa mogu pozitivno uticati na razvoj identiteta učenika (Moinian, 2009; Rich and Schachter, 2012). Pozitivna školska klima i odlike škole koje su podržavajuće za razvoj identiteta utiču na povećanje verovatnoće da će se njeni učenici upustiti u proces istraživanja identiteta (Rich and

Schachter, 2012). Kako škole promovišu vrednosti date zajednice, čak i fizičke odlike škole (poput simbola na zidovima škole) mogu imati uticaj na formiranje etničkog i religijskog identiteta kod učenika (Moinian, 2009; Jelić, Čorkalo Biruški i Rebernjak, 2020; Riser et al., 2020). Škole mogu i indirektno uticati na formiranje identiteta učenika kroz obezbeđivanje manje prilika za učenike manjinskih kulturnih, etničkih i religijskih pripadnosti kroz školski program i školske politike o inkluzivnosti koji nisu osetljivi na potrebe datih grupa (Riser et al., 2020). I širi kontekst u kome se škola nalazi može imati uticaj na razvoj etničkog identiteta, poput segregacije ili integracije, dominantnosti manjinske grupe na mikronivou, gde je manjinskim grupama konzistentno istaknutiji njihov etnički identitet u odnosu na dominantu grupu (Umana-Taylor, 2004; Feliciano, 2009).

Kada je specifično reč o etničkoj strukturi škole, nalazi istraživanja nisu uniformni. Dok neke studije pokazuju da je klima unutar odeljenja bolja ako odeljenje pohađa više učenika pripadnika manjinskih grupa (npr. van Houtte and van Avermaet, 2011), druge studije ukazuju na gore međuljudske odnose u etnički heterogenim odeljenjima (npr. Vervoort, Scholte and Scheepers, 2011), a ima i nalaza o tome da ova veza ne postoji (npr. Stark, 2011). Autori sugerišu da nekonzistentni nalazi potiču od specifičnosti sredina u kojima su istraživanja vršena i razlika koje postoje između različitih manjinskih grupa, ali i zbog uzrasnih razlika ispitanika (Thijs and Verkuyten, 2014). Nalaza o uticaju etničke strukture škole na razvoj identiteta pojedinaca gotovo i da nema, što ističe potrebu za sprovođenju istraživanja na tu temu.

### 3. Kontekst, predmet i ciljevi istraživanja

Pri utvrđivanju etničke pripadnosti stanovnika Srbije, Republički zavod za statistiku oslanja se na informaciju o maternjem jeziku stanovnika. Prema najnovijem izveštaju Republičkog zavoda za statistiku u Srbiji (2023) u kome je učestvovalo 6.647.003 ispitanika, maternjim jezikom 84,4% građana smatra srpski, 2,6% mađarski, 2,2% bosanski, 1,2% romski, 1% albanski i manje od 1% druge jezike manjinskih grupa (Republički zavod za statistiku, 2023). Pri odgovaranju na pitanje o veroispovesti, 86% građana se izjašnjava kao hrišćani (od čega 81,1% čine pravoslavci, 3,9% katolici i 0,8% protestanti), 4,2% kao muslimani, dok su ostatak činili pripadnici manjinskih religijskih grupa, ateisti i agnostici (Republički zavod za statistiku, 2023). Ova struktura govori o ubedljivoj dominantnosti jedne etničke (srpska) i religijske grupe (pravoslavno hrišćanstvo), te ističe i važnost ispitivanja položaja, prava i života manjinskih grupa u Srbiji.

Pripadnost etničkim i religijskim grupama u Srbiji najčešće se ispituje kroz prizmu političkih promena i ratova na našim prostorima i načina na koji su oni uticali na evoluciju etničkih i religijskih identiteta većinskih i manjinskih grupa (Đurić, 2008; Ilić, 2009; Đorđević, 2021; Vasić, 2022). Nalazi istraživanja ukazuju na nedovoljnu prepoznatost manjinskih etničkih i religijskih grupa, ispoljeno kroz zakone koji oštećuju i uskraćuju njihova prava (npr. diskriminatorski Zakon o crkvama i verskim zajednicama, nepropisno uvođenje časa veronauke), nedovoljno multikulturalno okruženje i slično (Ilić, 2009; Đorđević, 2015; Vasić, 2022; Centar za istraživanje etniciteta, 2023; Raduški, 2023). Istraživanja pokazuju da je u Srbiji zastupljen *izolacioni multikulturalizam*, odnosno formalno podržavanje vrednosti i tradicija manjinskih grupa, uz neformalnu presiju na poštovanje tradicija većinskih grupa u javnom prostoru i dozvolu za sprovođenje sopstvenih kulturnih praksi u izolovanom i privatnom prostoru (Smith, 2012, prema Ilić, 2009). Izolacioni multikulturalizam dalje vodi prihvatanju tradicija većinske grupe na račun sopstvene (Đorđević, 2015) ili pak intenziviranju aspekata sopstvenog etničkog identiteta, poput religije, zarad očuvanja istog (Vasić, 2022). Borba pripadnika manjinskih grupa za očuvanje sopstvenih tradicija i vrednosti i negativni uticaj koji to ima na mentalno zdravlje pojedinaca i stabilnost društva u celini čini ispitivanje i pospešivanje interkulturalnosti različitih aktera društvenog sistema prioritarnom temom za srpsko moderno društvo.

Usled manjka istraživanja na našim prostorima koji ispituju odnos etničkog i religijskog identiteta, kao i uticaj škole na razvoj etničkog i religijskog identiteta učenika iz manjinskih grupa, kao glavne ciljeve ovog istraživanja postavili smo: a) utvrđivanje odnosa etničkog i religijskog identiteta, b) ispitivanje uticaja etničke strukture škole na različite aspekte etničkog i religijskog identiteta, c) centralnost etničkog i religijskog identiteta i d) stepen istraživanja etničkog identiteta i posvećenosti etničkom identitetu, lično uvažavanje sopstvene etničke grupe i uvažavanje od strane drugih. Takođe, nastojali smo da proverimo da li postoje razlike između adolescenata s obzirom na pol i uzrast.

U skladu sa nalazima drugih istraživača, pretpostavili smo da će postojati pozitivna veza između stepena identifikacije adolescenata sa sopstvenom etničkom i religijskom grupom, kao i da će etnički i religijski identitet biti od većeg značaja za pripadnike grupa koje su manjinske na *makronivou* i dominantne na *mikronivou*. Razlike na mikronivou razmatrane su kroz etničku strukturu škola, budući da odražavaju dominantnost manjinskih grupa u naselju. Pretpostavili smo da će pripadnici manjinskih grupa, koje su većina na mikronivou datog naselja, imati izraženije različite aspekte etničkog identiteta.

## 4. Metod

### 4.1. Realizacija istraživanja

Istraživanje je realizovano tokom maja i juna 2023. godine. Upitnik je distribuiran uz pomoć psihologa-stručnih saradnika u školama. Popunjavanje upitnika je bilo anonimno. Upitnike su učenici popunjavali na maternjem jeziku.

### 4.2. Instrumenti

Za samoprocenu etničkog identiteta učenika korišćena je revidirana Skala višestrukog etničkog identiteta (engl. Multigroup Ethnic Identity Measure-Revised; MEIM-R) (Phinney and Ong, 2007). Skala se sastoji iz supskale koja ispituje stepen istraživanja etničkog identiteta i supskale koja ispituje stepen posvećenosti etničkom identitetu. Obe supskale sačinjene su od po 3 petostepena ajtema Likertovog tipa (1 – Uopšte se ne odnosi na mene; 5 – U potpunosti se odnosi na mene). Svi ajtemi su pozitivno kodirani, te više vrednosti na ajtemima vode višim skorovima na istraživanju i posvećenosti sopstvenom etničkom identitetu, odnosno sugerišu veću ostvarenost etničkog identiteta. Utvrđena pouzdanost skale na uzorku autora iznosi 0,83 za supskalu istraživanja i 0,89 za supskalu posvećenosti (Phinney and Ong, 2007). Na našem uzorku, pouzdanost za supskalu istraživanja iznosi 0,79, a za supskalu posvećenosti iznosi 0,81.

Budući da se u istraživanjima etničkog identiteta često ispituje i sopstveno uvažavanje etničke grupe kojoj pripadamo (engl. private regard), kao i uvažavanje od strane drugih (engl. public regard) (Hughes, Way and Rivas-Drake, 2011), za potrebe ovog istraživanja smo kreirali dva ajtema (petostepena, Likertovog tipa) koja ispituju meru u kojoj ispitanik pozitivno ocenjuje sopstvenu etničku grupu i u kojoj meri ispitanik smatra da drugi ljudi pozitivno doživljavaju njegovu etničku grupu.

Centralnost različitih vrsta društvenih identiteta, uključujući etnički i religijski identitet, ispitivana je pomoći Skale socijalne identifikacije Brankovićeve i saradnika (2015). Svi ajtemi bili su Likertovog tipa i kodirani pozitivno (1 – Nimalo značajna; 2 – Neznačajna; 3 – Ni značajna, ni neznačajna; 4 – Značajna; 5 – Izuzetno značajna).

Poslednji deo upitnika je sadržao pitanja koja se odnose na socio-demografske karakteristike ispitanika. Učenicima su bila postavljena pitanja o njihovom polu, uzrastu i školi koju pohađaju. Stručni saradnici iz škola koji su nam pomagali u istraživanju smatrali su da bi postavljanje direktnog pitanja o etničkoj pripadnosti (iako neobaveznog za odgovaranje)



stvorilo negativni stav među učenicima. Stoga su, sa ciljem posrednog utvrđivanja etničke pripadnosti učenika, postavljena pitanja o jeziku na kome razgovaraju sa članovima porodice i jeziku na kome su njihovi roditelji razgovarali sa svojim roditeljima. Činjenica da se istom metodom služi i Republički zavod za statistiku, uprkos ograničenjima, dala je dodatni legitimitet našem pristupu. Usled manjeg uzorka pripadnika pojedinih manjinskih grupa (konkretno Roma), za dalje analize korišćena je varijabla etničke pripadnosti učenika koja razmatra dva nivoa pripadnosti: dominantnoj ili manjinskoj etničkoj grupi (Mađari, Bošnjaci i Romi zajedno). Iako smo svesni toga da se ove etničke grupe među sobom veoma razlikuju, kao i da je njihov status u društvu drugačiji, metodološka ograničenja su nas podstakla na ovakav pristup.

Da bismo odredili etničku strukturu škole, od stručnih saradnika iz obuhvaćenih škola tražili smo podatke o broju učenika različitih etničkih pripadnosti i na osnovu tih podataka kreirali smo trostepenu kategoričku varijablu sa kategorijama: 1) dominantna društvena grupa je većinska u školi, 2) mešovita škola i 3) manjinska grupa je većinska u školi. U deset škola je dominantna etnička grupa društva bila većinska u školi, dve škole su bile mešovite etničke strukture, a u četiri škole je manjinska etnička grupa (Mađari ili Bošnjaci) bila većinska u školi.

### *4.3. Uzorak*

Uzorak je činilo 467 učenika iz 16 srednjih škola različitog tipa iz različitih regiona Srbije. Njih 40,68% izjasnilo se da su muškog pola, 45,82% da su ženskog pola, a preostalih 13,5% učenika odabralo je opciju Drugo. Njih 20,6% bili su Mađari, 20,9% Bošnjaci i 8,5% Romi, dok su ostatak (50%) činili učenici srpske nacionalnosti. Uzrast ispitanika se kretao od 14 do 19 godina, sa najučestalijim brojem ispitanika od 15 (171) i 17 godina (111). Nekoliko ispitanika je izvestilo o uzrastu preko 19 godina i njihovi podaci nisu uračunati u analizu. Usled veoma malog broja učenika raspoređenih po uzrasnim kategorijama <15 godina i 18> godina, kreirane su nove uzrasne kategorije koje su priključile ispitanike višoj, odnosno nižoj dominantnijoj uzrasnoj kategoriji. Stoga, napravljene su četiri uzrasne kategorije: 15 (učenici od 14 i 15 godina), 16, 17, 18 (učenici od 18 i 19 godina).

### *4.4. Analiza podataka*

Podaci dobijeni ovim istraživanjem analizirani su putem tri zasebne multivarijacione analize (MANOVA). Dve sprovedene multivarijacione analize ispitivale su odnos različitih aspekata etničkog i religijskog identiteta



(centralnost etničkog (CEI) i religijskog identiteta (CRI), stepen istraživanja (SIE) i posvećenosti etničkom identitetu (SPE), lično (LUE) i uvažavanje sopstvene etničke grupe od strane drugih (DUE)) sa demografskim varijablama pola i uzrasta. Treća multivarijaciona analiza sprovedena je sa ciljem ispitivanja drugog glavnog cilja istraživanja, sa etničkom strukturom škole i etničkom pripadnošću učenika kao nezavisnim varijablama, a CEI, CRI, SIE, SPE, LUE, DUE kao zavisnim varijablama. Pored tri multivarijacione analize, odrađene su deskriptivna statistika i korelacione analize za varijable CEI, CRI, SIE, SPE, LUE i DUE. Za analizu podataka korišćen je SPSS.

## 5. Rezultati

### 5.1. Deskriptivna statistika, korelaciona analiza i relacije sa demografskim varijablama

Deskriptivna statistika ispitana je za centralnost etničkog (CEI) i religijskog identiteta (CRI), stepen istraživanja (SIE) i posvećenosti etničkom identitetu (SPE), lično (LUE) i uvažavanje sopstvene etničke grupe od strane drugih (DUE) (Tabela 1).

Tabela 1. Deskriptivna statistika

|     | M (SD)      | Skewness<br>(Sd. Error) | Kurtosis<br>(Sd. Error) | Minimum | Maximum |
|-----|-------------|-------------------------|-------------------------|---------|---------|
| CEI | 2.77 (1.49) | 0.138 (0.067)           | -1.413 (0.134)          | 1       | 5       |
| CER | 2.91 (1.57) | 0.029 (0.067)           | -1.529 (0.134)          | 1       | 5       |
| SIE | 2.74 (1.11) | 0.152 (0.067)           | -0.729 (0.134)          | 1       | 5       |
| SPE | 3.02 (1.16) | -0.039 (0.067)          | -0.803 (0.134)          | 1       | 5       |
| LUE | 3.48 (1.33) | -0.484 (0.067)          | -0.845 (0.134)          | 1       | 5       |
| DUE | 3.08 (1.29) | -0.136 (0.067)          | -0.918 (0.134)          | 1       | 5       |

*Varijable: Centralnost etničkog (CEI) i religijskog identiteta (CRI), stepen istraživanja (SIE) i posvećenosti etničkom identitetu (SPE), lično (LUE) i uvažavanje sopstvene etničke grupe od strane drugih (DUE)*

Odrađena je i korelaciona analiza između svih varijabli koje su se uključene u istraživanje (Tabela 2).

Tabela 2. Korelacione analize istraživačkih varijabli

|   | 1. CEI | 2. CRI | 3. SIE | 4. SPE | 5. LUE. | 6. DUE |
|---|--------|--------|--------|--------|---------|--------|
| 1 | 1      | .711** | .257** | .270** | .149**  | .067*  |
| 2 |        | 1      | .261** | .272** | .176**  | .080** |
| 3 |        |        | 1      | .762** | .502**  | .414** |
| 4 |        |        |        | 1      | .623**  | .450** |
| 5 |        |        |        |        | 1       | .546** |
| 6 |        |        |        |        |         | 1      |

\* $p < 0,005$ ; \*\*  $p < 0,001$

*Varijable: Centralnost etničkog (CEI) i religijskog identiteta (CRI), stepen istraživanja (SIE) i posvećenosti etničkom identitetu (SPE), lično (LUE) i uvažavanje sopstvene etničke grupe od strane drugih (DUE)*

Analiza kojom je ispitana relacija sa varijablom pol pokazala je statistički značajne rezultate za varijable pol i SPE (više vrednosti za muški pol) i za interakciju pola i etničke pripadnosti učenika na varijabli CRI. Dodatnom analizom prostih efekata za oba nivoa varijable pol utvrđeno je da statistički značajna razlika između polova povodom CRI postoji za učenike koji su pripadnici dominantne etničke grupe ( $\eta^2 = 0,015$ ), sa višim vrednostima aritmetičkih sredina za pripadnike muškog pola. U drugoj analizi, statistička značajnost dobijena je za uzrast i SIE (više vrednosti za starije uzraste), uzrast i SPE (više vrednosti za starije uzraste) i za interakciju uzrasta i etničke pripadnosti učenika na varijabli CEI. Dodatnom analizom prostih efekata svih nivoa varijable uzrast utvrđeno je da statistički značajna razlika između uzrasta povodom CEI postoji između učenika uzrasta 14 i 15, naspram učenika od 17 i 18 godina dominantne etničke grupe ( $\eta^2 = 0,015$ ), sa višim vrednostima aritmetičkih sredina za starije uzraste.

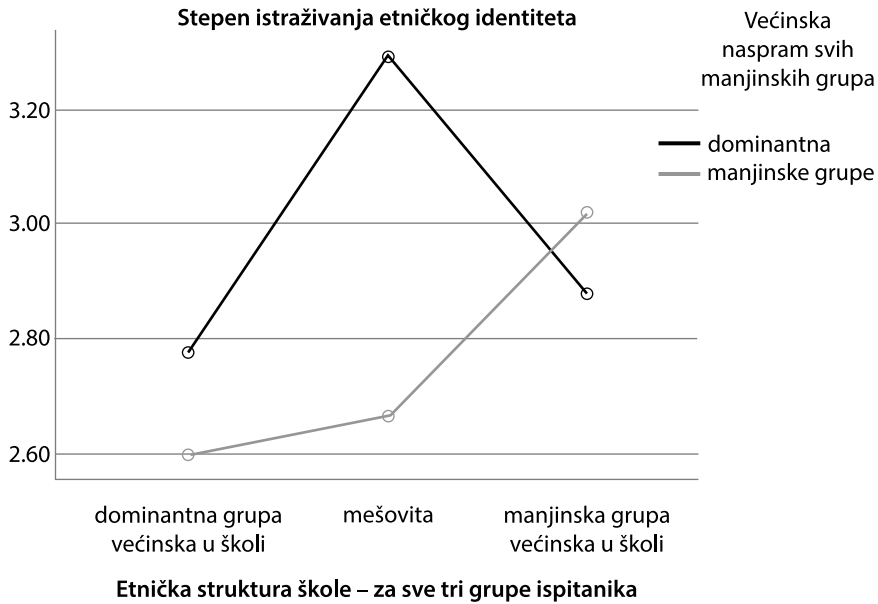
## 5.2. Relacije varijabli etničke strukture škole, etničke pripadnosti učenika i CEI, CRI, SIE, SPE, LUE, DUE

U Tabeli 3 prikazani su rezultati multivarijacione analize (MANOVA). Dobijena je značajna statistička razlika između varijable etnička struktura škole i CRI ( $p < 0,005$ ), SIE ( $p < 0,005$ ) i SPE ( $p < 0,001$ ); između varijable

etnička pripadnost učenika i SIE dobijena je granična značajnost ( $p < 0,054$ ) i statistički je značajna interakcija varijabli etnička struktura škole i etnička pripadnost učenika na varijabli SIE. Dodatnom analizom prostih efekata svih nivoa varijable etnička pripadnost učenika utvrđeno je da statistički značajna razlika između etničke pripadnosti i etničke strukture škole za SIE ( $\eta^2 = 0,006$ ) postoji u okviru kategorije mešovita škola (Grafikon 1).

Tabela 3. Prikaz rezultata multivarijacione analize (MANOVA)

| Nezavisna varijabla                                  | Zavisna varijabla | Type III Sum of Squares | df | Mean Square | F     | Sig.          | Partial Eta Squared |
|--|-------------------|-------------------------|----|-------------|-------|---------------|---------------------|
| Etnička pripadnost učenika                           | CEI               | 3.202                   | 1  | 3.202       | 1.42  | 0.234         | 0.003               |
|  | CRI               | 1.642                   | 1  | 1.642       | 0.695 | 0.405         | 0.001               |
|  | SIE               | 4.602                   | 1  | 4.602       | 3.727 | <b>0.054*</b> | 0.008               |
|  | SPE               | 1.338                   | 1  | 1.338       | 1.078 | 0.3           | 0.002               |
|  | LUE               | 0.313                   | 1  | 0.313       | 0.19  | 0.663         | 0                   |
|  | DUE               | 0.12                    | 1  | 0.12        | 0.08  | 0.778         | 0                   |
| Etnička struktura škole                              | CEI               | 0.973                   | 2  | 0.487       | 0.216 | 0.806         | 0.001               |
|  | CRI               | 14.274                  | 2  | 7.137       | 3.02  | <b>0.05*</b>  | 0.013               |
|  | SIE               | 7.57                    | 2  | 3.785       | 3.065 | <b>0.048*</b> | 0.013               |
|  | SPE               | 13.482                  | 2  | 6.741       | 5.432 | <b>0.005*</b> | 0.023               |
|  | LUE               | 2.315                   | 2  | 1.157       | 0.702 | 0.496         | 0.003               |
|  | DUE               | 3.093                   | 2  | 1.547       | 1.027 | 0.359         | 0.004               |
| Etnička pripadnost učenika * Etnička struktura škole | CEI               | 3.124                   | 2  | 1.562       | 0.692 | 0.501         | 0.003               |
|  | CRI               | 2.198                   | 2  | 1.099       | 0.465 | 0.628         | 0.002               |
|  | SIE               | 7.898                   | 2  | 3.949       | 3.198 | <b>0.042*</b> | 0.014               |
|  | SPE               | 2.222                   | 2  | 1.111       | 0.895 | 0.409         | 0.004               |
|  | LUE               | 6.692                   | 2  | 3.346       | 2.03  | 0.132         | 0.009               |
|  | DUE               | 0.417                   | 2  | 0.208       | 0.138 | 0.871         | 0.001               |



Grafikon 1. Interakcija etničke strukture škole i etničkog identiteta sa varijablom stepen istraživanja etničkog identiteta

## 6. Diskusija

Ovim istraživanjem utvrđena je pozitivna povezanost između etničkog i religijskog identiteta što govori u prilog tome da se radi o dve vrste socijalnih identiteta koje su, iako međusobno nezavisne, blisko povezane. Svi dobijeni rezultati su u skladu sa dosadašnjim saznanjima: izrazito visoka pozitivna povezanost istraživanja i posvećenosti etničkom identitetu podržana je teorijom Eriksona i Marsije, prema kojima su oni nadovezujući delovi procesa razvoja identiteta (Erikson, 1968; Marcia, 1980); visoka pozitivna povezanost vrednovanja sopstvenog religijskog i etničkog entiteta podržana je teorijom koja ova dva identiteta sagledava kao značajno isprepletane (Abu-Rayya and Abu-Rayya, 2009; Peek, 2015); i visoka pozitivna povezanost samopercepcije sopstvene grupe i procenjenog mišljenja drugih o sopstvenoj grupi ima uporište u teoriji socijalnih identiteta, prema kojoj pozitivno mišljenje o sopstvenoj etničkoj grupi od strane ljudi u bliskom i daljem okruženju ima pozitivan uticaj na valencu sopstvenog mišljenja (Tajfel, 1978). Na osnovu dobijenih nalaza, moguće je uvezati teorije ego identiteta i socijalnih identiteta, budući da su istraživanje i posvećenost etničkom identitetu pokazani kao povezani sa samopercepcijom

i percepcijom sopstvene etničke grupe od strane drugih. Drugačije rečeno, kod onih koji pozitivno sagledavaju sopstvenu etničku grupu, prisutno je i veće istraživanje sopstvenog etničkog identiteta i posvećivanje istom, što je dodatno pospešeno doživljajem da drugi ljudi takođe pozitivno sagledavaju etničku grupu datog pojedinca. Ovaj nalaz se može razmatrati i u kontekstu razvijanja interkulturalne osetljivosti jer potvrđuje da je neophodno da osoba bude otvorena da upozna i preispituje sebe, sopstveni etnički identitet i sopstvenu kulturu kako bi bila u stanju da bolje razume kulture drugih (Petrović, 2014). Pored toga, negovanje pozitivnog odnosa prema sopstvenoj etničkoj grupi može doprineti i spremnosti za interkulturalni dijalog jer osobe koje pozitivno sagledavaju sopstvenu etničku grupu u većoj meri smatraju da to čine i pripadnici drugih etničkih grupa.

Nalazi istraživanja potvrdili su hipotezu da su istraživanje i posvećenost etničkom identitetu, odnosno da je sam etnički identitet u višoj meri razvijen kod pripadnika manjinske grupe na mikro i makro nivou. Ovaj nalaz u saglasnosti je i sa prethodnim istraživanjima (Umana-Taylor, 2004). S druge strane, dok ranije studije konzistentno predstavljaju pripadnice ženskog pola kao sklonije istraživanju, a naročito posvećenosti sopstvenom etničkom identitetu (Miller and Stark, 2002; Vasić, 2016), kod nas to nije dobijeno. Posebno interesantan nalaz odnosi se na činjenicu da su učenici muškog pola i pripadnici većinske etničke grupe u većoj meri vrednovali svoj religijski identitet u odnosu na učenice, pripadnice istih društvenih grupa. U srpskom kulturnom kontekstu u kome je istraživanje sprovedeno, učenici muškog pola srpske etničke pripadnosti smatrali su svoj (pretpostavljamo pravoslavni) religijski identitet značajnijim nego ispitanici ženskog pola. Iako veličina ovog efekta spada u slabe, ovaj nalaz može biti značajan za razumevanje specifičnog kulturnog konteksta u kome je istraživanje sprovedeno i odnosa većinske etničke grupe prema pravoslavnoj religiji, te je preporuka da se u narednim istraživanjima fokus postavi i na dubinsko ispitivanje identiteta većinske religijske grupe u Srbiji. Analize koje su dale informacije o uzrastu ispitanika u saglasnosti su sa teorijama razvoja identiteta, prema kojima interesovanje za sopstveni identitet, istraživanje i posvećenost rastu tokom adolescencije omogućavaju formiranje stabilnijeg etničkog identiteta (Erikson, 1968; Marcia, 1980).

Posebno relevantan nalaz ovog istraživanja tiče se relacije etničke strukture škole i etničke pripadnosti učenika u odnosu na istraživanje sopstvenog etničkog identiteta. Konkretno, učenici pripadnici manjinskih grupa koji pohađaju škole čija je etnička struktura mešovita ispoljili su najviše izraženo istraživanje sopstvenog etničkog identiteta, u poređenju sa učenicima koji pohađaju škole drugačijih etničkih struktura. Posmatrajući rezultate dobijene ovom analizom, moguće je izvesti zaključak da se pripadnici manjinske grupe u mešovitim školama u većem broju nalaze

u fazi moratorijuma, istražujući svoj etnički identitet. S druge strane, pripadnici većinske grupe ispoljavaju nizak stepen istraživanja sopstvenog etničkog identiteta u školama koje su etnički homogene, ali se njihovo istraživanje identiteta gotovo linearno povećava sa etnički mešovitim školama gde su učenici iz manjinskih grupa brojniji. S obzirom na to da je etnički identitet pripadnicima manjinskih grupa konzistentno prikazan kao važniji nego pripadnicima većinskih grupa (Tajdel, 1978; Umana-Taylor, 2004), nalaz o uticaju etnički mešovitih škola predstavlja značajnu dopunu razumevanja dinamike razvoja etničkog identiteta. Ovaj nalaz implicira da za pripadnike većinske etničke grupe tek susret sa multikulturalnošću vodi povećanom interesovanju za sopstveni etnički identitet, te i veći nivo istraživanja o istom. S druge strane, za pripadnike manjinskih grupa poseban podsticaj za istraživanje sopstvenog etničkog identiteta proizilazi iz položaja brojčane ravnopravnosti sa većinskom grupom. Posmatrajući date nalaze, moguće je pretpostaviti da se razvoj etničkog identiteta odvija na drugačije načine u slučaju pripadnosti manjinskoj ili većinskoj etničkoj grupi na makronivou, zbog čega je potrebno sprovesti drugačije podržavajuće prakse za razvoj identiteta kod jedne naspram druge grupe.

Dobijeni nalazi ukazuju da već i etnička struktura škole može biti povezana sa razvijenošću etničkog identiteta ne samo pripadnika manjinskih grupa već i većinske grupe. Ispravno je pretpostaviti da etnička struktura škole, u sadejstvu sa drugim pokazateljima interkulturalnosti škola (stavovi aktera obrazovnog sistema, školski program itd.) (Moinian, 2009; Rich and Schachter, 2012; Jelić, Ćorkalo Biruški i Rebernjak, 2020), može značajno pospešiti ili obeshrabriti razvoj etničkih i religijskih identiteta. Stoga postoji potreba za razvijanjem mera putem kojih se date odlike škole mogu koristiti kao alat za podsticanje razvoja etničkih i religijskih identiteta učenika i kao takve predstavljati značajan pozitivan uticaj na kvalitet života adolescenata. Drugačije rečeno, neophodno je da škole, vodeći računa o sopstvenoj etničkoj strukturi, priređuju edukativne programe i radionice na temu diverziteta, prihvatanja različitosti, interkulturalnosti i prevazilaženja predrasuda.

## 7. Zaključak

Sprovedeno istraživanje obezbedilo je nove uvide u odnos religijskog i etničkog identiteta, kao i u načine na koje etnička struktura srednjih škola u Srbiji može uticati na etnički i religijski identitet adolescenata pripadnika manjinskih i većinskih etničkih grupa. Pokazano je da su etnički i religijski identitet kod adolescenata značajno povezani. Nalazi ovog istraživanja potvrdili su prethodno dobijene rezultate drugih istraživača o

većem značaju etničkog i religijskog identiteta pripadnicima manjinskih grupa u odnosu na pripadnike većinske etničke grupe, kao i o opštoj većoj razvijenosti etničkog identiteta kod pripadnika manjinskih grupa u odnosu na pripadnike većinske etničke grupe (Tajfel, 1978; Phinney, 1989; Umana-Taylor, 2004).

Kada je reč o etničkoj strukturi škole, dobijeno je da ravnomerna raspodeljenost pripadnika većinske grupe i manjinskih grupa (mešovita etnička struktura) vodi najintenzivnijem procesu istraživanja etničkog identiteta za pripadnike manjinskih grupa. S druge strane, u slučaju pripadnika većinske etničke grupe, istraživanje etničkog identiteta je najizraženije u slučaju dominantnosti manjinske grupe na mikronivou date zajednice. Ovaj nalaz implicira važnost susreta sa interkulturalnošću za pripadnike većinske etničke grupe, kao i važnost neutralnog položaja na mikronivou za pripadnike manjinskih grupa (niti manjinska, niti dominantna). Dat nalaz potrebno je ispitati u budućim istraživanjima radi boljeg razumevanja dometa uticaja same etničke strukture škole na razvoj etničkog i religijskog identiteta.

Važno je naglasiti da metodološko ograničenje ovog istraživanja leži pre svega u veličini i strukturi uzorka. Konkretno, uzorak je značajno umanjnjen usled poteškoće nedvosmislenog utvrđivanja etničkog identiteta učenika na osnovu pitanja o maternjem jeziku, te je u budućim istraživanjima potrebno pronaći drugačiji način na koji se može utvrditi etnička pripadnost učenika, a bez izazivanja otpora ispitanika da iskreno odgovaraju. Takođe, zbog male zastupljenosti Roma nisu sprovedene analize za svaku od manjinskih grupa ponaosob, što bi za proveravanje eventualnih razlika spram konkretne etničke manjinske grupe bilo značajno. Najzad, uzorak je bio sačinjen od malog broja škola čija je etnička struktura mešovita, te bi buduća istraživanja mogla dobiti značajnije uvide i tvrditi ih sa većom sigurnošću ukoliko bi uspeli da izbalansiraju sve tipove etničke strukture škole. Treba imati na umu da je u ovom radu uzeta u obzir samo etnička struktura škola, to jest da li je škola etnički homogena ili heterogena i da bi u budućim istraživanjima bilo neophodno istražiti kako različiti aspekti interkulturalnih praksi u školi doprinose razvoju etničkog i religijskog identiteta učenika iz većinske grupe, kao i učenika iz manjinskih grupa.

Implikacije za obrazovni sistem koje proizilaze iz ovog istraživanja tiču se važnosti negovanja raznovrsnosti i interkulturalnosti unutar školske sredine radi omogućavanja prilika učenicima za razvojem sopstvenih etničkih i religijskih identiteta. To se pre svega može postići kroz stimulisanje procesa istraživanja sopstvenog etničkog identiteta, negovanje nediskriminatornih obrazovnih praksi i omogućavanje formiranja pozitivnog mišljenja i osećanja drugih učenika o manjinskim etničkim grupama.



## Literatura

- Abu-Rayya, M. H. & Abu-Rayya, H. M. (2009). Ethnic identification, religious identity, and psychological well-being among Muslim and Christian Palestinians in Israel. *Mental Health, Religion & Culture*, 12(2): 147–155. <https://doi.org/10.1080/13674670802387330>
- Aikman, S. (1997). Interculturality and intercultural education: A challenge for democracy. *International Review of Education*, 43(5/6): 463–479. <https://doi.org/10.1023/a:1003042105676>
- Bašić, G., Todosijević, B., Marković, K. & Zafirović, J. (2020). *Istraživanje socijalnih odnosa između etničkih zajednica u Srbiji*. Centar za istraživanje etniciteta.
- Benner, A. D., Wang, Y., Shen, Y., Boyle, A. E., Polk, R. & Cheng, Y.-P. (2018). Racial/ethnic discrimination and well-being during adolescence: A meta-analytic review. *American Psychologist*, 73(7): 855–883. <https://doi.org/10.1037/amp0000204>
- Bertram-Troost, G. D., de Roos, S. & Miedema, S. (2006). Religious identity development of adolescents in religious affiliated schools. A Theoretical Foundation for Empirical Research. *Journal of Beliefs & Values*, 27(3): 303–314. <https://doi.org/10.1080/13617670601001165>
- Bleszynska, K. M. (2008). Constructing Intercultural Education. *Intercultural Education*, 19(6): 537–545. <https://doi.org/10.1080/14675980802568335>
- Branković, M., Pavlović, M., Žeželj, I., Vladislavljević, M., Jovanović, O. & Petrović, N. (2016). Social Identity Complexity and inclusiveness as predictors of intergroup emotions. *Primenjena psihologija*, 8(4): 363. <https://doi.org/10.19090/pp.2015.4.363-378>
- Crocetti, E., Klimstra, T., Keijsers, L., Hale, W. W. & Meeus, W. (2008). Anxiety trajectories and identity development in adolescence: A five-wave longitudinal study. *Journal of Youth and Adolescence*, 38(6): 839–849. <https://doi.org/10.1007/s10964-008-9302-y>
- Crocetti, E., Rubini, M. & Meeus, W. (2007). Capturing the dynamics of identity formation in various ethnic groups: Development and validation of a three-dimensional model. *Journal of Adolescence*, 31(2): 207–222. <https://doi.org/10.1016/j.adolescence.2007.09.002>
- Ćorić, Š. Š. (2006). *Zdrava i nezdrava religioznost – Psihologijskoreligijski pristup*. Fram Ziral: Glas Koncila.
- de Bruin-Wassinkmaat, A.-M., de Kock, J., Visser-Vogel, E., Bakker, C. & Barnard, M. (2019). Being young and strictly religious: A review of the literature on the religious identity development of Strictly Religious Adolescents. *Identity*, 19(1): 62–79. <https://doi.org/10.1080/15283488.2019.1566067>
- Dimitrova, R., Ferrer-Wreder, L. & Trost, K. (2015). Intergenerational transmission of ethnic identity and life satisfaction of roma minority adolescents and their parents. *Journal of Adolescence*, 45(1): 296–306. <https://doi.org/10.1016/j.adolescence.2015.10.014>
- Đorđević, A. (2021). *Etničke identifikacije: Konstruisanje značenja kroz kolektivni rad sećanja* (dissertation). Univerzitet u Beogradu, Filozofski fakultet, Beograd, Srbija.

- Dorđević, D. B. (2005). Religije i veroispovesti nacionalnih manjina u Srbiji. *Sociologija*, 47: 193–212.
- Đuric, J. (2008). Identity and interculturality: Serbia as a place of interweaving of Balkans and (Central) Europe. *Filozofija i Društvo*, 19(3): 217–232. <https://doi.org/10.2298/fid0803217d>
- Ellison, C. G. & Xu, X. (2014). Religion and families. *The Wiley Blackwell Companion to the Sociology of Families*, 277–299. <https://doi.org/10.1002/9781118374085.ch14>
- Feliciano, C. (2009). Education and ethnic identity formation among children of Latin American and Caribbean immigrants. *Sociological Perspectives*, 52(2): 135–158. <https://doi.org/10.1525/sop.2009.52.2.135>
- French, S. E., Seidman, E., Allen, L. & Aber, J. L. (2000). Racial/ethnic identity, congruence with the social context, and the transition to high school. *Journal of Adolescent Research*, 15(5): 587–602. <https://doi.org/10.1177/0743558400155004>
- Gummadam, P., Pittman, L. D. & Ioffe, M. (2015). School belonging, ethnic identity, and psychological adjustment among ethnic minority college students. *The Journal of Experimental Education*, 84(2): 289–306. <https://doi.org/10.1080/00220973.2015.1048844>
- Hatano, K., Luyckx, K., Hihara, S., Sugimura, K. & Becht, A. I. (2022). Daily identity processes and emotions in young adulthood: A five-day daily-diary method. *Journal of Youth and Adolescence*, 51(9): 1815–1828. <https://doi.org/10.1007/s10964-022-01629-x>
- Holcomb-McCoy, C. (2005). Ethnic identity development in early adolescence: Implications and recommendations for Middle School Counselors. *Professional School Counseling*, 9(2): 120–127. <https://doi.org/10.5330/prsc.9.2.21q8m2724r545414>
- Hughes, D., Way, N. & Rivas-Drake, D. (2011). Stability and Change in Private and Public Ethnic Regard Among African American, Puerto Rican, Dominican, and Chinese American Early Adolescents. *Journal of Research on Adolescence*, 21(4): 861–870. <https://doi.org/10.1111/j.1532-7795.2011.00744.x>
- Ilić, S. (2009). Srbija između multietničnosti i multikulturalnosti. *Migracijske i Etničke Teme* 25, 4: 363–386. <https://www.ceeol.com/search/article-detail?id=41307>
- Izdanja Centra za istraživanje etniciteta. (20. 9. 2023). Centar za istraživanje etniciteta, <https://ercbgd.org.rs/biblioteka-etnos/>
- Jelić, M., Ćorkalo Biruški, D. & Rebernjak, B. (2020). If school walls could talk: A mixed-method study of physical space marking in promoting multiculturalism. *Current Psychology*, 41(9): 6063–6077. <https://doi.org/10.1007/s12144-020-01087-3>
- King, P. E. & Boyatzis, C. J. (2015). Religious and spiritual development. *Handbook of Child Psychology and Developmental Science*, 1–48. <https://doi.org/10.1002/9781118963418.childpsy323>
- Marcia, J. E. (1980). Identity in adolescence. In *Handbook of adolescent psychology* (pp. 159–187). New York: Wiley.

- Maternji jezik, veroispovest i nacionalna pripadnost. (16. 6. 2023). *Republički zavod za statistiku Srbije*. <https://www.stat.gov.rs/vesti/20230616-st/>
- Mesić, M. (2006), *Multikulturalizam: Društveni i teorijski izazovi*. Zagreb: Školska knjiga.
- Miller, A. S. & Stark, R. (2002). Gender and religiousness: Can socialization explanations be saved? *American Journal of Sociology*, 107(6): 1399–1423. <https://doi.org/10.1086/342557>
- Mitchell, C. (2006). The religious content of ethnic identities. *Sociology*, 40(6): 1135–1152. <https://doi.org/10.1177/0038038506069854>
- Mišković, M. (2015). The construction of ethnic identity of Balkan Muslim immigrants: A narrativization of personal experiences. *The Qualitative Report*. <https://doi.org/10.46743/2160-3715/2007.1630>
- Moinian, F. (2009). I'm just me!. *Childhood*, 16(1): 31–48. <https://doi.org/10.1177/0907568208101689>
- Peek, L. (2005). Becoming Muslim: The Development of a Religious Identity. *Sociology of Religion*, 66(3): 215–242. <https://doi.org/10.2307/4153097>
- Petrović, D. S. (2014). *Interkulturalna interakcija i razvoj interkulturalne osetljivosti*, Beograd: Institut za psihologiju i Centar za primenjenu psihologiju.
- Phinney, J. S. (1989). Stages of ethnic identity development in minority group adolescents. *The Journal of Early Adolescence*, 9(1–2): 34–49. <https://doi.org/10.1177/0272431689091004>
- Phinney, J. S. (1992). The Multigroup Ethnic Identity measure. *Journal of Adolescent Research*, 7(2): 156–176. <https://doi.org/10.1177/074355489272003>
- Phinney, J. S. & Ong, A. D. (2007). Conceptualization and measurement of ethnic identity: Current status and future directions. *Journal of Counseling Psychology*, 54(3): 271–281. <https://doi.org/10.1037/0022-0167.54.3.271>
- Platt, L. (2013). Is there assimilation in minority groups' national, ethnic and religious identity? *Ethnic and Racial Studies*, 37(1): 46–70. <https://doi.org/10.1080/01419870.2013.808756>
- Prawitasari, G. (2019). The adolescent religious identity development in the transition period: do parents still matter? *KONSELOR*, 8(3): 84–91. <https://doi.org/10.24036/0201983105376-0-00>
- Raduški, N. (2023). National, linguistic and religious identity of the population in Serbia. *Bastina*, (59): 171–183. <https://doi.org/10.5937/bastina33-31153>
- Riser, P. A., Elliott, V., Ingram, J. & Todd, J. (2020). *Using positioning theory to understand marginalized students' identities work and their learning experiences in English language arts classrooms* (dissertation).
- Rich, Y. & Schachter, E. P. (2012). High school identity climate and student identity development. *Contemporary Educational Psychology*, 37(3): 218–228. <https://doi.org/10.1016/j.cedpsych.2011.06.002>
- Rogobete, S. E. (2009). The interplay of ethnic and religious identities in Europe: A Possible Mapping of a Complex Territory. *Europolis, Journal Of Political Science And Theory*, 2(6): 563–584. <https://doi.org/https://www.ceeol.com/search/article-detail?id=96862>

- Rot, N. (2002). *Osnovi socijalne psihologije*. Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd.
- Schachter, E. P. & Ventura, J. J. (2008). Identity agents: Parents as active and reflective participants in their children's Identity Formation. *Journal of Research on Adolescence*, 18(3): 449–476. <https://doi.org/10.1111/j.1532-7795.2008.00567.x>
- Stan, C. (2020). Multiculturalism and interculturalism in the educational system. *Educata*, 21(19): 148–153. <https://doi.org/10.24193/ed21.2020.19.19>
- Stark, T. H. (2011). *Integration in schools: A process perspective on students' interethnic attitudes and interpersonal relationships*. Groningen, the Netherlands: ICS.
- Syed, M. (2015). Theoretical and methodological contributions of narrative psychology to ethnic identity research. In C. E. Santos & A. J. Umaña-Taylor (eds.), *Studying ethnic identity: Methodological and conceptual approaches across disciplines* (pp. 27–54). American Psychological Association. <https://doi.org/10.1037/14618-003>
- Tajfel, H. (1978). *The social psychology of minorities*. Minority Rights Group.
- Tajfel, H. & Turner, J. C. (2004). The social identity theory of intergroup behavior. *Political Psychology*, 276–293. <https://doi.org/10.4324/9780203505984-16>
- Thijs, J. & Verkuyten, M. (2014). School ethnic diversity and students' interethnic relations. *British Journal of Educational Psychology*, 84: 1–21. <https://doi.org/10.1111/bjep.12032>
- Todorović, D. (2019). Tolerance, multiculturalism and interculturalism in the Balkans. *Facta Universitatis, Series: Philosophy, Sociology, Psychology and History*, 001. <https://doi.org/10.22190/fupsph1901001t>
- UNESCO. (2006). *Guidelines on Intercultural Education*. Paris: UNESCO.
- Umaña-Taylor, A. J. (2004). Ethnic identity and self-esteem: Examining the role of Social Context. *Journal of Adolescence*, 27(2): 139–146. <https://doi.org/10.1016/j.adolescence.2003.11.006>
- Umaña-Taylor, A. J., Quintana, S. M., Lee, R. M., Cross, W. E., Rivas-Drake, D., Schwartz, S. J., Syed, M., Yip, T., Seaton, E. (2014). Ethnic and racial identity during adolescence and into young adulthood: An integrated conceptualization. *Child Development*, 85(1): 21–39. <https://doi.org/10.1111/cdev.12196>
- Vasić, S. (2016). *Rodni identiteti u intersekciji sa etničkim i religijskim: na primeru istraživanja banatskih Bugarki u Srbiji, Rumuniji i Bugarskoj* (dissertation). Asocijacija centara za interdisciplinarnu i multidisciplinarnu studije i istraživanja – ACIMSI, Novi Sad.
- Vasić, S. (2022). The religious identity of Banatian Bulgarians – the Palčans in Serbia, Romania and Bulgaria. *Etnoantropološki Problemi / Issues in Ethnology and Anthropology*, 17(1). <https://doi.org/10.21301/eap.v17i1.11>
- Verhoeven, M., Poorthuis, A. M. & Volman, M. (2018). The role of school in adolescents' identity development. A literature review. *Educational Psychology Review*, 31(1): 35–63. <https://doi.org/10.1007/s10648-018-9457-3>
- Verschueren, M., Rassart, J., Claes, L., Moons, P. & Luyckx, K. (2017). Identity statuses throughout adolescence and emerging adulthood: A large-scale study

- into gender, age, and contextual differences. *Psychologica Belgica*, 57(1): 32–42. <https://doi.org/10.5334/pb.348>
- Vervoort, M. H. M., Scholte, R. H. J. & Scheepers, P. L. H. (2011). Ethnic composition of school classes, majority-minority friendships, and adolescents' intergroup attitudes in the Netherlands. *Journal of Adolescence*, 34: 257–267. doi:10.1016/j.adolescence.2010.05.005
- Vranješević, J. & Frost, D. (2016). Stories from Intercultural Education in Serbia: Teacher leadership and parent participation. *European Education*, 48(1): 63–78. <https://doi.org/10.1080/10564934.2016.1153932>
- Ysseldyk, R., Matheson, K. & Anisman, H. (2010). Religiosity as identity: Toward an understanding of religion from a social identity perspective. *Personality and Social Psychology Review*, 14(1): 60–71. <https://doi.org/10.1177/1088868309349693>
- Wakefield, W. D. & Hudley, C. (2007). Ethnic and racial identity and adolescent well-being. *Theory Into Practice*, 46(2): 147–154. <https://doi.org/10.1080/00405840701233099>

## The ethnic and religious identity of students of majority group and minority groups in Serbia

**Abstract:** The contemporary multicultural society places social identities, particularly those of minority groups, under the spotlight of social science research. This study aimed to investigate the interplay between ethnic and religious identity among adolescents belonging to both the ethnic majority and minority groups (Bosnian, Hungarian, Roma) in Serbia. Additionally, it explored the influence of a school's ethnic composition on the development of ethnic identity. The study involved 470 secondary school students from 16 schools in Serbia. Instruments used included assessments of the centrality of ethnic and religious identity and the progression of students' ethnic identity. The results indicate a strong interconnection between ethnic and religious identity, with minority group students exhibiting more centralized ethnic and religious identities. A significant finding underscores the impact of a school's ethnic structure on ethnic identity development for both minority and majority students. For ethnic minority students, a mixed-ethnic school structure is most stimulating, while for ethnic majority students, it is a structure where they constitute the minority. These findings emphasize the significance of fostering diversity and interculturality in schools through initiatives that promote ethnic and religious identity development, implement non-discriminatory educational policies, and challenge prejudice.

**Key words:** ethnic identity, religious identity, students, minorities, Serbia

Helena Glavaš<sup>1</sup>

Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu

## Fragmentirani identitet portugalskih povratnika na primjeru romana *O Esplendor de Portugal* Antónia Loba Antunesa

**Sažetak:** Cilj ovoga rada jest istražiti i prikazati temu portugalskih povratnika i njihov fragmentirani identitet, kao rezultat dekolonizacijskih procesa, na primjeru romana *O Esplendor de Portugal* (1997), portugalskog pisca Antónia Loba Antunesa. Roman problematizira dekolonizaciju prekomorskih portugalskih teritorija koja je dovela u Portugal stotine tisuća portugalskih doseljenika, takozvanih „povratnika“ (*retornados*). Naziv je to koji dobiva pejorativnu konotaciju kada se koristi za identifikaciju populacije, uglavnom bijelaca, iznenada raseljenih iz Afrike zbog raspada kolonijalnoga sustava Portugala. Povratnici su nakon neovisnosti portugalskih kolonija u Africi i sve većega broja nasilnih oružanih sukoba bili prisiljeni napustiti svoje domove i emigrirati u luzofonu „maticu“. Dekolonizacija je tako postala društvena trauma koja je odgovorna za duboku promjenu portugalskoga društva, ali i identiteta, kako nacionalnoga, tako i individualnoga. Lobo Antunes kroz književnost nastoji dati glas povratnicima, koji su nakon Revolucije karanfila bili stigmatizirani od strane portugalskoga društva i države. U ovoj ćemo se studiji fokusirati na uzroke i posljedice koji su doveli do fragmentacije identiteta povratnika, kao i njihova pokušaja asimilacije i integracije u portugalskome društvu. Književnost se tako predstavlja kao prostor za propitivanje portugalske povijesti, nacionalnoga identiteta, ali i razdvojenoga identiteta povratnika u postkolonijalnome razdoblju. Kao teorijsko uporište služit će nam kritička promišljanja Margaride Calafate Ribeiro i Eduarda Lourença o postkolonijalizmu i o portugalskoj kulturi, a za pitanje identiteta koristit ćemo studije o kulturnome identitetu Stuarta Halla.

**Ključne riječi:** postkolonijalizam, dekolonizacija, identitet, povratnici, António Lobo Antunes

### 1. Uvod

Portugal je relativno mala europska zemlja od svega deset milijuna stanovnika, smještena na krajnjemu zapadu Iberskoga poluotoka ili, bolje rečeno, na periferiji Europe. Iako mala država, Portugal je bila jedna

---

1 helena.glavas417@gmail.com; hglavas@m.ffzg.hr



od vodećih svjetskih kolonizatorskih sila, a Portugalci su bili, kako navodi Eduardo Lourenço (2014: 277): „prvi i posljednji kolonizatori“. Oni su u osvajanje prekomorskih prostora krenuli u XV stoljeću te su svoje kolonije imali u Južnoj Americi, Africi i Aziji, stvarajući tako multietničko, multi-kulturno i multinacionalno carstvo. Kao rezultat prekomorske ekspanzije, portugalski je jezik postao službeni jezik portugalskih kolonija: najveće kolonije – Brazila, velikoga broja kolonija u Africi – Angole, Mozambika, Zelenortskih otoka, Gvineje Bisau, Svetoga Tome i Principa, ali i kolonija u Aziji – Makaa i Istočnoga Timora. Danas te bivše kolonije Portugala čine luzofonu zajednicu zemalja portugalskoga govornog područja.

Nakon razdoblja velikih prekomorskih otkrića te imperijalizma, Portugal se u XX stoljeću suočio s totalitarnim režimom, takozvanom *Estado Novo*, na čelu koje je bio António de Oliverira Salazar. Salazarova je diktatura trajala punu 31 godinu (1933–1974), te je tako slovila za jedan od najdužih diktatorskih režima. Kao i većina političkih režima ovakva karaktera, *Estado Novo* štovala je kult vođe, zagovarala je nacionalističku ideologiju s naglašenom katoličkom komponentom, pružala je otpor liberalizmu i građanskim slobodama, bila je prisutna cenzura, ali i PIDE – državna politička policija. Osim toga, Salazar je htio provesti nacionalistički i kolonijalni projekt koji nastoji pod sjenom portugalske zastave zadržati goleme teritorije razasute na nekoliko kontinenata, „od Minha do Timora“, ali odbija ideju osvajanja novih teritorija (Calafate Ribeiro, 2004 i Lourenço, 2014). Kako navodi Zubia Fernández (2016: 5), svjesna ekonomskoga značaja koje su afričke kolonije imale za portugalsku metropolu, Vlada je poticala migraciju bijelaca u portugalske afričke kolonije. Nakon Drugoga svjetskog rata populacija bijelaca u Angoli povećala se od 50.000 pedesetih godina prošlog stoljeća do 150.000 šezdesetih, pa sve do 330.000 1974. godine, kada je došlo do Revolucije karanfila<sup>2</sup>. Cilj je bio promijeniti demografsku situaciju Angole koja bi pokazala povećan broj bijele populacije, tako da možemo reći da je konačan cilj bio osigurati portugalsku prisutnost u afričkim kolonijama.

Revoluciju karanfila 25. travnja 1974. pokrenuo je Pokret oružanih snaga (MFA) s ciljem uspostavljanja demokratskoga političkog režima i okončavanja institucija *Estado Novo* te građanskoga rata započetoga 1961. godine (Reis, 1990: 13). Taj je događaj označio kraj Salazarove diktature pa sukladno tome i proglašenje neovisnosti Angole, Mozambika,

2 Revolucija karanfila (još: Prevrat klinčaca) ili na portugalskome „Revolução dos Cravos“ odvila se 25. travnja 1974. godine u glavnome portugalskom gradu – Lisabonu, s ciljem okončavanja diktatorskoga portugalskog režima koji je trajao više od trideset godina. Tom je mirnom revolucijom (mirnom, zato što je vojska umjesto metaka u oružje stavljala cvjetove karanfila) proglašena demokracija i početak nezavisnosti (bivših) portugalskih kolonija u Africi (Talan, 2011: 80–81).



Zelenortskih otoka, Gvineje Bisau i Svetoga Tome i Principa, ali ujedno je označio i početak dekolonizacije te je prisililo mnoge portugalske koloniste, to jest naseljenike i njihove potomke, posebice one u Angoli i Mozambiku, da napuste svoju afričku domovinu i status te da mjesto potraže u Metropoli. Naime, u luzofonu su se maticu vratili emigranti iz europskih zemalja, vojnici iz bivših kolonija, prognanici iz inozemstva te povratnici iz Afrike. Prema riječima istraživačice Margaride Calafate Ribeiro (2004: 236): „za te povratnike, Portugal je bio zamišljena zemlja: idiličan mir za ratom izmorene vojnike, ostvarenje političkih snova za prognanike, sigurno utočište za egzorcizam svih prošlih poniženja u zemljama iseljeničtva, zamišljena metropola i mjesto obvezna povratka za povratnike“.<sup>3</sup> U nastavku ćemo predstaviti situaciju povratnika iz portugalskih kolonija u Africi, kao i njihovu integraciju u portugalsko društvo te probleme koje ona za sobom povlači.

## 2. Portugalski povratnici i njihova integracija u portugalsko društvo

Ovim je važnim događajem (Revolucijom karanfila) završila Salazarova diktatura te je započela dekolonizacija portugalskoga teritorija u Africi. Prema riječima Else Peralte (2019: 313), rušenjem *Estado Novo* Portugal je postao „pozornica najuzornije narodne revolucije u zapadnoj Europi“, revolucije koja se temeljila na obećanju sadržanome u tri „D“ njezina programa: demokratizirati, razviti, dekolonizirati.<sup>4</sup> Ispunjavajući ovo obećanje, nova revolucionarna vlada okončala je kolonijalne ratove koje je kolonijalistički državni režim *Estado Novo* započeo u Africi na tri fronta – Angoli, Mozambiku i Gvineji Bisau – protiv oslobodilačkih pokreta koje su na koloniziranim područjima organizirali Portugalci. Od svih afričkih kolonija, proces dekolonizacije u Angoli bio je zasigurno najkompleksniji, jer je, kako navodi Domingues Duarte (2019: 507), imao više unutarnjih i međunarodnih posljedica, što je Portugalu stvorilo više problema. Naime, postojanje ne jednog, već tri oslobodilačka pokreta u Angoli, koji su se smatrali legitimnim nasljednicima novonastale Vlade, stvorilo je klimu napetosti, nemira, nasilja i panike. Nastao je kaos na angolskim ulicama: nestašica vode u Luandi, loša opskrba glavnih živežnih namirnica, kao i kolaps trgovine i javnih službi (Peralta, 2019: 316), što je dovelo do vala

3 Napomena 1: U cijelome radu riječ je o našim vlastitim prijevodima citata s portugalskoga na hrvatski jezik, s obzirom na to da je većina literature na portugalskome jeziku, a ne postoje prikladni prijevodi te literature na hrvatski.

4 Na portugalskome je to: *democratizar, desenvolver, decolonizar*.

iseljavanja velikoga broja Portugalaca koji su živjeli u Angoli. Kao rezultat dekolonizacije, procjenjuje se da je između 500.000 i 800.000 naseljenika napustilo svoje domove u Africi u periodu između 1974. i 1979. te je tako, kako tvrdi Peralta (2019: 317), Portugal primio 471.427 imigranata iz bivših kolonija, od kojih je 290.504 stiglo iz Angole (61,6%), 158.945 iz Mozambika (33,7%) i 21.978 iz ostalih bivših kolonija (4,7%).

U Portugalu su ti imigranti dobili naziv „povratnici“ (*retornados*), ime koje je 1975. godine skovala portugalska država, odnosno Institut za podršku povratku državljana (*Instituto de Apoio ao Retorno de Nacionais – IARN*), državni organ koji je pružao podršku pridošlicama i njihovoj integraciji (Peralta, 2019: 320). Međutim, ubrzo nakon, ime se banaliziralo, dobilo je pejorativnu konotaciju te je postalo stigma. Dolazak povratnika u Metropolu bio je dočekan s dozom neprijateljstva i ogorčenosti, s obzirom na to da se na njih gledalo kao na kolonijaliste zbog čijih su privilegija stradali mnogi mladi u konfliktu u Africi. Portugalci iz Metropole osjećali su se ljutito i ogorčeno jer su povratnici često imali pristup posebnim potporama od strane Države, kao primjerice, besplatan smještaj, ponekad i u hotelima s pet zvjezdica, ili su pak imali prednost pri zapošljavanju. Osuđivalo ih se i gledalo kao na stanovništvo koje je bilo uključeno u „mutne ekonomske poslove, u prostituciju i u konzumaciju kanabisa“ (Peralta, 2019: 320). Kako nastavlja i navodi Elsa Peralta (2019: 320), „nazivati te ljude povratnicima jest smatrati da se vraćaju u svoj zavičaj kao bivši doseljenici na teritoriju koju su okupirali i eksploatirali, kao korisnici salazarizma i kolonijalnog sustava“. Zapravo, iz toga razloga mnogi od ovih migranata odbijaju naziv „povratnik“, zbog pejorativna smisla koji označava, prema kojemu je povratnik ekvivalent kolonijalistu. Radije se smatraju „izbjeglicama“ građanskih ratova ili „žrtvama dekolonizacije“ (Peralta, 2019: 320). Međutim, prema tadašnjim državnim zakonima, nije ih se smjelo smatrati izbjeglicama zato što nisu prelazili međunarodnu granicu, već su se kretali unutar imperijalističkoga prostora u opadanju kao državljani zemlje odredišta. Raseljenici, prognanici, povratnici, izbjeglice od dekolonizacije,<sup>5</sup> sve su to imena koja određuju jednu jedinstvenu i sveobuhvatnu društvenu mrežu te predstavljaju stanovništvo karakterizirano svojim različitostima, pa stoga i heterogenostima, odnosno raznovrsnostima (Peralta, 2019: 322). Nadalje, dok su bijelci činili većinu povratnika, postojao je i značajan broj „crnaca, mješanaca ili ljudi indijskog podrijetla“ (Peralta, 2019: 322) koji su došli u Portugal, također s različitim stupnjevima integracije u portugalsko društvo, visoko uvjetovano faktorom fenotipa (Domingues Duarte, 2019, Peralta, 2019 i Delaunay, 2022).

---

5 Na portugalskom se koriste nazivi: *deslocados, repatriados, desterrados, refugiados da descolonização*.

Kada govorimo o integraciji povratnika u portugalsko društvo, govorimo o njezinoj uspješnosti, ali kasnije i o prikrivanju povratnika i njihova statusa u luzofonoj matici. Naime, u to se vrijeme Portugal nalazio u nezgodnoj situaciji na političkoj i ekonomskoj razini. S dolaskom velike mase povratnika, došlo je i do različitih problema s kojima su se morali nositi, primjerice Domingues Duarte (2019: 514) navodi da je nedostajao smještaj, posao, postojali su problemi vezani sa zdravstvenim i obrazovnim sustavom. Međutim, iako uvjeti nisu bili povoljni, portugalska je država uspjela integrirati veliku većinu povratnika, i to u relativno kratkome razdoblju. Osim što su bile osnovane različite institucije za podršku povratnicima, Vlada je donijela i određene pakete mjera kako bi povratak ovim „državnim migrantima“ (Scioldo-Zürcher, 2010: 16) u Portugal bio što je moguće bezbolniji. Prema riječima Delaunayja (2022: 1), ova se politika temeljila na tri stupa: „prihvat i hitna potpora, smještaj te ekonomska integracija“. Država je molila sugrađane za solidarnost kako bi osigurali povratnicima krov nad glavom. Većina je povratnika imala obiteljske veze te je stanovala kod rodbine, međutim, onaj dio populacije koji nije imao nikoga u Metropoli, ovisio je o državi i sugrađanima. Iako su neki povratnici tako živjeli u hotelima te imali prednost pri zapošljavanju i financijsku potporu države, drugi su pak tvrdili da nisu bili dobro prihvaćeni od strane svojih sugrađana te da su bili žrtve napuštanja od strane državnih vlasti (Delaunay, 2022: 10). Primjerice, dosta je povratnika živjelo u lošim životnim uvjetima, bez kanalizacije i struje, na što je Vlada zatvarala oči. K tome, pomoć koju je država obećala „državnim migrantima“ (Scioldo-Zürcher, 2010: 16) uvijek je kasnila ili nije stizala, što se odrazilo na svakodnevni život raseljena stanovništva. Osim toga, čak i kada su dobili portugalsko državljanstvo, na povratnike afričkoga podrijetla nije se gledalo kao na Portugalce zbog njihova fenotipa (Peralta, 2019: 325), tako da je na njih pala stigma koja je pogoršavala njihov boravak u Portugalu. Povratnici crne rase doživljavani su imigrantima, što je otežalo njihovu društvenu integraciju i kulturnu asimilaciju unutar granica portugalske države. Međutim, ni povratnici bijelci nisu bili unificirani, jer su također postojale vrlo značajne društvene razlike. Kako navodi Peralta (2019: 326), iako se općenito može reći da su se povratnici dobro integrirali u portugalsko društvo, ta je integracija bila snažno uvjetovana prethodnim postojanjem društvena kapitala i činjenicom jesu li ili ne percipirani kao bijelci. Tijekom godina, a posebice nakon ulaska Portugala u Europsku uniju, došlo je do progresivne nevidljivosti, kao i „zavjere šutnje“ (Zerubavel, 2006) vezano za dekolonizaciju i za događaje koji su označili kraj portugalskoga imperija (Peralta, 2019: 327). Tu tišinu i prikrivanje povratnika možemo uočiti u sljedećem citatu:

Ovaj *drugi* Portugalac koji se „vratio“ jest, dakle, netko tko zauzima mjesto dezidentifikacije, tvoreći suživot temeljen na prikrivanju.

Ovisno o snazi i potrebi za integracijom, navikli su ne razgovarati o njihovu iskustvu i njihovu stanju, baš kao što su navikli ne govoriti o portugalskome kolonijalizmu i dekolonizaciji. Sakrili su se zbog „srama“ što su bili kolonisti u društvu koje se ponovno osnivalo u antikolonijalnome etosu i optužilo ih da su kolonijalisti. Prikrivali su se i „poniženjima“ zbog gubitaka koje su pretrpjeli, zbog gubitka zemlje, kuće, auta, psa, zaposlenika, dobroga života koji su vodili, privilegija koje su imali, kako bi se vratili bez ičega u mjesto odakle su otišli prije nekoliko desetljeća (Peralta, 2019: 327).<sup>6</sup>

Za mnoge, povratak je bio jedno traumatično iskustvo, jer ih je odvojilo od zemlje u kojoj su bili sretni da bi se vratili u Metropolu koju nisu ni poznavali i koja se u „njihovim glavama pojavljivala kao udaljena i gotovo mitološka geografska, kulturna i kartografska konstelacija“ (Khan, 2012: 128). Kako tvrdi Moreira Silva (2015: 264), došlo je do dvostruka šoka: onoga vezanog za iznenadno napuštanje portugalskoga kolonijalnog prostora kojega su smatrali svojim i povratak u Portugal koji je bio njihov, ali ga nisu poznavali te su se osjećali kao stranci. U posebnome slučaju koji ovdje proučavamo, ono što radovi otkrivaju jest da se povratnici ne poistovjećuju sa zemljom u koju dolaze, pa tako ne možemo naći karakteristike pripadanja, već se kod njih češće javlja osjećaj iskorijenjenosti, odnosno osjećaj udaljavanja od svoga uobičajenog okruženja, svoga porijekla ili zavičaja. Radi se o velikome kulturnome i geografskom šoku s obzirom na to da su povratnici napustili svoj afrički kontinent i kulturu te su došli u sasvim drugi prostor, bilo da se radi o geografskome ili kulturnom aspektu. Uz to, prema riječima Else Peralte (2019: 329): „susret metropolitanskih Portugalaca i prekomorskih Portugalaca jest susret obilježen napetostima, neprijateljstvom i međusobnim nepovjerenjem, u vrijeme kada je zemlja uronjena u proces radikalne društvene i političke transformacije i ispre-sijecana oštrim ideološkim podjelama“. Dekolonizacija je tako, nastavlja Peralta (2019: 329), izazvala sukob između građana iste nacije, stvarajući prijelom identiteta u portugalskome društvu.

### 3. Dekolonizacija kao društvena trauma i fragmentirani identitet portugalskih povratnika

Proces dekolonizacije ostavio je snažne posljedice na portugalske, ali i na ostale europske povratnike te na njihov identitet. Međutim, budući da je taj povijesni, društveni i kulturni proces, osim na identitetske promjene

---

6 Napomena 2: U cijelome radu citate koji su duži od četiri retka stavili smo u zaseban odlomak te smo ga pomaknuli udesno, ne koristeći navodne znake.

utjecao na povratnike i u pogledu traume, odnosno traumatskoga iskustva koje su isti doživjeli vraćajući se iz kolonija u metropolu, iz očista teorije kulturne traume (Alexander, 2004; Eyerman i Sciortino, 2020), uočit ćemo da se ona nije kod svih europskih raseljenika isto očitovala. U nekim su slučajevima individualna i kolektivna trauma prerasle u kulturnu, a u nekim nisu. Iako je u ovome radu naglasak prvenstveno na portugalskome društvu, radi stjecanja širega konteksta ukratko ćemo se osvrnuti i na druga nekadašnja europska carstva, posebice talijansko, nizozemsko, belgijsko i francusko, te ćemo zapaziti kako je proces dekolonizacije povezan s društvenom traumom povratnika i njihovim fragmentiranim identitetom, koji ćemo proučavati iz optike studija o kulturnome identitetu, temeljene na promišljanjima Stuarta Halla. Dekolonizaciju ćemo promatrati iz vizure postkolonijalne teorije (Calafate Ribeiro, 2004; Meneses i Gomes, 2013) te kulturalnih studija (Eyerman i Sciortino, 2020; Hall, 2006), no valja naglasiti kako će glavni fokus analize u pogledu dekolonizacije kao društvene traume i fragmentiranoga identiteta povratnika biti na portugalskome slučaju.

Stuart Hall, jedan od značajnijih kulturnih teoretičara i sociologa današnjice, svojedobno je bio i voditelj Centra za suvremene kulturalne studije (CCCS) na Sveučilištu u Birminghamu, vrlo utjecajne akademske institucije, osnovane 1964. godine, koja je odigrala ključnu ulogu u oblikovanju polja kulturalnih studija, a rad je Centra karakterizirala njegova predanost razumijevanju uloge kulture u oblikovanju identiteta, društvenih odnosa i masovnih medija (Turner, 2005: 62–63). Nadovezujući se na rad Centra, Hall u središte svoga promišljanja stavlja kulturni identitet, posebice onaj u razdoblju postmoderne, te govori o pojavljivanju novih identiteta koji fragmentiraju moderna pojedinca, do tada viđena kao unificirani subjekt. U kontekstu kulturnoga identiteta koji nastaje našim „pripadanjem“ etničkim, lingvističkim, religioznim i, iznad svega, nacionalnim kulturama, Hall (2006: 8) polazi od tvrdnje da su moderni identiteti decentrirani i fragmentirani u ovome vremenu globalizacije. Prema Hallu (2006: 38): „identitet je nešto što se formira, tijekom vremena, kroz nesvjesne procese, a nije nešto urođeno, što postoji u svijesti pri rođenju (...). Uvijek ostaje nepotpun, uvijek je u procesu, uvijek se oblikuje“. Moderna društva s kraja XX stoljeća doživljavaju promjene koje fragmentiraju klase, rase, etničku pripadnost i nacionalnost te one utječu i na pojedince, mijenjajući njihove osobne identitete. Hall (2006: 9) tvrdi da je ovdje riječ o dvostrukome dislociranju ili premještanju. Naime, dolazi do decentralizacije pojedinaca od njihova mjesta u društvenome i kulturnome svijetu, ali i od njih samih te to predstavlja „krizu identiteta“ pojedinca, jer gube stabilan osjećaj sebe. Nadalje, subjekt koji je nekoć živio kao da ima unificirani i stabilan identitet, sada postaje fragmentirani, sačinjen ne od jednoga, već od različitih identiteta, ponekad kontradiktornih i nerazriješenih. Stuart Hall (2006) vidi fragmentirani

identitet kao posljedicu složene i promjenjive prirode identiteta u suvremenome društvu. Fragmentirani se identitet odnosi na stanje u kojemu je osjećaj pojedinca podijeljen, često kao rezultat iskustva traume, raseljavanja ili kulturnoga sukoba. Prema Hallu (2006), fragmentirani je identitet uobičajeno iskustvo za pojedince koji su pripadnici marginaliziranih ili potlačenih zajednica, kao što su izbjeglice, imigranti ili pripadnici manjinskih etničkih ili kulturnih skupina. Ti se pojedinci mogu suočiti s diskriminacijom, predrasudama ili neprijateljstvom dominantne kulture, što može pogoršati osjećaj izoliranosti i nepovezanosti.

Fragmentirani identitet, dakle, nastaje, između ostaloga, zbog repatrijacije te kao rezultat traume koju je pojedinac iskusio, a takav je bio slučaj s europskim povratnicima, ponajviše talijanskim, nizozemskim, belgijskim, francuskim i portugalskim raseljenicima iz nekadašnjih kolonija. Na razlike između spomenutih povratnika u kontekstu dekolonizacije utjecali su različiti čimbenici, uključujući specifične kolonijalne povijesti, prirodu njihove kolonijalne vladavine, odnose između kolonizatora i koloniziranih te okolnosti same dekolonizacije. U tome kontekstu, kulturna trauma često nastaje zbog dugotrajnih učinaka kolonijalizma na kolonizirano stanovništvo, a sam proces dekolonizacije uključuje osporavanje i demontiranje društvenih, političkih i ekonomskih struktura koje je nametnula kolonijalna sila. Ovaj proces može biti popraćen nizom emocionalnih, psiholoških i kulturnih izazova dok se društva bore s naslijeđem kolonijalne vladavine. Kako navode Ron Eyerman i Giuseppe Sciortino (2020: 207), govoreći o kulturnoj traumi kao posljedici dekolonizacije, s posebnim naglaskom na kolonijalne povratnike u nacionalnome imaginariju, proces dekolonizacije podrazumijevao je povratak kolonijalnoga stanovništva u maticu, pod traumatičnim okolnostima. Naime, europski su povratnici u kratkome periodu morali napustiti svoje dosadašnje domove, dakle, iskusili su gubitak kolonijalnoga teritorija te stečenih privilegija. Ovo iznenadno iskorjenjivanje i gubitak njihovih ustaljenih života i društvenih mreža bilo je emocionalno izazovno te je pridonijelo osjećaju izmještenosti i kulturne dislociranosti. Povratnici su osjećali nesigurnost, a po povratku u maticu suočili su se sa stigmatizacijom i marginalizacijom, ali i s ekonomskim izazovima te društvenom integracijom. Osim toga, budući da su povratnici godinama živjeli u kolonijama, po povratku u europsku metropolu morali su proći kroz proces kulturne prilagodbe, što je onda dovelo do hibridna identiteta pod utjecajem europske i kolonijalne kulture, odnosno, kako navode Eyerman i Sciortino (2020: 218), radilo se o „fuziji metropole i kolonije“. Isto tako, najkompleksniji su bili emocionalni i psihološki izazovi jer su se kolonijalni iseljenici morali nositi s traumom napuštanja svojih domova i zajednica u kolonijama, a neki



su se suočili s poteškoćama u pomirenju svojih prošlih iskustava s novom realnošću u metropolama.

Trauma koju su doživjeli europski povratnici bila je kako individualnoga tako i kolektivnoga karaktera. Bilo je to zajedničko iskustvo koje je utjecalo na cijele zajednice i oblikovalo njihovu kolektivnu memoriju i identitet. Dakle, gubitak domova, privilegija i društvena statusa u kolonijama, kao i izazovi s kojima su se suočili nakon prisilnoga povratka u domovinu, prouzročili su traumu, a zatim i fragmentaciju identiteta. S tim u vezi, teorija kulturne traume nastoji razumjeti formiranje grupnih identiteta i kolektivne tvrdnje o dijeljenoj patnji i traumi koje ih utemeljuju. Kako je objasnio sociolog Jeffrey C. Alexander (2004: 1), „trauma“ postaje očita kada pojedinci pronađu smisleno izražavanje svoje patnje zajedno s drugima. Tek tada njihova iskustva postaju zaista „traumatična“. Pored toga, „kulturna se trauma događa kada članovi kolektiviteta osjete da su bili izloženi strašnom događaju koji ostavlja neizbrisive tragove na njihovoj grupnoj svijesti, zauvijek označavajući njihove uspomene i mijenjajući njihov budući identitet na temeljan i nepovratan način“ (Alexander 2004: 1). Nadovezujući se na promišljanja Jeffreyja Alexandra, Ron Eyerman i Giuseppe Sciortino (2020: 208) tvrde da se različiti čimbenici moraju uskladiti u procesu koji uključuje individualnu (psihološku) i kolektivnu (društvenu) traumu te potragu za novim kolektivnim identitetom kako bi bilo koji događaj rezultirao kulturnom traumom. Eyerman (2011 *apud*. Eyerman i Sciortino, 2020: 210) tako navodi faktore koji su važni prilikom formiranja same kulturne traume, a oni su sljedeći: vrijeme događaja u karakterističnome političkome i društvenom kontekstu, način na koji su masovni mediji predstavljali događaj, djelovanje odgovornih vlasti, djelovanje skupina koje su iskusile traumu te uloga kolektivnoga identiteta. Međutim, iako su svi navedeni europski slučajevi bili „zreli za kulturnu traumu“ (Eyerman i Sciortino, 2020: 214), jer su osobna i grupna patnja bile jasno prisutne kod istih, ipak se kulturna trauma dogodila samo u nekima.

Trauma se, dakle, drugačije očitovala kod europskih povratnika. Primjerice, u talijanskome slučaju, navodi Pamela Ballinger (2020: 29), zbog skromnih dimenzija povrataka i migracija, ali i zbog „dekolonizacijske amnezije“ (Ballinger, 2020: 43), trauma talijanskih povratnika nije prerasla u kulturnu. Nadalje, prilikom dekolonizacijskoga procesa, kod nizozemskih je povratnika došlo do traumatičnoga gubitka luksuznih povlastica i društvena statusa koji su imali generacijama. Osim toga, bili su pogođeni japanskom okupacijom koja je bila traumatski događaj, svjedočili su ubijanju i nasilju nad Indonežanima, pa su se zatim suočili i s rasizmom te ksenofobijom, stoga je sve to, kako tvrdi Gert Oostindie (2020: 86), uzrokovalo traumu na kolektivnoj i individualnoj razini, međutim nije dovelo



do kulturne traume, jer se društvo bavilo naslijeđem kolonijalizma – samim procesom dekolonizacije te postkolonijalnim migracijama, kao i zataškavanjem svoje kolonijalne prošlosti (Oostindie, 2020: 86). Isto tako, povratnici iz belgijskih kolonija (*anciens du Congo*) traumatski su izgubili svoj teritorij nakon dekolonizacije, nasilje je dovelo do panike, a kolektivna je trauma dovela do masovnoga egzodusa (Giordano, 2020: 120). Ono što je uzrokovalo značajan aspekt traume, nastavlja Giordano (2020: 121), bilo je nasilje i silovanje bijelih žena, a doseljenici su bili prikazivani kao izrabljivači te ih se u matici gledalo s negodovanjem. Pored toga, dugo godina belgijski su povjesničari zanemarivali svoju kolonijalnu povijest te je ona bila zapuštena i u sferi javnoga sjećanja. Također snažno iskustvo traume doživjeli su francuski povratnici iz Sjeverne Afrike (ponajviše iz Alžira), takozvani *pieds noirs*<sup>7</sup>, čiji sam naziv upućuje na kompleksnost kolonijalne i postkolonijalne situacije. Njihov traumatski i paničan odlazak iz kolonija te raseljavanje, zatim etničke, kulturne i vjerske razlike, nasilne scene ubijanja, nacionalna trauma gubitka Alžira 1962. godine, rasizam, kao i emocionalna žudnja za alžirskom zemljom dovelo je do kulturne traume koja je bila shvaćena, kako navodi Choi (2020: 146), kao nacionalno pitanje koje je utjecalo na pojedince, ali i na državu. Uz to, *pieds noirs* bili su jako „ukorijenjeni“ u alžirsku zemlju, što se nakon prisilne repatrijacije očitovalo u njihovu identitetu. Zadržali su, kako navode Eyerman i Sciortino (2020: 216), osjećaj kolektivne identifikacije ukorijenjene u kolonijalnu povijest koja je nastavila utjecati na nacionalne i regionalne politike. Prema riječima već spomenutih teoretičara, osim Francuske, i Portugal je svjedočio kulturnoj traumi, i to zato što je pretrpio, kao i Francuska, politički sukob koji je izazvao velike podjele oko kolonijalne politike, što je onda dovelo do promjene režima i (relativno) razlomljena nacionalna identiteta (Eyerman i Sciortino, 2020: 215). Uz to, portugalski su doseljenici subjektivno doživjeli gubitak teritorija i povlastica, što se opisivalo kao društvena trauma (Pena Pires et al. 2020: 200). Naime, oni su zbog napetosti, panike, subjektivna nedostatka sigurnosti i prava glasa odlučili napustiti svoj kolonijalni prostor, a došavši u portugalsku maticu, prema Ruiju Peni Piresu i ostalima (2020: 183), s jedne strane, suočili su se s uspješnom integracijom. Ona je uvelike ovisila o rasi i poznanstvima, a budući da je velika većina portugalskih povratnika bila rođena u Portugalu, lakše su se mogli integrirati u društvo, bez obzira na to što su stigmatizacija i društvena sramota bile sveprisutne. S druge pak strane,

---

7 Naziv označava europske doseljenike francuskoga, španjolskoga, talijanskoga i drugoga mediteranskog podrijetla koji su rođeni i odgajani u Alžiru te imaju francusko državljanstvo. Precizno povijesno podrijetlo pojma „pied noir“ još uvijek je predmet spora. U XX se stoljeću tijekom Alžirskoga rata taj termin rabio kao pogrdan naziv za Europljane u Alžiru, a doslovan prijevod znači „crna stopala“ (Choi, 2020: 140).

bilo je podosta i onih povratnika koji nisu imali nikoga u matici i čija je prilagodba bila znatno složenija, stoga uočavamo da je ovdje riječ o snažno individualiziranome putu asimilacije. Vidimo, dakle, da su postojale različite grupe među samim portugalskim povratnicima, to jest prema riječima Eyermana i Sciortina (2020: 221), „portugalski povratnici nisu tvorili kohezivne zajednice niti su razvili snažan kolektivni identitet nakon svoga povratka“. U izloženome kontekstu, kulturna se trauma tako može shvatiti kao duboki poremećaj i dislociranost europskih zajednica koje su bile prisiljene napustiti svoje kolonije, a proces dekolonizacije doveo je u pitanje njihova duboko ukorijenjena uvjerenja o njihovu mjestu u svijetu, njihovu identitetu i njihovu odnosu s koloniziranim stanovništvom. Iako postoje zajedničke točke u iskustvima povratnika, uočavamo da su specifični povijesni, društveni i politički konteksti svake zajednice i kolonija utjecali na prirodu i opseg njihove traume. Ipak, možemo zaključiti da su zajednička trauma prisilnoga raseljavanja te gubitak kolonijalnoga života i povlastica, kao i kompleksna etnička, kulturna, vjerska i rasna heterogenost, kako navode Hall (2006) te teoretičari kulturne traume Eyerman i Sciortino (2020), doveli do fragmentacije identiteta povratnika. Važno je napomenuti da je teorija kulturne traume ovdje poslužila kao poveznica između procesa dekolonizacije i učinaka koje je ona imala na identitet povratnika, posebice portugalskih, što čini glavni dio analize našega rada, a koji ćemo izložiti u nastavku.

U kontekstu portugalskoga postkolonijalizma, proces dekolonizacije ostavio je za sobom decentrirane, to jest razdvojene individue budući da su morali napustiti svoje rodno mjesto, kulturu i afrički kontinent kako bi se „vratili“ u Metropolu koju nisu poznavali i u kojoj je vladala neprijateljska klima, a naseljavali su periferne regije grada te su živjeli na margini društva. Iščitavajući literaturu o kulturnome identitetu povezanu s portugalskim povratnicima, unutar kulturalnih studija, uočili smo da se fragmentiranost njihova identiteta očituje u nekoliko aspekata, a to su: mjesto, odnosno između-mjesto, nacionalnost i pripadnost, jezik te rasa, što ćemo izložiti u nastavku. Kada je riječ o povratnicima, često se govori o između-mjestu (*entre-lugar*) koje oni zauzimaju, s obzirom na to da nisu potpuno integrirani u novo mjesto niti se mogu potpuno osloboditi staroga prostora. Naime, njihova je situacija povezana sa subjektima u krizi pripadanja o kojoj govori Bauman (2005). Čak i pred potrebom za pripadanjem, pojedinac umetnut u postmoderne perspektivu predstavljen je vječnim kretanjem, živi između mjesta jer ne pripada nijednome određenom prostoru. Njegova putanja postaje česta potraga za izgubljenim kontinuitetom i već fragmentiranim modernim i globalnim svijetom. Za Baumana (2005) proces poistovjećivanja s domovinom ili s bilo kojim drugim teritorijem na kojemu se nalazi nije jednokratno postignuće za

cijeli život, već kontinuiran i spor proces, izgrađen iz čovjekovih iskustava s različitim kulturama s kojima se na kraju identificira. S tim u vezi, povratnici zauzimaju između-mjesto jer više ne pripadaju Africi, a ne osjećaju se poželjnima u Portugalu u koji su bili primorani stići. Osobe koje migriraju u različite prostore i nisu prihvaćene, prema Baumanu (2017), predstavljaju stigmatizirani dio društva, odnosno „oznaku srama ili diskreditacije“ (Bauman, 2017: 43) koju „normalne“ osobe odbijaju prihvatiti. Nadovezujući se na stigmatizaciju povratnika, portugalska novinarka Helena Matos (2014: 14) navodi da je Vlada pokušala kontrolirati i prikriti proces dekolonizacije, stoga je cenzurirala štampu kako bi izbjegla tematiku vezanu za doseljenike. Tako su ti „državni migranti“ (Scioldo-Zürcher, 2010: 16) bili ušutkavani i postali su anonimni. Budući da su ih i državne vlasti i mediji zanemarili, a portugalsko ih je društvo stigmatiziralo, kako tvrdi Pfeil Rommel (2017: 118), oni su potisnuti na svojevršno „između-mjesto nacionalne povijesti“. Povratnici tako postaju generacija koja ne pripada nijednomu vremenu ni prostoru, kao što više ne pripadaju Africi, gdje su mnogi rođeni i nastanjeni, tako ne pripadaju ni Portugalu, mjestu gdje se teško integriraju. Tolentino (2017) u svome radu navodi riječi portugalske redateljice Margaride Cardoso, koja promišlja o portugalskim povratnicima i njihovu ne pripadanju:

Nisam nostalgična, ali guranje stvari, gledanje našega namještaja kako ide do brodova, ostavlja traga. Mislili su da će imati mjesto u društvu, ali ga nisu imali. Povijest je takva, loša je i nepravedna. Postoji trauma koja je nasljedna, koja prelazi s roditelja na djecu. To je bol u srcu što ne prolazi, što se ne rješava.[...] Mnoge tjera na razmišljanje da ovo nije njihova zemlja, postoji poricanje, čak i s raznolikim percepcijama. Emotivno se još uvijek osjećam raspršeno, nisam bila od tamo, niti sam odavde (Tolentino, 2017: 6051).

Na temelju ovoga citata uočavamo dezorijentiranost povratnika nakon dekolonizacije, traumu koju su doživjeli te njihov osjećaj ne pripadnosti novome europskom prostoru. Ti subjekti doživljavaju konflikt identiteta zbog toga što identitet u postkolonijalnome, to jest modernom društvu, nije fiksna, već proizlazi iz stalnih razmjena koje se uspostavljaju među pojedincima. Povratnici se zbog gubitka zemlje u Africi i njihove dislokacije (engl. *displacement*), nalaze u među-mjestu, odnosno ne pripadaju ni koloniziranome, ali ni kolonizacijskome teritoriju, što dovodi do fragmentacije sama identiteta. U tome procesu napuštanja zemlje, oni se i dalje nalaze na margini, bez mogućnosti puštanja korijenja na nekome prostoru.

Osim mjesta i osjećaja pripadnosti, jedan od mehanizama identiteta jest nacionalnost, jer kako navodi Stuart Hall (2006: 48), čovjek mora imati nacionalnost, u suprotnome, bez osjećaja nacionalne identifikacije,

moderni će subjekt doživjeti osjećaj subjektivnoga gubitka. Osjećaj identiteta povezan je s idejom da je nacija „simbolička zajednica koju dijeli dovoljno velik broj pojedinaca sposobnih da čovjeku pruže osjećaj pripadnosti“ (Rodrigues Pereira, 2004: 94), a proces globalizacije pojavljuje se kao jedan od čimbenika odgovornih za proces istiskivanja ove ideje nacionalna identiteta. Ono što Stuart Hall (2006) vezuje za nacionalnost jest jezik, jer kako navodi, „formiranje nacionalne kulture pridonosi stvaranju univerzalna jezika kao dominantnoga sredstva komunikacije za cijelu naciju“ (Hall, 2006: 48). U tome kontekstu, povratnici doživljavaju rascjep identiteta i zbog nacionalnosti. Naime, budući da je većina povratnika rođena u Africi za vrijeme kolonijalizma, oni imaju afrički identitet i afričku nacionalnost, bilo da se radi o angolskoj, mozambičkoj, gvinejskoj ili zelnortskoj nacionalnosti. Odjednom, nakon dekolonizacije, suočeni su s gubitkom afričke nacionalnosti i dobivanjem portugalske, na temelju koje i dalje nisu prihvaćeni, što predstavlja još jedan okidač fragmentaciji njihova identiteta. Jedini aspekt koji im pomaže da skroz ne „izgube kompas“ i da iskuse barem kakvu-takvu pripadnost jest portugalski jezik. Portugalski jezik kao sredstvo komunikacije ne predstavlja jezičnu barijeru prilikom dolaska u Metropolu i pospješuje njihovu integraciju u portugalsko društvo jer im olakšava pronalaženje posla, ali i asimilaciju portugalskoj kulturi. Kada se govori o identitetu povratnika na temelju njihove nacionalnosti, osim fragmentiranosti, naglašava se i „hibridni identitet“ (Azevedo, 2015: 250). Naime, s obzirom na to da su povratnici uglavnom rođeni na afričkome kontinentu, imaju afrički identitet koji dobivaju rođenjem. Nakon dekolonizacije Afrike, povratnici dolaze na portugalsko tlo te dobivaju i portugalski identitet, stoga govorimo o identitetu koji je hibrid Europljanina i Afrikanca, odnosno Portugalca i Angolca, Mozambičanina, Gvinejca ili Zelenorćanina. Tako možemo zaključiti da povratnici zapravo imaju fragmentirani identitet s evidentnim tragovima hibridnosti.

Rasa, kao jedan od elemenata identifikacije, značajna je za identitet portugalskih povratnika jer, kako tvrde Meneses i Gomes (2013: 102): „identitet povratnika politički je sadržan u bijelom Portugalcu“ te sukladno tome postoje različite dimenzije bijele rase koje su povezane sa snažnim procesom identiteta. Te dimenzije, koje navode istraživačice Maria Paula Meneses i Catarina Gomes, slijede u nastavku:

Prva dimenzija proizlazi iz snažnih procesa identiteta i identifikacije kojom je stanovništvo metropolitanskoga porijekla, osobito oni koji su rođeni u prekomorskim područjima, sebe vidjelo kao ‘nacionalne’ s tih istih teritorija. [...] Podčinjavanje u odnosu na kolonizirane nije se dogodilo samo u odnosu na one s crnom kožom, nego čak i na one s bijelom, odnosno na bijelce rođene u Angoli. Metropolitanci su sebe smatrali ‘bijelcima prve klase’, dok su angolski bijelci bili smatrani ‘bijel-

cima drugog reda, a ta je razlika bila upisana čak i na osobnoj iskaznici [...] Druga dimenzija povezana s pitanjem nacionalizama bijelaca tiče se suparničkih projekata neovisnosti Angole i Mozambika, s namjerom da osigura, kao što je ranije navedeno, bijelu vlast i kapitalističko iskorištavanje teritorija (Meneses i Gomes, 2013: 87–9).

Kao što možemo vidjeti na temelju ovoga citata, pitanje identiteta u procesu postkolonijalizma odvija se na izuzetno složen način, jer postoje različite subjektivne stratifikacije među samim Portugalcima, između Portugalaca i Afrikanaca i, konačno, iako se na bavimo time u ovoj studiji, među samim Afrikancima. Ljudi koji su dijelili isti prostor imali su ulogu koloniziranih, kolonizatora, i prema Sigoli Pereiri (2020: 235), „superiornih kolonizatora metropole“. Međutim, kada se riješe tih uloga koje su im nametnute povijesnim kolonijalnim procesom, nastaje velika praznina, što se onda očituje i na njihovu identitetu, koji doživljava rascjep. Slikoviti prikaz fragmentirana identiteta na temelju rase, ali i nacionalnosti, donosimo u nastavku. Naime, radi se o suvremenome portugalskom piscu Valteru Hugu Mãe, sinu Portugalaca, koji je rođen u Angoli, ali je s dvije godine otišao u Portugal. O svome odnosu s Afrikom i Portugalom navodi sljedeće:

Kako sam rođen u Angoli, također se sjećam trenutaka u kojima su me odbili, jer sam došao iz „zemlje crnaca“, što me je vrijeđalo. Prozvali su me crncem i jako sam se iznenadio. U određenome smislu, mislim da bi mi se stvarno svidjelo da sam rođen kao crnac, zbog glorifikacije ovoga mjesta gdje sam rođen. Ali rođen sam bijel. Ništa za učiniti po tome pitanju. Iskreno, stvarno se teško nosim s onima koji preziru veličanstvenost Afrike, ali i s onima koji izgovarajući riječ Afrika i plaču i imaju asocijacije i predmete. Ja sam između dvije stvari. Teško mi je reći da nisam Angolac, ali ne mogu glumiti tko sam, ne mogu odjednom biti veći Angolac nego što jesam (Tolentino, 2017: 6051–52).

Rasa, nacionalnost, pripadnost te prostor elementi su koji čine identitet povratnika. Nakon dekolonizacije, a samim time i kraja portugalskoga carstva koje je trajalo više od pet stoljeća, dolazi do krize i velikih promjena, kako kulturnih i nacionalnih, tako i geografskih. Sve to utječe na identitet „državnih migranata“ (Scioldo-Zürcher, 2010: 16) koji odjednom više ne znaju kojemu prostoru, kojoj kulturi i kojoj naciji pripadaju, što dovodi do dezorijentiranosti i dislociranosti subjekta, kao i razdvajanja njihova identiteta. Uloga koju povratnici imaju u propitivanju portugalskoga carstva i ruševina koje su ostale, njihova povratka, neprihvatanja i ne-mjesta koje zauzimaju u Portugalu kao djeca kolonizatora, predstavlja predmet proučavanja mnogih književnih djela. Kakva je „povratnička“ književnost, odnosno književnost „pós 25 de abril“, vidjet ćemo u nastavku, i to na primjeru romana *O Esplendor de Portugal (Sjaj Portugala)*, suvremena portugalskog pisca – Antónia Loba Antunesa.

#### 4. Fragmentirani identitet portugalskih povratnika na primjeru romana *O Esplendor de Portugal*

Kako ističu Tania Macêdo (2020: 119) i Isabel Azevedo (2015: 240), nakon Revolucije karanfila pitanje dekolonizacije i povratnika počelo se „sramežljivo“ pojavljivati i u književnosti, stoga je književnost koja tematizira i obrađuje dekolonizacijski proces, rušenje portugalskoga prekomorskog carstva, a ponajviše povratnike, dobila naziv „literatura pós 25 de abril“ ili povratnička književnost (*literatura de retornados*). Smjestila se u kontekst postkolonijalizma, koji je, kako navodi Margarida Calafate Ribeiro (2004: 234), globalni proces s nekim zajedničkim nazivnicima, a to su „hibridnost, fragmentacija i raznolikost“, teme koje se provlače kroz povratničku književnost. Uzimajući u obzir promišljanja Isabel Azevedo (2015: 240) o povratničkoj književnosti, istraživačica navodi sljedeće:

Ovaj se književni podžanr bavi temom bijega Portugalaca iz kolonijalne Afrike, geografski „prognanih“ (otuda identitet u pokretu), ali kulturno povezanih s ovim afričkim narodima. Unatoč očitim zajedničkim crtama afričkoga kolonijalnog iskustva, iskustva bijega i gubitka, iskorjenjivanja i ponovna pokretanja, „povratnik“ otkriva na književnoj razini crte identiteta koji nije uvijek homogen. Bilo književno ili povijesno, ova skupina tekstova predstavlja donekle hibridni identitet između Portugalca i Afrikanca (Azevedo, 2015: 240).

Romani povratničke književnosti znaju imati snažnu povijesnu komponentu gdje se empirijska fakcija miješa s fikcijom. U središte stavljaju problematiku identiteta i potrage za istim, osjećaj „afričnosti“ (*africanidade*), odnosno drugosti zbog fizičke dislociranosti od afričke zemlje, istražuju bol traume, bilo zbog nasilnoga napuštanja Afrike i gubitka dobara, bilo zbog evociranja sjećanja (Azevedo, 2015: 243). Unutar mnogobrojnih romana „povratka“, kako tvrdi Tania Macêdo (2020), rijetki su oni koji predstavljaju očitu književnu kvalitetu, s obzirom na to da većina tekstova predstavlja „melodramatične brošure“ (Macêdo, 2020: 120) koje su povezane s „marketingom nostalgije“ (Ribeiro, 2010). Ipak, romani koji itekako zaslužuju pažnju, jer posjeduju estetsku kvalitetu te tematsku i književnu slojevitost, dva su romana Antónia Loba Antunesa – *As Naus* (1988) i *O Esplendor de Portugal* (1997), kao i romani *O retorno* (2011), spisateljice Dulce Marije Cardoso te *Cadernos de memória colonial* (2015) Isabel Figueiredo. U ovoj književnosti povratnik, čiji je „identitet iskovan u ‘dvostrukoj dijaspori’, prvo izvan Portugala, zatim izvan kolonijalne Angole ili Mozambika“ (Azevedo, 2015: 247), otvara nove načine tumačenja ili teoretiziranja procesa portugalske dekolonizacije. U nastavku donosimo analizu romana *O Esplendor de Portugal* (1997), uzimajući u obzir aspekte izložene u ovome radu.



António Lobo Antunes (1942–) portugalski je suvremeni pisac koji, uz autore kao što su Luís Vaz de Camões, Fernando Pessoa i José Saramago, čini portugalski književni kanon, a svojedobno je bio predlagan i za Nobelovu nagradu za književnost. Iz njegova velika književnog opusa mi ćemo u ovome radu izdvojiti roman *O Esplendor de Portugal* (1997)<sup>8</sup> u kojemu pisac istražuje putanju raspada obitelji portugalskih doseljenika koji su živjeli u Angoli i koja je nakon Revolucije i početka angolskog građanskog rata prisiljena odvojiti se. Dok djeca Carlos, Rui i Clarisse emigriraju u Portugal kako bi pobjegli od nasilja, Isilda, matrijarh obitelji, odlučuje ostati u zemlji čak i usred sukoba, i to s ciljem da pokuša osigurati stabilnost obiteljskih posjeda. Prema perspektivi Graçe Abreu (2008: 95), roman predstavlja „panoramu portugalskog kolonijalizma u 20. stoljeću“, kao i njezin rezultat, odnosno predstavlja Portugalce u Africi, raspad, bijedu, rasizam te eksploataciju zemlje i domorodačkih naroda afričkog teritorija, ali i dramu koja je pogodila portugalske doseljenike u trenutku povratka u europsku Metropolu.

U svojim unutarnjim monolozima, četiri lika pripovijedaju nesreće iz bolne prošlosti, a Carlos, Clarisse i Rui nose i težinu nepripadanja novomu prostoru kojega su bili primorani naseliti. Analepse, prolepse, bljeskovi sjećanja, halucinacije i izvješća umetnuti su u naracije kao način da se oprimjeri složenost tih subjekata izgubljenih u sadašnjemu vremenu koje ih nije asimiliralo. Motivi propasti i raspada vidljivi su u pripovijedanju Isilde, vladarice posjeda i ljudi, ali i u naracijama njezine djece: mješanca Carlosa, nemoralne Clarisse i problematična Ruija. Radi se o pojedincima koji su „iskorijenjeni“ iz svojih života u Africi kako bi ponovno živjeli u ne-mjestu, budući da se nisu osjećali ni članovima vlastite obitelji. Isildina djeca su povratnici koji u Portugalu osjećaju nelagodu zbog ovakva stanja, što dovodi do rascjepa njihova identiteta. Valja naglasiti da je narativ fragmentiran i složen, s isprepletenim različitim glasovima i perspektivama, odražavajući kaotičnu i traumatičnu stvarnost rata, ali i fragmentiranost identiteta glavnih likova. Lobo Antunes koristi poetičan i gust jezik, istražujući teme kao što su nasilje, otuđenje i gubitak identiteta, a u isto vrijeme prikazuje psihološke i društvene posljedice rata i autoritarna režima. Fokus naše analize bit će na likovima povratnicima, a to su Carlos, Rui i

8 Antunesov roman *O Esplendor de Portugal* preveden je na srpski jezik 2019. godine pod naslovom „Slava Portugalije“ u izdanju Geopoetike, a prijevod potpisuju Jasmina Nešković i Jovan Tatić (Konzultirano na: <https://geopoetika.com/o-knjizi/1645/slava-portugalije>). Ovaj je roman također preveden na hrvatski jezik, pod naslovom „Sjaj Portugala“, u izdanju nakladničke kuće Sandorf 2019. godine, a prijevod potpisuje Tanja Tarbuk, međutim, mi smo za ovaj rad, kao što je već bilo navedeno u prvim fusnotama, koristili vlastite prijevode citata s portugalskoga na hrvatski jezik, jer smatramo da hrvatski prijevod romana ima određene prijevodne nedostatke.



Clarisse, dok ćemo se na lik majke Isilde samo kratko osvrnuti, i to kao na metaforu portugalskog društva i kolonijalizma.

Radnja počinje 24. prosinca 1995, kada Carlos, zajedno sa svojom suprugom Lenom, koja je također emigrirala iz Angole, čeka posjetu svoje braće, Ruija i Clarisse, za božićnu večeru. U tome trenutku pripovijest postaje fragmentirana te dobivamo uvid u složenost glavnih likova te njihova razmišljanja, traume, psihološke borbe i probleme. Naime, roman je podijeljen u tri dijela i svakomu je dijelu dodijeljen jedan pripovjedač – Carlos, Rui i Clarisse, a njihovi se unutarnji monolozi isprepliću s pripovijedanjima majke Isilde, što poprima sljedeću strukturu: Carlos – Isilda / Rui – Isilda / Clarisse – Isilda. Prvi koji pripovijeda svoja sjećanja iz Afrike na portugalskome tlu jest Carlos, fragmentirani pojedinac koji u sebi nosi tragove odbačenosti. Naime, on je mješanac<sup>9</sup> i Isildin posinak kojega njegova bijela braća smatraju crncem, jer je „kupljen od jedne radnice iz kantine iz Cotonanga“ (Lobo Antunes, 1997: 89), „od jedne crnkinje od najviše osamnaest godina, možda dvadeset“ (Lobo Antunes, 1997: 91). Odrasta pateći zbog svoga rasnog pitanja, u obitelji bijelaca portugalskoga podrijetla, koji ga omalovažavaju i ne smatraju ga dijelom obitelji. S obzirom na to da je Carlos plod izvanbračne veze svoga oca s crnkinjom, da bi izbjegla skandal i kraj braka, Isilda ga djelomično integrira u obitelj. Svjestan od djetinjstva svoga marginalnog stanja, prekida afektivne odnose sa svojom braćom, ali i s roditeljima, jer se ne osjeća prihvaćeno. U nastavku prikazujemo epizodu iz romana u kojoj je jasno vidljiva Carlosova odbačenost i osjećaj srama radi boje kože:

(...) na rođendan moje bake Belgijanci su nam punili predsoblje koferima i ostajali su cijeli tjedan piti s mojim ocem na terasi (...) moja braća i ja jeli smo u zasebnoj prostoriji jer za stolom nije bilo mjesta (...) niti zbog Clarisse niti zbog Ruija, već zbog straha da stranci ne primijete da nisam bijelac, bio sam crn kao radnici, čim bismo se pojavili na balkonu prepunome dama, koje su sjedile i pile čaj, nosile su kolonijalne šešire i jahaće čizme, buljile bi u nas u blagome užasu, moja bi majka odmah ustala, šireći rukave da me sakrije, i slala nas da se igramo u vrtu (...) kada bi Clarisse ili Rui ušli sami na terasu, moja bi ih majka zvala, puštala ih da ostanu, pokazivala bi ih gostima, a kada bi se radilo o meni, obrazi bi joj se spustili kao da gubi jagodice i otjerala bi me brže-bolje prije nego što bi me uspjeli vidjeti (...)

[(...) no aniversário da minha avó os belgas enchiam-nos o vestíbulo de malas e ficavam uma semana a beber com o meu pai no terraço (...) os meus irmãos e eu comíamos num compartimento à parte

9 Na portugalskome je to pojam „mestiço“, koji označava pojedinca miješane rase, najčešće mješanca bijelca i crnca, odnosno domoroca. Ovaj pojam ima pejorativnu konotaciju.

por não haver lugar à mesa (...) nem pela Clarisse nem pelo Rui era por medo que os estrangeiros reparassem que eu não era branco, era preto como os contratados, mal aparecíamos na varanda cheia de senhoras, sentadas a tomarem chá, de capacete colonial e botas de montar, fitando-nos num horror delicado, a minha mãe levantava-se logo abrindo as mangas a esconder-me, mandando-nos brincar para o jardim (...) a minha mãe que se a Clarisse ou o Rui entravam sozinhos na varanda os chamava, os deixava ficar, os mostrava às convidadas e se era eu as bochechas lhe caíam como se perdesse malares e me enxotava numa lufa-lufa antes que pudessem ver-me (...)] (Lobo Antunes, 1997: 124).<sup>10</sup>

Na primjeru ovoga odlomka možemo uočiti da je protagonist isključen iz svoje obitelji na temelju boje kože i svoga podrijetla, a isto će se dogoditi i u Portugalu nakon odlaska iz Afrike.

Carlos ulazi u krizu identiteta kada postaje svjestan svoga „hibridnog“ podrijetla, kojega želi odbaciti. Kako navodi Fonseca (2004: 162): „Carlosova dvosmislenost identiteta proizlazi upravo iz te skrivene boje koju on sam mrzi i koju pod svaku cijenu pokušava poništiti, ali bez uspjeha. U ovome slučaju, boja nije odmah vidljiva i ne primjećuje je gotovo niko oko njega, ali kada se jednom prepozna, označava Carlosa pred samim sobom i pred drugima neizbrisivom stigmom podčinjenosti“. U sljedećem citatu možemo uočiti trenutak kada Carlos shvaća da je crnac:

I otkrio sam u sebi onoga dana kada mi je Maria da Boa Morte rekla u kuhinji (...) ne obračavajući mi se s dječaće nego s ti kao da vrijedi koliko i ja, kao da mi je jednaka – Ti si crnac.

(...)

Je li istina da sam crnac?

[(...) e descobri em mim no dia em que a Maria da Boa Morte me disse na cozinha (...) não me tratando por menino tratando-me por tu como se valesse o mesmo que eu, fosse minha igual – Tu és preto. (Antunes, 1997: 94–5).

(...)

É verdade que sou preto?] (Lobo Antunes, 1997: 97).

Drugi primjer Carlosove krize identiteta, ili bolje rečeno, same fragmentiranosti pojedinca, jest trenutak u kojemu protagonist, kada ga netko zove, sumnja u svoje ime i u ono što jest:

10 Napomena 3: Vodeći se istom vrstom referenciranja kao i u prethodnoj napomeni (Napomena 2), citate iz romana duže od četiri retka stavili smo u zaseban odlomak i uvukli smo udesno, ne koristeći navodne znake. Isto tako, osim vlastitih prijevoda citata s portugalskoga na hrvatski jezik, ispod ovih smo citata iz romana stavili i originalnu verziju na portugalskome, zbog konteksta i s obzirom na to da je ipak riječ o književnome djelu.

Carlos

ali ja sam bio drugačiji od ta imena, nisam bio to ime, nisam mogao biti to ime, kad su ljudi dozivali

Carlos

dozivali su Carlosa koji sam bio ja u njima, nisam bio ja niti sam bio ja u ja, bio sam drugi, isto tako kada bih im odgovarao nisam to ja odgovarao nego je to bio njihov ja koji je govorio, ja u ja šutio je u meni i zato su samo znali za njihova Carlosa, nisu znali za mene, a ja sam bio stranac, jedan ja koji je bio dva ja, njihov i moj, i onaj moj jer je bio moj, nije bio, stoga sam govorio kao što su oni govorili

Carlos

a njihov Carlos za mene nije postojao (...) <sup>11</sup>

[Carlos

e eu era diferente daquele nome, não era daquele nome, não podia ser aquele nome, as pessoas ao chamarem

Carlos

chamavam um Carlos que era eu em elas não era eu nem era eu em eu, era um outro da mesma forma que lhes respondia não era eu quem respondia era o eu deles que falava, o eu em eu calava-se em mim e portanto sabiam apenas do Carlos delas, não sabiam de mim e eu permanecia um estranho, um eu que era dois, o deles e o meu, e o meu por ser meu não era, então dizia como eles diziam

Carlos

e o Carlos deles não existia para mim (...)] (Lobo Antunes, 1997: 121).

Kao kolonist koji se vraća u Lisabon, Carlos se ne prilagođava Portugalu, ali mu ne nedostaje ni Afrika. Pisma koja mu šalje majka Isilda iz Afrike gomilaju se u ladicu, jer ne želi znati ništa o njoj ni o životu u Angoli. U sljedećem odlomku možemo jasno vidjeti gore izloženo:

– Već petnaest godina nisi vidio svoga brata i sestru

pa sam odjednom shvatio koliko je vremena prošlo od kada smo se vratili iz Afrike (...)

omotnice koje sam čuvao u ladicu i nisam ih nikome pokazivao, otvarao ih, čitao ih, deseci i deseci prljavih omotnica, prekriveni štambiljima i markama, govorili su mi ono što nisam htio čuti, imanje, Angola, njezin život, poštar bi mi ih uručivao na stubištu, a nizovi sunco-kreta šumorili su vani u poljima, suncokreti, pamuk, riža, duhan, ne zanima me Angola puna crnaca u tvrđavi, u Vladinoj palači i u otočnim kolibama, izvaljeni na suncu kao da su oni mi, zatvarao sam vrata držeći pismo između dva prsta kao da nosim neku životinjinicu za rep

*pisma jednaka smrdljivim životinjacama, mrtvim*

11 Roman je većinom pisan u formi struje svijesti, stoga nema interpunkcijskih znakova te velikoga i maloga slova gdje bi trebali biti.

[-Já não vês os teus irmãos há quinze anos  
de forma que de repente me dei conta do tempo que passara desde  
que chegamos da África (...)]

os envelopes que guardava numa gaveta sem os mostrar a ninguém, os abrir, os ler, dúzias e dúzias de envelopes sujos, cobertos de carimbos e selos, falando-me do que não queria ouvir, a fazenda, Angola, a vida dela, o empregado dos Correios entregava-mos no patamar e uma extensão de girassóis murmurava campos fora, girassóis, algodão, arroz, tabaco, não me interessa Angola cheia de pretos na fortaleza, no palácio do Governo e nas cabanas da ilha refastelados ao sol a julgarem-se nós, fechava a porta com a carta segura por dois dedos como quem transporta um bicho pela cauda

*cartas iguais a bichos malcheirosos, mortos]* (Lobo Antunes, 1997: 11–12).

Carlos želi što prije zaboraviti svoju obitelj, svoje rodno mjesto koje prezire i u kojemu je doživio traume, odbačenost i diskriminaciju: „moj sin Carlos me prezire, prezire Angolu, prezire Afriku, boju i gustoću svoje vlastite krvi“ (Lobo Antunes, 1997: 128). Nada se da će se u Lisabonu to promijeniti, da će se integrirati te da će tako zaboraviti svoju prošlost na afričkome kontinentu. Međutim, protagonist se ne uspijeva prilagoditi novoj kulturi i prostoru, jer bez obzira na to što ima portugalsko podrijetlo s očeve strane, u Portugalu ga ne prihvaćaju zbog fenotipa, ali i zbog statusa povratnika. Možemo zaključiti da se fragmentiranost Carlosova identiteta očituje kroz njegovu boju kože i podrijetlo (radi se o pojedincu iz izvanbračne veze), ali i kroz nepripadanje novomu mjestu nakon napuštanja Afrike. Zbog miješane rase, Carlos je od početka svoga života suočen sa stigmatizacijom i odbačenosti, koju onda kasnije doživljava i u portugalskoj metropoli. Carlos doživljava decentralizaciju subjekta u svijetu kojemu ne pripada. Živi u samoći, braća ga ne posjećuju, supruga ga na kraju napušta, nema prijatelja u Portugalu niti u bivšoj koloniji. Bez korijena, Carlos je pojedinac na margini postmoderna portugalskoga društva sedamdesetih i osamdesetih godina.

U drugome dijelu romana glavni je pripovjedač Rui, koji čuva traumatična sjećanja na loše obiteljske odnose. Kao i Carlos, Rui ima svoju vrstu stigme s kojom se mora nositi. Naime, boluje od epilepsije te ima psihičkih problema, zbog čega ne može voditi normalan život. Kako navodi Costa da Silva (2021: 99), on je problematičan sin kojega je zbog svojih ograničenja razmazila Isilda. Postaje zao sa zaposlenicima i okrutan prema životinjama i prema predmetima svoje braće:

Clarisse je kao mala imala filcanoga mačka koji se nije slagao sa mnom, zvao se Sandokan, ne samo da se nije slagao sa mnom, nego me nije prestajao provocirati pa sam mu morao iščupati oči da ga dovedem

u red, moja je sestra došla u sobu za šivanje i uhvatila me kako mu škarama kopam oči, oduzela mi je škare i da nisam na vrijeme pobjegao moleći za pomoć, ona bi meni iskopala oči (...)

[a Clarisse em pequena tinha um gato de feltro que não podia comigo chamado Sandokan, não só não podia comigo como não cessava em me provocar e a quem fui obrigado a arrancar os olhos para o meter na ordem, a minha irmã veio ao quarto de costura, apanhou-me a furar-lhe a vista de uma tesoura, agarrou na tesoura e se eu não fugisse a tempo pedir socorro furava-me a vista a mim] (Lobo Antunes, 1997: 169).

U Portugalu više nema toliko slobode kao u Angoli. Živi u Carlosovu stanu koji se odnosi vrlo strogo prema njemu, sve dok ga nakon nekoliko godina, zbog bolesti, ne smjesti u dom na periferiji grada. Prema riječima Leonarda von Pfeil Rommela (2017: 123), Rui je svojevrсни promatrač koji je odgovoran za otkrivanje mračnih obiteljskih tajni. Naime, preko njega saznajemo za izvanbračnu vezu Isilde s policijskim inspektorom, Clarissin tajni pobačaj sa šesnaest godina, očevu propast zbog alkohola te rasnu diskriminaciju koju je obitelj uvijek nametala Carlosu. U Metropoli, Rui provodi dane u domu i u sestrinu stanu gledajući televiziju i promatrajući je s ljubavnicima koje dovodi kući (Seixo, 2001: 339). Bez obzira na takvo ponašanje, Rui održava afektivan odnos s Clarisse, diveći se njezinoj ljepoti koja je čak ljepša od nekih glumica na plakatima.

Kako bi se kompletirala trijada fragmentirane braće, Clarisse je posljednja koja pripovijeda svoju priču, kroz koju dobivamo uvid u njezine osjećaje, sklonosti, probleme i traume, među kojima možemo istaknuti smrt njezina oca zbog bolesti jetre, ubojstvo muškarca s kojim je bila u vezi, pobačaj u Luandi, prijezir bake i odbojnost majke od početka trudnoće. Sve to, prema Suzani Costi da Silvi (2021: 97), čini Clarisse ženom bez vlastite ljubavi. Clarisse je odgajana u Angoli kao bogata djevojka koja je uvijek dobila sve što je htjela, međutim, kada je stigla u Portugal, suočena je s novom stvarnošću. Naime, nakon što ju je brat Carlos izbacio iz obiteljska stana, Clarisse postaje ljubavnica poduzetnicima i političarima, koji joj plaćaju dodatne troškove odjećom i nakitom te joj pune život lažnim obećanjima o braku i stabilnoj vezi. Za razliku od svoje braće, Clarisse je sretna što je napustila Angolu, što možemo uočiti u sljedećem citatu:

Nije mi bilo žao napustiti Angolu u kojoj je sve bilo ogromno i predaleko čim bi se izašlo iz grada, sati i sati od jednoga imanja do drugoga (...) nije mi bilo žao napustiti Angolu, možda je Carlosu bilo žao jer je mješanac, možda Leni naviknutoj na predgrađa, s borom na čelu kao da zadržava suze (...) nije mi bilo žao napustiti Angolu zato što nisam voljela ni imanje ni kuću, Malanje je nalikovao na provincijski gradić u kojemu su prodavali dijamante na tržnici umjesto zelja (...)

[Não senti pena de me ir embora de Angola onde mal se deixava a cidade tudo era excessivo e demasiado distante, horas e horas de uma fazenda a outra (...) não senti pena de me ir embora de Angola, talvez o Carlos por ser mestiço, talvez a Lena habituada aos musseques, de ruga na testa como se segurasse lágrimas (...) não senti pena de me ir embora de Angola por não gostar da fazenda nem da casa, Malanje assemelhava-se a uma vila de província em que vendiam diamantes no mercado em lugar de couves] (Lobo Antunes, 1997: 273–75).

Jedina osoba koja joj je nedostajala bio je njen otac, kojega je povezivala s osjećajem sreće (Seixo, 2002: 343): „s mojim ocem bilo je dovoljno sjesti na rub kreveta kako bi mu se lice ozarilo“ (Lobo Antunes, 1997: 275). S druge pak strane, Clarisse je osjećala averziju prema Carlosu te indiferentnost prema Ruiju.

Vežano za status povratnika u Portugalu, u Clarissinu je pripovijedanju jasno naznačeno kako su se Portugalci odnosili prema došljacima:

uručili su nam kontrolnu markicu za traženje prtljage pet mjeseci kasnije, odvezli su nas u predgrađe grada bez plaćenika i siromašnih predgrađa Luande, takozvanih *musseques* u plamenu s namjerom da nas cijepe, izvade nam krv i izmjere tlak, užasnuti idejom da ćemo im prenijeti bolesti crnaca, gubu, bjesnoću, groznicu, gušu (...) *vi ste hvala Bogu gotovo bijelci* (...)

[entregaram-nos uma senha pra reclamarmos a bagagem cinco meses depois, transportaram-nos para os arredores da cidade sem mercenários nem musseques que ardam a fim de nos vacinarem, tirarem sangue e medirem a tensão, apavorados com a ideia de trazermos doenças de pretos que se pegassem, lepra, raiva, febre aftosa, bócio (...) *vocês graças a Deus são quase brancos*] (Lobo Antunes, 1997: 277).

Bojali su se da im ne prenesu bolesti i bili su sretni kad su vidjeli da su neki „gotovo bijelci“. Naime, bez obzira na to što su bili bijelci i potomci Portugalaca, samim time što su dolazili iz Afrike, koju su Europljani gledali kao „pakao, progonstvo, ‘divlju zemlju’, ‘crni kontinent’, naseljen ‘priglupim i primitivnim mozgovima’, praktikantima ‘drevnog kanibalizma’“ (Calafate Ribeiro, 2004: 239), na većinu se povratnika gledalo kao na crnce, kao na nižu rasu, što je samo pogoršalo njihov osjećaj pripadnosti te je dovelo do rascjepa identiteta.

Iako Isilda nije povratnica te na taj način nije usko vezana za naš predmet proučavanja u ovome radu, svejedno ćemo se ukratko osvrnuti na nju kako bismo upotpunili sliku o povratnicima u romanu. Isilda, kao jedna od glavnih likova, predstavlja portugalski kolonijalizam. Naime, ona je kći portugalskih kolonista koji su se doselili u Angolu kako bi potražili bogatstvo i moć u Africi. Isilda se ne može pomiriti s novom postkoloni-

jalnom situacijom, ne prihvaća kraj portugalskoga imperija te se zatvara u svoj svijet, prisjećajući se vremena obiteljske slave, kada su vladali i kada su imali istaknutu ulogu među afričkim crncima. Kako navodi Pfeil Rommel (2017: 124): „Isilda predstavlja glas kolonizatora koji odbija prihvatiti kraj portugalske prevlasti u Africi.“ Ona odbija napustiti zemlju, izolira se od ostalih te pribjegava sjećanjima o prošlosti, što predstavlja svojevrsan način negacije nove stvarnosti Angole, koja je u rasulu i bijedi zbog početka građanskoga rata. Prema mišljenju Pfeil Rommela (2017: 124), ona označava „metaforu kolonijalizma i portugalskoga društva“ koje se vezivalo za vrijednosti carstva. Ne može se naviknuti na novi poredak i društvenu situaciju te radije odlazi u smrt nego da napusti afričku zemlju, koju su Portugalci stoljećima nepravedno iskorištavali.

Imajući u vidu Isildinu situaciju i situaciju njezine djece, zaključujemo i naglašavamo da su Carlos, Rui i Clarisse fragmentirani pojedinci koji su bili primorani napustiti svoju afričku zemlju kako bi se „vratili“ u portugalsku metropolu u kojoj nikada prije nisu bili, koju su vidjeli samo na razglednicama i u kojoj ih je dočekala neprijateljska klima, s obzirom na to da se na njih gledalo kao na kolonizatore, ali i kao na nižu rasu. Carlos, Rui i Clarisse, koje je majka opisala kao „mješanca, bolesnika, nesretnicu“ (Lobo Antunes, 1997: 394), ili pak prema riječima njihove bake radilo se o „mješancu, epileptičaru i prostitutki“ (Lobo Antunes, 1997: 228), od djetinjstva u Angoli osjećaju Isildin prijezir, osuđivanje, odbačenost te nepripadanje obitelji, što od njih čini nesretne pojedince u svim sferama života i osobe pune nesigurnosti. Najstariji brat Carlos, mješanac i izvanbračno dijete, od najranijih je godina stigmatiziran te doživljava rasnu diskriminaciju u obitelji u Angoli, a kasnije i u Portugalu. Ne posjeduje osjećaj pripadnosti ni u Angoli, ni u Lisabonu, gdje provodi dane na margini društva te ne stvara nikakva poznanstva ni prijateljstva. Ne želi se prisjećati vremena u Africi, želi ga što prije zaboraviti. Njegova hibridna rasa, marginaliziranost te nepripadanje nijednomu prostoru, to jest nalaženje u između-mjestu, dovode do fragmentacije njegova identiteta. Nadalje, Rui, kao najmlađe i bolesno dijete, pa stoga i razmaženo dijete, ne može voditi normalan život u Portugalu, gdje ga je brat Carlos smjestio u dom Damaia. Ovo periferno mjesto, između Lisabona i Amadore, puno je Zelenorčanina i Roma koji koriste Ruija kako bi sitno mogli krasti u okolici. Na temelju toga možemo uočiti marginaliziranost Ruija, koji također ne stječe nova poznanstva, ne integrira se u društvo, već većinu vremena provodi sam. Clarisse je jedina od braće koja je sretna što je došla u Lisabon, međutim, ni ona ne uspijeva voditi normalan život. Naime, kao što smo već naveli, Clarisse je ljubavnica političara i poduzetnika koji joj obećavaju stabilnu vezu i brak te je financiraju skupim poklonima. Graça Abreu



(2008: 96) uočava da je Clarisse svedena na „seksualni objekt“, isto kao što je bio slučaj s crkinjama u Angoli. Vidimo da je i Clarissina situacija karakterizirana marginalnošću, nepripadanjem i samoćom, a kako tvrdi Sigoli Pereira (2020: 242), ovdje prisutnost samoće još jednom proizlazi iz „neprilagođenosti subjekta na njegovo mjesto, porijeklo i njegov ponovni susret sa sunarodnjacima“.

Usamljenost se može izravno povezati s rascjepom identiteta koji je, prije svega, nacionalni, ali koji također uzrokuje nepopravljive pukotine u društvenome identitetu. Istraživač Tomaz Tadeu da Silva naglašava važnost nacionalna identiteta i osjećaja pripadnosti, jer upravo on pridonosi povezanosti između pojedinaca, što nam dokazuje i sljedeći citat: „Sve dok ne postoji nijedna ‘prirodna zajednica’ oko koje se mogu okupiti ljudi koji čine određenu nacionalnu grupaciju, treba je izmisliti, zamisliti. Potrebno je stvoriti zamišljene veze koje omogućuju ‘povezivanje’ ljudi koji bi, bez nje, jednostavno bili izolirani pojedinci, bez ‘osjećaja’ da posjeduju nešto zajedničko“ (Tadeu da Silva, 2000: 85). Naglasili bismo da bez osjećaja nacionalne, ali i prostorne pripadnosti, pojedinac doživljava rascjep onoga što jest. Taj se osjećaj, uzevši u obzir likove iz romana, povećava obiteljskom situacijom koja bi trebala biti mjesto podrške i primanja, a zapravo postaje još jedan prostor disocijacije.

## 5. Zaključak

Fragmentirani identitet portugalskih povratnika odnosi se na složen i često težak proces reintegracije u portugalsko društvo nakon prisilna povratka iz bivših portugalskih kolonija u Africi sedamdesetih godina XX stoljeća, kada je Portugal prelazio iz autoritarnog režima u demokratsko društvo. Povratnici, koji su uglavnom bili bijeli portugalski doseljenici, suočili su se sa značajnim izazovima u ponovnome povezivanju sa zemljom s kojom nisu imali mnogo veze, a čije je društvo često bilo neprijateljski raspoloženo prema njima. Njihov je identitet oblikovan nizom čimbenika, od nacionalnosti, prostora, rase, osjećaja (ne)pripadnosti pa sve do njihovih iskustava generacijska života u afričkim zemljama, gubitka društvena statusa i privilegija po povratku u Metropolu te njihove borbe za integracijom te pronalaskom smještaja i posla u Portugalu. Sve je to dovelo do rascjepa njihova identiteta, koji ima i tragove hibridnosti, a mnogi su povratnici osjećali dislociranost i dezorijentiranost dok su se borili da pomire svoja sjećanja na život u Africi s novom stvarnošću Portugala. Stvorio se tako jedan hibridni identitetsko-kulturni prostor s kojim je portugalsko društvo počelo voditi dijalog.

## Literatura

- Abreu, G. (2008). O esplendor de Portugal. U: Seixo, M. A. et al. *Dicionário da obra de António Lobo Antunes*. Svezak 2. Lisabon: Imprensa Nacional – Casa da Moeda (95–99).
- Alexander, J. (2004). Toward a Theory of Cultural Trauma. U: Alexander, J. et al. (ur.). *Cultural Trauma and Collective Identity*. Berkeley: University of California Press (1–30).
- Azevedo, I. (2015). A palavra dos „retornados“ nas entrelinhas da descolonização; O retorno, de Dulce Maria Cardoso, e Os retornados – Um amor nunca se esquece, de Júlio Magalhães. U: Rodrigues-Moura, E. i Wieser, D. (ur.). *Identidades em movimento: construções identitárias na África de língua portuguesa e seus reflexos no Brasil e em Portugal*. Frankfurt am Mein: TFM (239–251).
- Ballinger, P. (2020). Italian Decolonization: Multidirectional Migrations, Multidirectional Memories. U: Eyerman, R. i Sciortino, G. (ur.). *The Cultural Trauma of Decolonization: Colonial Returnees in the National Imagination*. Cham: The Palgrave Macmillan (27–57).
- Bauman, Z. (2017). *Estranhos à nossa porta*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Bauman, Z. (2005). *Identidade: Entrevista a Benedetto Vecchi/Zygmund Bauman*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Calafate Ribeiro, M. (2004). *Uma História de Regressos: Império, Guerra Colonial e Pós-Colonialismo*. Porto: Afrontamento.
- Choi, S.-E. (2020). Pied-Noir Trauma and Identity in Postcolonial France, 1962–2010. U: Eyerman, R. i Sciortino, G. (ur.). *The Cultural Trauma of Decolonization: Colonial Returnees in the National Imagination*. Cham: The Palgrave Macmillan (137–168).
- Costa da Silva, S. (2021). *Vozes e memória de um tempo em ruínas. Os regressos possíveis em ‘O retorno’ de Dulce Maria Cardoso e em ‘O esplendor de Portugal’ de António Lobo Antunes*. Doktorska disertacija. Rio de Janeiro: Universidade do Estado do Rio de Janeiro.
- Delaunay, M. (2022). Portugal e o regresso dos colonos de Angola e Moçambique. *Cidades. Comunidades e Territórios* 44: 1–22.
- Domingues Duarte, M.J. (2019). Os ‘retornados’ das ex-colónias portuguesas: representações e testemunhos. *Omni Tempore: atas dos encontros da Primavera 2018*: 503–529.
- Eyerman, R. i Sciortino, G. (2020). *The Cultural Trauma of Decolonization: Colonial Returnees in the National Imagination*. Cham: The Palgrave Macmillan.
- Fonseca, A. M. (2004). Espelhos quebrados – representações do colonizado em *O Esplendor de Portugal* de António Lobo Antunes. U: Baker, A. D. (ur.). *O Poder e a persistência dos estereótipos*. Aveiro: Universidade de Aveiro, Departamento de Línguas e Culturas (159–169).
- Giordano, R. (2020). Beyond the ‘Trauma’: Legitimization and Revenge of the ‘Anciens du Congo’ (Belgian Congo 1908–1960). U: Eyerman, R. i Sciortino, G. (ur.). *The Cultural Trauma of Decolonization: Colonial Returnees in the National Imagination*. Cham: The Palgrave Macmillan (111–136).

- Hall, S. (2006). *A identidade cultural na pós-modernidade*. Prijevod: Tomaz Tadeu da Silva i Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A.
- Khan, Sh. (2012). O imaginário do império-navio e o inefável namoro Brasil/Ángola. *Via Atlântica* 22: 127–138.
- Lobo Antunes, A. (1997). *O Esplendor de Portugal*. Lisbon: Dom Quixote.
- Lourenço, E. (2014). *Do Colonialismo como Nosso Impensado*. Lisbon: Gradiva.
- Macêdo, T. (2020). O „romance português de retornados“ – a viagem de retorno ao império colonial português. *Mulemba* 12 (22): 115–126.
- Meneses, M. P. i Gomes, C. (2013). Regressos? Os *retornados* na (des)colonização portuguesa. U: Meneses, M. P. i Martins, B. S. (ur.). *As Guerras de Libertação e os Sonhos Coloniais*. Coimbra: Almedina (59–107).
- Moreira Silva, L. (2015). (Des)identidades retornadas: da nostalgia à crítica do colonialismo suavezinho dos portugueses. U: Rodrigues-Moura, E. i Wieser, D. (ur.). *Identidades em movimento: construções identitárias na África de língua portuguesa e seus reflexos no Brasil e em Portugal*. Frankfurt am Mein: TFM (253–269).
- Oostindie, G. (2020). Trauma and the Last Dutch War in Indonesia, 1945–1949. U: Eyerman, R. i Sciortino, G. (ur.). *The Cultural Trauma of Decolonization: Colonial Returnees in the National Imagination*. Cham: The Palgrave Macmillan (85–110).
- Pena Pires, R., Delaunay, M. i Peixoto, J. (2020). Trauma and the Portuguese Repatriation: A Confined Collective Identity. U: Eyerman, R. i Sciortino, G. (ur.). *The Cultural Trauma of Decolonization: Colonial Returnees in the National Imagination*. Cham: The Palgrave Macmillan (169–204).
- Peralta, E. (2019). A integração dos „retornados“ na sociedade portuguesa: identidade, desidentificação e ocultação. *Análise social* 2 (231): 310–337.
- Pfeil Rommel, L. (2017). O avesso do esplendor e os restos do império: a descolonização em *O Esplendor de Portugal*, de Lobo Antunes. *Revista Desassossego* 18: 116–127.
- Reis, A. (1990). A revolução de 25 de abril de 1974, o MFA e o processo de democratização. U: Reis, A. (ur.). *Portugal contemporâneo*. Svezak 6. Lisbon: Edições Alfa (13–62).
- Ribeiro, R. (12. 8. 2010.). Os retornados estão a abrir o baú. *O Público, caderno Ípsilon*. <https://www.publico.pt/2010/08/12/culturaipsilon/noticia/os-retornados-estao-a-abrir-o-bau-263209> (Konzultirano 1. 9. 2023).
- Rodrigues Pereira, H. (2004). A crise da identidade na cultura pós-moderna. *Mental* 2(2): 87–98.
- Santos, H. (2005). *O Esplendor de Portugal, de António Lobo Antunes. Um Romance Pós-colonial? Identidade, „Raça“, (Des)Território*. Diplomski rad. Centro dos Estudos Sociais, Universidade de Coimbra.
- Scioldo-Zürcher, Y. (2010). *Devenir métropolitain, Politiques d'intégration et parcours de repatrés d'Algérie en métropole (1954–2005)*. Pariz: Éditions EHESS.
- Seixo, M. A. (2002). *Os romances de António Lobo Antunes*. Lisbon: Dom Quixote.
- Sigoli Pereira, D. (2020). A fragmentação da identidade na figura dos retornados de António Lobo Antunes. *Letras & Letras* 36(2): 231–246.

- Tadeu da Silva, T. (2000). A produção social da identidade e da diferença. U: Tadeu da Silva, T. (ur.), Hall, S. i Woodward, K. *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes (73–103).
- Talan, N. (2011). *Portugal*. Zagreb: Školska knjiga.
- Tolentino, E. C. (2017). Retorno e retornados – um não lugar, um não estar. *XV Congresso Internacional da ABRALIC – textualidades contemporâneas 4*: 6049–6059.
- Turner, G. (2005). *British Cultural Studies: An introduction*. New York i London: Routledge.
- Zerubavel, E. (2006). *The Elephant in the Room: Silence and Denial in Everyday Life*. Oxford i New York: Oxford University Press.
- Zubia Fernández, D. (2016). „Os retornados“ with Antunes: Luanda, Angola and Lisbon. *Call: Irish Journal for Culture, Arts, Literature and Language* 1(1): 1–14.

### **The fragmented identity of Portuguese returnees on the example of the novel *O Esplendor de Portugal* by António Lobo Antunes**

**Abstract:** The aim of this paper is to investigate and present the topic of Portuguese returnees and their fragmented identity, a result of decolonization processes, using the novel *O Esplendor de Portugal* (1997) by the Portuguese writer António Lobo Antunes. The novel problematizes the decolonization of Portuguese overseas territories, a process that brought thousands of Portuguese immigrants back to Portugal, the so-called “returnees” (*retornados*). It is a denomination which adopts a pejorative connotation when used to identify a population, mostly white, suddenly displaced from Africa due to the collapse of the Portuguese colonial system. After the independence of the Portuguese colonies in Africa and due to a rising number of armed conflicts, the returnees were forced to abandon their homes and emigrate to their lusophone “home country”. In this way, the decolonization turned into a social trauma responsible for a deep change in the Portuguese society, but also identity, both national and individual. Lobo Antunes intends to provide a voice for the returnees using literature since the returnees were stigmatized by the Portuguese society and the state after the Carnation Revolution. In this study, we will focus on the causes and consequences that led to the returnees’ identity fragmentation as well as their attempts to assimilate and integrate into the Portuguese society.

Thus, literature presents itself as a space to question the Portuguese history, national identity, but also the split identity of the returnees in the postcolonial era. The critical reflections by Margarida Calafate Ribeiro and Eduardo Lourenço about postcolonialism and Portuguese culture will be used as the theoretical basis and the topic of identity will be discussed using the studies about cultural identity by Stuart Hall.

**Key words:** postcolonialism, decolonization, identity, returnees, António Lobo Antunes

III  
INTERKULTURALNE KOMPETENCIJE  
I KULTURNO NASLEĐE



Milana Vinokić<sup>1</sup>

Univerzitet u Beogradu – Fakultet političkih nauka

Stefan Zdravković<sup>2</sup>

Univerzitet u Beogradu – Filozofski fakultet

## Važnost interkulturalne komunikacije i interkulturalne kompetentnosti za funkcionisanje radnih organizacija

**Sažetak:** Cilj rada predstavlja utvrđivanje uticaja kulturne raznolikosti i (ne)uspešne interkulturalne komunikacije na učinak radnih organizacija. Pošlo se od ideje da su uspešna interkulturalna komunikacija i razvijena interkulturalna kompetentnost zaposlenih nužne za uspešno funkcionisanje radnih organizacija u savremenom svetu. Predmet analize bile su situacije u kojima dolazi do prekida u interkulturalnoj komunikaciji, kao i sukobi među zaposlenima koji iz tih prekida proizilaze i negativno se odražavaju na učinak cele organizacije. Rezultati pokazuju da kulturna raznolikost u okviru radnih organizacija može prouzrokovati brojne sukobe i lošije poslovanje organizacije, ali da razvijanje interkulturalne kompetentnosti i uspešna interkulturalna komunikacija članstva to sprečavaju. Kada zaposleni poseduju adekvatna znanja i veštine interkulturalne komunikacije, kulturno heterogene radne organizacije funkcionišu bolje od kulturno homogenih. Neke od prednosti ogledaju se u privlačenju i zadržavanju najtalentovanijih zaposlenih, mogućnosti dopiranja do raznolike klijentele globalnog tržišta, veće fleksibilnosti i samim tim boljem prilagođavanju promenama u okruženju. Takođe, kulturna raznolikost doprinosi većoj kreativnosti, boljem rešavanju problema i donošenju kvalitetnijih grupnih odluka usled usvajanja mnogostrukih perspektiva, kao i manjoj fluktuaciji zaposlenih usled većeg zadovoljstva poslom. Imajući u vidu pobrojane prednosti, u radu su ponuđene izvesne smernice za razvijanje interkulturalne kompetentnosti zaposlenih.

**Ključne reči:** interkulturalnost, interkulturalna komunikacija, interkulturalna kompetentnost, radne organizacije

---

1 milanavinokic@gmail.com

2 stefanbabin97@gmail.com



## 1. Uvod

Savremeni svet karakterišu intenzivna globalizacija i brojne migracije koje dovode do učestalih susreta pripadnika različitih kultura (Crowne, 2008; Thomas and Inkson, 2017). Kako kultura kojoj pripadaju u velikoj meri utiče na vrednosti, norme, običaje i ponašanje ljudi, svest o postojećim kulturnim razlikama i spremnost za učenje pokazuju se kao važni činioci uspešne interkulturalne komunikacije. Gotovo na svakodnevnom nivou javlja se potreba za posedovanjem interkulturalne kompetentnosti, odnosno izvesnih znanja, veština i sposobnosti koje omogućavaju uspešnu interakciju sa pripadnicima različite kulture. U ovom radu posebna pažnja je posvećena važnosti interkulturalne kompetentnosti za funkcionisanje radnih organizacija. Pokazalo se da kulturna heterogenost članstva donosi sa sobom brojne prednosti, ali i da to važi samo u slučaju razvijene interkulturalne kompetentnosti članstva koja je preduslov za uspešnu komunikaciju i saradnju (Amaram, 2007; Castaneda, Bateh and Heyliger, 2013; Thomas and Inkson, 2017; Nemeth, 1992 prema Thomas and Inkson, 2017).

## 2. Određenje osnovnih pojmova

### 2.1. *Interkulturalnost*

Pod pojmom interkulturalnost podrazumeva se suočavanje sa mnogobrojnim problemima koji se pojavljuju u odnosima između pripadnika različitih kultura, pri čemu se insistira na njihovom prihvatanju i poštovanju. Ovim pojmom označava se ne samo prisustvo ili slučajno mešanje različitih kultura već i upoređivanje i prihvatanje različitih mišljenja, borba protiv predrasuda i harmoničan suživot među pripadnicima različitih kultura (Centar za istraživanje etniciteta, 2019). Za razliku od pojma multikulturalnost, koji je statičan, interkulturalnost označava dinamične i interaktivne veze među kulturama (Mrnjauš, 2013). Pojam interkulturalnost je višeslojan, to jest podrazumeva deskriptivnu, preskriptivnu i normativnu dimenziju (Dietz, 2018). Deskriptivna i preskriptivna dimenzija interkulturalnosti obuhvataju međusobne odnose ljudi koji čine dato društvo, kao i njihovu percepciju pripadnosti grupi. Drugim rečima, ove dimenzije odlikavaju odnos između članova društva (odnos „mi“ naspram „njih“) i promene koje nastaju u interakciji između članova koji predstavljaju većinu i onih koji predstavljaju manjinu. Ovi odnosi su često asimetrični, odražavaju političku i socio-ekonomsku moć, naglašavaju ili poriču postojanje različitosti, te pokazuju da članovi mogu biti izloženi stigmatizaciji ili diskriminaciji unutar grupe (Dietz, 2009). Pojam interkulturalnost

ima, takođe, svoju normativnu dimenziju, jer može uključivati svojevrtni transformativni program koji ima za cilj da savremena društva učini svesnijim njihove unutrašnje različitosti, što je ključno da bi ona uopšte postala otvorenija i više simetrična prema onima koji pripadaju manjinskoj grupi ili zajednici. Pri tome, interkulturalnost ne podrazumeva samo osnaživanje položaja određenih manjinskih grupa ili pojedinaca već i promenu percepcije članova koji predstavljaju većinu, ali i promovisanje recipročnih procesa identifikacije između grupa koje su privilegovane i grupa koje su na bilo koji način marginalizovane (Santos, 2010: 131).

## 2.2. Interkulturalna komunikacija

Interkulturalna komunikacija se može odrediti kao „verbalna i neverbalna interakcija između ljudi koji dolaze sa različitih kulturoloških prostora i koji imaju drugačije navike, verovanja, vrednosti, norme, religiju, jezik i poglede na svet“ (Marković Savić i Bakić Mirić, 2022: 191). Ona se odnosi na razumevanje onoga što se dešava u razgovoru koji se odvija između ljudi koji potiču iz različitih kultura. Interkulturalna komunikacija podrazumeva svest ljudi o različitim faktorima ponašanja ljudi i njihovom govoru tela koji se manifestuju u konverzaciji, kao što su: kontakt očima, mimika, dodir, gestovi, proksemija (percepcija ličnog i društvenog prostora) i drugo. Na taj način, interkulturalna komunikacija je zapravo simbolički, interpretativni, transakcijski i kontekstualni proces u kome ljudi iz različitih kultura stvaraju zajednička značenja (Lustig and Koester, 2007).

Osnovni ciljevi uspostavljanja interkulturalne komunikacije odnose se na negovanje razumevanja i tolerancije, uzajamno poštovanje, zajedničku odgovornost, razvoj empatije, ali i na obučavanje predstavnika različitih nacija da razmatraju, analiziraju i rešavaju probleme u vezi sa kulturnim razlikama (Evans and Suklun, 2017). Za uspešnu interkulturalnu komunikaciju važno je da shvatimo da se univerzalnost ljudske prirode ne može iskoristiti kao osnova za automatsko razumevanje drugih ljudi. Interkulturalna komunikacija omogućava sagovornicima da izađu iz svog udobnog, uobičajenog opažajnog okvira i sagledaju tuđu kulturu iz drugačije vizure. Što su ljudi u većoj meri svesniji postojećih razlika, to mogu biti više etični interkulturalni sagovornici (Martin and Nakaiama, 2010). Kompetentan interkulturalni sagovornik nastoji da uspostavi efikasnu i adekvatnu interakciju sa ljudima iz drugačijeg jezičkog i kulturološkog prostora. On je striktno fokusiran na tok komunikacije i trebalo bi da bude u stanju da prepozna potencijalnu etnocentričnost u razgovoru, zatim ne bi trebalo da shvati lično (ne)verbalne kulturološke razlike u načinu komuniciranja, trebalo bi i da bude spreman da se nosi sa dvosmislenim i nejasnim interkulturalnim situacijama, te da komunicira na efikasan i prilagodljiv način (Marković Savić i Bakić Mirić, 2022: 192).

### 2.3. Interkulturalna kompetentnost

Interkulturalna kompetentnost se definiše kao „sposobnost da se promeni nečija perspektiva u sagledavanju tuđe kulture i na odgovarajući način prilagodi ponašanje postojećim kulturnim razlikama“ (Hammer, 2015: 483). Samo znanje o kulturološkim razlikama među ljudima često nije dovoljno za sticanje interkulturalne kompetentnosti, pa su od izuzetnog značaja veštine. Veštine interkulturalne kompetentnosti koje se posebno izdvajaju su: umeće slušanja sagovornika, uzajamno poštovanje, emocionalna inteligencija i adaptabilnost. Umeće slušanja je ključno za razumevanje ljudi iz drugih kultura, jer se slušanjem gradi slika o drugoj osobi, njenim navikama, osobinama i preferencijama. Uzajamno poštovanje ujedno uključuje potencijalno neslaganje sa običajima osobe koja dolazi iz druge kulture, ali i istovremeno uvažavanje svih prisutnih različitosti. Emocionalna inteligencija pak podrazumeva prilagođavanje nevidljivim, nematerijalnim i suptilnim aspektima komunikacije, kao i angažovanje empatije kako bi se razumelo šta sagovornik želi da kaže. Naposljetku, veština adaptabilnosti označava prilagođavanje komunikacije sagovorniku koji potiče iz druge kulture, da bi se sa njim oformio odnos u kome dominira harmonija i saradnja i da bi se izbegla konfuzija i potencijalne nesuglasice (Lustig and Koester, 2007). Upravo ovladavanje veštinama interkulturalne kompetentnosti omogućava pojedincima i grupama da lakše premoste kulturološke razlike i ostvare kvalitetan odnos sa drugima i postave temelje zadovoljavajuće koegzistencije.

### 2.4. Kulturna inteligencija

Pojam kulturne inteligencije naslanja se na često korišćene pojmove koeficijenta inteligencije i emocionalne inteligencije. Najkraće rečeno, kulturna inteligencija podrazumeva sposobnost efikasne interakcije među kulturama (Thomas and Inkson, 2017). Osoba koja poseduje kulturnu inteligenciju je fleksibilna i vešta u razumevanju drugih kultura, uspešno vodi interakciju sa kulturno raznolikim pojedincima, spremna je da uči i pokazuje empatiju prema drugim kulturama. Kulturna inteligencija sastoji se od tri dela koji se međusobno preklapaju. U pitanju su znanje (engl. *knowledge*) o tome šta je kultura, kako se kulture razlikuju i kako utiču na ponašanje ljudi; zatim svesnost (engl. *mindfulness*), odnosno obraćanje pažnje na znakove koji se pojavljuju u interakciji i koji doprinose adekvatnoj interpretaciji situacije; i veštine (engl. *skills*) koje se tiču primene adekvatnog seta ponašanja koji je prikladan datoj interkulturalnoj situaciji (Thomas and Inkson, 2017: 24–25).

Istraživanje koje je sprovedla Kraunijeva (Crowne) (Crowne, 2008) ukazalo je na povezanost između nivoa izloženosti drugim kulturama i nivoa kulturne inteligencije pojedinca. Naime, izloženost drugim kulturama omogućava upoznavanje sa njihovim vrednostima, normama i običajima, što posledično dovodi do promena u razmišljanjima o njima i poboljšavanja kulturne inteligencije pojedinca. Pritom, ne prouzrokuju sve vrste izloženosti drugim kulturama iste efekte na kulturnu inteligenciju. Najveći uticaj ima odlazak u drugačije kulturno područje radi obrazovanja ili zaposlenja, dok turistička putovanja i druga iskustva van lokalne kulture nisu u tolikoj meri povezana sa povećanjem kulturne inteligencije. Zanimljivo je da postoji veza između prostog zaposlenja i kulturne inteligencije, koja se možda može objasniti time da zaposlene osobe imaju više prilika da sretnu pojedince iz drugih kultura. Zaposleni pojedinci pokazuju razvijenije veštine prilikom ophođenja u interkulturalnim situacijama nego pojedinci koji nemaju zaposlenje (Crowe, 2008: 393–395).

### 3. Interkulturalnost i radne organizacije

#### 3.1. Prednosti i nedostaci kulturne raznolikosti za funkcionisanje radnih organizacija

Kulturna raznolikost članstva, pod uslovom da postoji uspešna interkulturalna komunikacija, odnosno razvijena interkulturalna kompetentnost i kulturna inteligencija, može predstavljati značajnu prednost za funkcionisanje radne organizacije. Radne organizacije koje ne prezaju od zapošljavanja kulturno raznolikog članstva imaju prednost u privlačenju i zadržavanju najtalentovanijih jer imaju na raspolaganju veći i raznovrsniji izbor zaposlenih. Potom, multikulturalna sredina u radnoj organizaciji može omogućiti da se dopre do raznolike klijentele globalnog tržišta. Takva radna organizacija ima bolje razumevanje zakonskih, političkih, društvenih, ekonomskih i kulturnih prilika u stranim zemljama. Ima osnove za tvrdnju da su interkulturalne organizacije bolje u rešavanju problema jer imaju bolje sposobnosti da „izvuku proširena značenja“ i imaju mnogo veću šansu da ispolje mnogostruke perspektive i interpretacije kada se suočavaju sa kompleksnim problemima. Sveukupno gledano, takve organizacije imaju veću fleksibilnost te se bolje prilagođavaju promenama u svom okruženju (Amaram, 2007: 4; Castaneda, Bateh and Heyliger, 2013: 165). Istraživanje (Nemeth, 1992 prema Thomas and Inkson, 2017) pokazuje i da kulturna raznolikost dovodi do veće kreativnosti i kvalitetnijih grupnih odlika, što se može objasniti time da svest o kulturnim razlikama usmerava članstvo da razmišlja o potencijalnim problemima i da sluša mišljenja manjinskih grupa.

Kulturno raznolika radna organizacija nije bez potencijalnih problema i nedostataka. Pre svega, sačinjena je od ljudi koji imaju različita uverenja, prakse, tradicije te nedostatak razumevanja i vrednovanja tih razlika može kreirati animozitet i podelu među zaposlenima, što posledično može uticati na učinak cele organizacije. Uz to, članovi koji čine kulturnu manjinu mogu imati osećaj da im ostali nameću izvestan sistem vrednosti, te mogu da razviju osećaj nepovezanosti sa organizacijom i njenim ciljevima (Castaneda, Bateh and Heyliger, 2013: 165). Predrasude i diskriminacija prema manjinskim grupama i dalje su i te kako prisutni u radnim organizacijama. U situacijama rešavanja problema, izuzetni troškovi vremena i finansijskih resursa mogu negirati prednosti sinergije, pa čak i prerasti u nefunkcionalne sukobe. Raznolikost se ne nosi dobro sa nesigurnošću i kompleksnošću koje mogu voditi konfuziji i frustraciji. Takođe, raznolikost može dovesti do toga da se teže dođe do dogovora oko neke konkretne akcije. Tradicionalno, kulturni konflikti između manjinske i većinske grupe se uglavnom reše u korist većinske grupe. To stvara značajnu barijeru punoj participaciji manjinskih članova u potencijalnim konfliktnim situacijama. Pokazuje se da homogene grupe posluju bolje od kulturno raznolikih grupa kada u njima postoje ozbiljni komunikacijski problemi (Amaram, 2007: 3–4). Gubici koji se javljaju usled kulturne raznolikosti u radnim organizacijama često se ispoljavaju vrlo brzo po oformljivanju takvih radnih grupa, dok je prednostima potrebno nešto više vremena da se pojave. Nažalost, usmerenost na brz uspeh i što veći profit često navodi menadžere da stoga izbegavaju formiranje heterogenih radnih grupa. Gledano sveukupno, Tomas (Thomas) i Inskon (Inskon) (Thomas and Inkson, 2017) smatraju da raznolikost obezbeđuje veći potencijal za izvrsnost nego što bi to bio slučaj u homogenoj radnoj grupi, ali da to sa sobom nosi veći rizik da će zbog neadekvatne komunikacije grupa biti neuspešna. Upravo zato je potrebno uložiti napor da se pospeši interkulturalna kompetentnost članstva radnih organizacija.

### *3.2. Prekidi u interkulturalnoj komunikaciji*

Osnovna prepreka svakoj interkulturalnoj komunikaciji jeste nepoznavanje jezika. Čak i kada osoba govori jezikom druge grupe, različiti dijalekti, akcenti i sleng mogu stvoriti probleme. Ponekad ni prisustvo prevodioca nije dovoljno, jer oni često ne prevode reči u njihovom bukvalnom prevodu, te značenje može biti donekle izmenjeno (Marković Savić i Bakić Mirić, 2022: 195). Takođe, razlikovanje u načinu na koji se odvija komunikacija je jedan od glavnih faktora koji dovode do sukoba unutar organizacija. Sukob nastaje kada ljudi iz različitih kultura pokušavaju da komuniciraju a da pritom ne razumeju komunikacijske obrasce i simbole

koje sagovornik koristi. To dalje uzrokuje nerazumevanje i nepoverenje u odnosima između zaposlenih koji se odražavaju i na produktivnost i efikasnost radnika (Koyuncu and Chipindu, 2019). Način na koji zaposleni saopštava nešto kolegama ili menadžeru, njegov ton, emocije koje uključuje u razgovor mogu da stvore sukobe na radnom mestu. Različiti stilovi komunikacije zaposlenih sami po sebi nisu problematični, međutim, problemi nastaju kada se na osnovu drugačijih (kulturno uslovljenih) komunikacijskih stilova donose vrednosni sudovi. Na primer, neke kulture neguju ekspresivniji, neke uzdržaniji stil komunikacije. Ako se dvoje zaposlenih ne slažu i jedan izrazi svoje stavove i osećanja ekspresivno i povišenim glasom, drugi, uzdržaniji kolega ili menadžer, to može okarakterisati kao arogantno ponašanje. Takođe, arogantnim se može smatrati i zaposleni koji u komunikaciji sa zaposlenima ne održava kontakt očima (Njogu, 2017).

Možda i najveća prepreka uspešnoj interkulturalnoj komunikaciji jesu predrasude – uprošćeni i često vrlo negativni stavovi prema pripadnicima neke grupe koji vode negativnom odnosu prema njima. Ukoliko postoje na primer etničke predrasude prema nekim pripadnicima radne organizacije, one predstavljaju osnovu za izbegavanje tih članova, njihovo izopštavanje iz radnog kolektiva ili diskriminisanje, a često i za otvorene sukobe sa njima dok su pravi uzroci konflikta ukorenjeni jednostavno u tome što osoba pripada takozvanoj tuđoj grupi. Pojedinci prema kojima se ispoljavaju predrasude imaju manje volje za radom, slabiju identifikaciju sa radnom organizacijom i njenim ciljevima i manje zadovoljstvo radom. Takođe, predrasude prema kulturno različitim pojedincima onemogućavaju uspešnu saradnju i sa radnim organizacijama iz kulturno drugačijih područja, što je u globalizovanom svetu veliki nedostatak. Jedan od razloga za dugotrajno opstajanje predrasuda jeste to što ljudi imaju sklonost da racionalizuju dobijene informacije tako da se one uklope u njihov sistem uverenja. Tome treba dodati i to da su ljudi generalno skloni selektivnom prihvatanju informacija – bolje se pamte informacije koje su u skladu sa našim pređašnjim znanjem i mišljenjem, dok se lako zaboravljaju one informacije koje bi narušile sliku koju smo formirali o nekoj grupi. Predrasude se grade i održavaju kao refleksija naših vrednosti koje nastojimo da odbranimo od grupa koje ih ugrožavaju i koje prete našem načinu života. Teorija socijalnog identiteta vidi predrasude kao posledicu pokušaja da poređenjem sa drugom grupom povećamo status vlastite grupe, a samim tim i nas samih kao njenih pripadnika. Promena prihvaćenih predrasuda i njihovo napuštanje bi tako ugrozili naše mišljenje i o sebi samima, a ne samo o drugoj grupi (Mihić, 2015: 35–38). Zbog svega iznetog, eliminisanje predrasuda nije nimalo brz niti lak proces. U socijalnoj psihologiji

razvijeno je nekoliko pristupa rešavanju ovog problema, ali je u najvećoj meri prihvaćena strategija smanjenja predrasuda – takozvani kontakt hipoteza (Mihić, 2015). U okviru radne organizacije njena primena počiva na ideji da će formiranje radnih grupa koje rade na postizanju zajedničkih ciljeva (za koje je neophodna dugotrajna saradnja) dovesti do toga da zaposleni uvide međusobne sličnosti, te da više ne prenaplašavaju međusobne razlike.

Religija predstavlja još jedan značajan faktor izbijanja interkulturalnih sukoba jer oblikuje pojedinca u pogledu njegovog odnosa prema drugima. Na izbijanje konflikta u radnom okruženju obično utiče kada organizacija sprovodi određene mere koje su u skladu sa verskom praksom i religijom koja je dominantna u datom društvu, ali one nisu uvek u skladu sa religijom koju ispovedaju zaposleni iz druge kulturne sredine, pa to može proizvesti sukobe među zaposlenima (Triandis, 2001). Zatim, na pojavu sukoba utiče i etnocentrizam. Etnocentrizam podrazumeva da se zaposleni koji ne pripadaju kulturi zemlje u kojoj rade ocenjuju prema standardima kulture domaćina. S druge strane, postoje i slučajevi kada zaposleni idealizuju kulturu stranaca i gledaju na nju kao na superiorniju kulturu, što se naziva ksenofilija. U ovom slučaju, kolege su spremnije da se prilagode i razumeju strance, ali imaju tendenciju da previše vrednuju tuđu, a potcenjuju svoju kulturu (Hofstede, Hofstede and Minkov, 2010).

### 3.3. *Sukobi usled razlika u nacionalnim kulturama*

Da bismo lakše sagledali situacije koje mogu dovesti do sukoba između pripadnika različitih kultura, oslonićemo se na nekoliko poznatih modela dimenzija kulture. Reč je o glavnim linijama razilaženja u vrednostima i ponašanjima različitih nacionalnih kultura. Najpoznatiji model kulturnih dimenzija dao je Hofstede (Hofstede, 1980; 2001 prema: Mojić, 2014; Bakić Mirić, Janković i Erinković Gaipov, 2022: 35–37) koji je izdvojio ukupno šest različitih dimenzija za definisanje kultura širom sveta. U pitanju su: distanca moći, individualizam/kolektivizam, maskulinitet/feminitet, izbegavanje neizvesnosti, dugoročna/kratkoročna orijentacija i zadovoljstvo/uzdržanost. Sledeći ove dimenzije možemo primetiti potencijalne linije sukoba među članovima radne organizacije koji pripadaju različitim nacionalnim kulturama (mada treba imati u vidu da se u izvesnoj meri ovakve razlike u vrednostima mogu javiti i među članovima iste kulture). Tako stepen u kojem podređeni članovi organizacije prihvataju nejednaku distribuciju moći može varirati od kulture do kulture, te izazvati nezadovoljstvo i neprihvatanje hijerarhijskog poretka kod kulturno različitih članova organizacije koji su navikli na nešto egalitarniju raspodelu



moći na radnom mestu. Potom, zaposleni koji dolazi iz individualistički nastrojene kulture može imati poteškoća da se uklopi u timski rad kolektivistički nastrojene organizacije, a njegovo loše snalaženje može biti pogrešno tumačeno od strane ostalih kolega. Nadalje, pojedinac vođen ciljevima postignuća i uspeha može naići na neodobravanje od strane ostalih članova organizacije koja više ceni solidarnost i jednakost. Spremnost za prihvatanje rizika takođe varira od kulture do kulture, tako da odstupanje od pravila i češće donošenje nešto rizičnijih odluka može biti tumačeno kao nepromišljeno u kulturama visokog izbegavanja neizvesnosti. Razlike u načinu na koji se zaposleni odnose prema vremenu takođe mogu stvoriti napetosti, te nešto ležerniji pristup zaposlenog u organizaciji koja pripada kulturi dugoročne orijentacije može biti percipiran kao „zabušavanje“. Naposljetku, stepen u kojem ljudi kontrolišu svoje želje i impulse može proizvesti tumačenje ponašanja kulturno drugačijeg kolege kao „hladnog“ ili, u obrnutom slučaju, kao „napadnog“.

Drugi najpoznatiji model dimenzija kulture dao je Tompenars (Tompenaars) (Tompenaars, 1993; 1998; Tompenaars and Woolliams, 2003 prema: Mojić, 2014; Bakić Mirić, Janković i Erinković Gaipov, 2022: 38–41) koji razlikuje ukupno sedam dimenzija kulture: univerzalizam/partikularizam, individualizam/zajedništvo, neutralnost/emotivnost, specifičnost/difuzija, postignuće/pripisivanje, uzastopnost/sinhronost i unutrašnja/spoljašnja kontrola. Pored izvesnih sličnosti sa Hofstedeovim modelom, Tompenarsov model nudi nove dimenzije kultura te nam pomaže da uvidimo još neke potencijalno konfliktne situacije između pripadnika različitih nacionalnih kultura na radnom mestu. Ukoliko je, na primer, organizacija partikularistički nastrojena, zaposleni koji dolaze iz univerzalističke kulture mogu odavati utisak hladnih i rezervisanih ljudi, dok oni sami mogu sa neodobravanjem gledati na favorizovanje izvesnih poslovnih saradnika na osnovu ličnih veza koje primenjuju njihove kolege. Takođe, u nekim kulturama očekuje se oštra razdvojenost privatnog i poslovnog života, dok se u drugim kulturama gleda na njih kao na međusobno isprepletane. Samim tim, insistiranje pojedinca na razdvajanju privatnog i poslovnog života za pripadnike ovih kultura moglo bi se protumačiti kao nedruželjubivo.

Na ovom mestu izložićemo i Holov (Hall) (Hall, 1976a prema: Mojić, 2014) model dimenzija kulture. Hol se kulturom bavio kao jednim oblikom komunikacije, te je isticao da suštinsku razliku između kultura predstavlja način na koji se odvija komunikacija između njih. On je kulture podelio na kulture niskog i na kulture visokog konteksta. Tako je kod kulture niskog konteksta (npr. SAD, Nemačka, Švajcarska, skandinavske i severnoevropske zemlje) veći deo informacije dat eksplicitno, dok se u kulturama visokog konteksta (Japan, mediteranske i arapske oblasti) najveći deo informacije krije u prenesenom značenju poruke. Sledeći Holovu

podelu na kulture visokog i niskog konteksta, primećujemo da se potencijalni problemi u interkulturalnoj komunikaciji na radnom mestu mogu javiti usled nedostatka eksplicitnih informacija. Tako se od zaposlenih može očekivati da „čitaju između redova“ kako bi uvideli šta se od njih zapravo očekuje ili, na primer, kakva je povratna informacija o nekom njihovom radu na zadatku. Članovi organizacije koji dolaze iz kultura niskog konteksta imaju problem da se prilagode ovakvom načinu poslovanja jer su naviknuti da neophodne informacije dobiju eksplicitno.

Svakako jedan od najvećih i najuticajnijih interkulturalnih programa istraživanja radnih organizacija poslednjih decenija je „Globalni program efikasnosti vođstva i organizacionog ponašanja“ (Global Leadership and Organizational Behavior Effectiveness – GLOBE). Autori projekta GLOBE utvrdili su postojanje značajnih razlika između zapadnih (nordijska Evropa, germanska Evropa, latinska Evropa, Angloklaster i Latinska Amerika) i istočnih klastera (Istočna Evropa, Konfućijska Azija, Južna Azija, Bliski istok i Podсахarska Afrika). Ovim programom je vrednost interkulturalnih istraživanja još jednom snažno potvrđena. Analizirane su kulturne prakse i vrednosti u 61 društvu sveta u devet dimenzija. Između ostalog, uočavanje međusobne srodnosti određenog broja kultura u ovom istraživanju pruža brojna olakšanja za konkretnu poslovnu praksu i osmišljavanje programa interkulturalne orijentacije menadžera i zaposlenih u radnim organizacijama (Mojić, 2011). Kao produžetak više od dvadeset godina zajedničkog rada istraživačkog tima GLOBE nastao je istraživački projekat GLOBE 2020. U njemu je ispitivan odnos između nacionalne kulture, liderstva i praksi u radnim organizacijama širom sveta. Pri tome, u obzir su uzeti faktori koji utiču na poslovno okruženje radnih organizacija, poput tehnologije, pandemije kovida 19, održivog razvoja i drugog (GLOBE, 2020).

Za anticipiranje potencijalnih problema u interkulturalnoj komunikaciji korisna je i podela na neformalne i formalne kulture. U neformalnim kulturama, poput onih iz Latinske Amerike i Afrike, uspostavljanje ličnog kontakta je esencijalno za postizanje poslovnih dogovora. Prilikom sastanka očekuje se rukovanje, zagrljaj ili potapšavanje po leđima. Pritom konverzacija na radnom mestu ne mora da bude ograničena na poslovne teme, vremenu se pristupa opušteno i rokovi koji se postavljaju nisu strogi. Zapravo, insistiranje na stroгом rasporedu u ovakvim kulturama može se pokazati i kontraproduktivnim s obzirom na to da radne organizacije preferiraju da posluju sporije i opuštenije. S druge strane, u formalnim kulturama poput onih u SAD i Evropi, očekuje se sasvim suprotno ponašanje, tačnost i poštovanje rokova se visoko cene (Castaneda, Bateh and Heyliger, 2013: 167).

Izvesne kulturološke razlike javljaju se i po pitanju poklona namenjenih poslovnim partnerima. U Aziji su mali pokloni pokazatelji poštovanja,

dok se u SAD na svaki poklon može gledati kao na pokušaj potkupljivanja. Kao prikladni pokloni uzimaju se samo simbolični pokloni poput boce vina, reklamnog materijala sa logotipom kompanije, ukrasa za kancelariju i slično (Castaneda, Bateh and Heyliger, 2013: 167; Bakić Mirić, Janković i Erinković Gaipov, 2022: 46). Važan deo uspešne interkulturalne poslovne komunikacije tiče se i restoranskog bontona. Postoje kulturološke razlike u protokolu sedenja (ko prvi treba da sedne, mogu li muškarci i žene sedeti jedni pored drugih i sl.), načina korišćenja i vrste pribora za jelo, govora tela (npr. da li je (ne)pristojno nasloniti laktove na sto), vođenja razgovora tokom jela (da li je on dozvoljen i da li je prikladno razgovarati o poslu), hrane (da li je (ne)pristojno pojesti sve iz tanjira i tražiti dodatnu porciju), plaćanja računa i slično (Bakić Mirić, Janković i Erinković Gaipov, 2022: 47).

### 3.4. Nacionalna i organizaciona kultura Srbije

Organizacije imaju sebi svojstvenu organizacionu kulturu koja je pod uticajem kako nacionalne kulture, tako i specifičnog ekonomskog sektora i istorije organizacije (na oblikovanje organizacione kulture značajno utiče i ličnost njenih osnivača). Različita verovanja, vrednosti i norme, koji dolaze iz nacionalne kulture modifikuju se pod uticajem druga dva faktora – zato je u okviru iste nacionalne kulture moguće naći kompanije sa veoma raznolikom organizacionom kulturom (Pešić, 2011: 25–26). Kada su u pitanju uticaji nacionalne kulture na organizacionu kulturu u Srbiji, oni se pokazuju u tome što veliki broj zaposlenih Srba, starijih i viših prema položaju u organizaciji, pribegava neformalnom pristupu i ne voli da persira u razgovoru sa ostalim zaposlenima u radnim organizacijama. Zaposlenima nimalo nije prijatno ni lako da poštuju ono što organizacija očekuje od njih, jer to ponekad ide „protiv“ njihove kulture i domaćeg vaspitanja. Organizaciona kultura se katkad doživljava od strane zaposlenih kao kultura koja disciplinuje pojedinca „putem nagrada i kazni“ i od njega zahteva određen stepen konformisanja sa društvenim normama (Dražeta, 2023: 69). Kod Srba je, takođe, prisutan osećaj višeg cilja u onome što rade i onoga za koga rade, a taj osećaj potiče još od vremena kada su živeli u zadrugama kao osnovnim društvenim i ekonomskim jedinicama. Bili su skloni obavljanju kolektivnih radova i podvrgnuti kolektivnoj krivičnoj odgovornosti, a odatle potiče i nizak skor individualizma u ponovljenim Hofstedeovim istraživanjima u sadašnjoj srpskoj nacionalnoj kulturi (Dražeta, 2023: 71).

Istraživanje (Pešić, 2011) sprovedeno u okviru Raiffeisenbank, austrijske banke koja posluje u Srbiji, pokazuje neke od razlika između srpske

(istočne) i austrijske (zapadne) organizacione kulture. Osnovni cilj istraživanja predstavljalo je ispitivanje kulturnog šoka,<sup>3</sup> razlika i sukoba koji nastaju na radnom mestu u okviru kulturno raznolike radne organizacije. Pošlo se od pretpostavke da će se zbog razlika u nacionalnim kulturama među članstvom javljati situacije otvorenog ili prikrivenog sukoba u pogledu vrednosti, normi, verovanja i navika (Pešić, 2011: 25). Rezultati pokazuju da ni austrijski ni srpski ispitanici nisu doživeli kulturni šok, već da su bili pozitivno iznenađeni radom svojih inostranih koleginica i kolega. Naime, s obzirom na to da su prethodno razgovarali sa zaposlenima koji su ranije radili u nekoj od zemalja Istočne Evrope, austrijski zaposleni su već bili informisani o tome šta mogu da očekuju od radnika u Srbiji. Istakli su da ih je pozitivno iznenađio nivo profesionalnog znanja, spremnost za dalje učenje i posvećenost prema organizaciji koju su pokazivali zaposleni iz Srbije. Time su ipak indirektno priznali izvesne predrasude koje su imali o Srbiji, za koje autorka smatra da bi mogle da proizilaze iz loše slike koju je Srbija u to vreme imala kao bivša komunistička zemlja, ali i iz česte zapadnjačke percepcije balkanskih zemalja kao orijentalnih (Pešić, 2011: 37). Još neka istraživanja pokazuju da zaposleni iz stranih radnih organizacija Srbe opisuju kao narod koji nije dovoljno „istrajan“, „nema dugoročni fokus“, „ima strah od izazova“, kao i da je „deklarativno bundžija“ (Hofstede, Hofstede and Minkov, 2010; Dražeta, 2023). Kada su u pitanju zaposleni iz Srbije, pokazalo se da su oni imali izvesna početna očekivanja o načinu rada u austrijskoj banci. Ta očekivanja tiču se pre svega uslova rada (dobra plata, pogodnosti za zaposlene kada su u pitanju hipoteke, profesionalni razvoj na sebi i dobra radna atmosfera), ali i očekivanja u pogledu organizacione kulture (podsticajno radno okruženje, jasne procedure, radna disciplina, jasna podela posla, naporan rad i odgovoran odnos prema poslu). Skoro svi su očekivali da će rad u stranoj banci biti drugačiji od rada u domaćoj banci. Samim tim i oni su tvrdili da nisu doživeli kulturni šok (Pešić, 2011: 37). Uprkos tome, dalji razgovori sa zaposlenima pokazali su da su skoro svi ispitanici iz Srbije bili iznenađeni odnosom nadređenih prema podređenima, to jest iznenadila ih je mogućnost da otvoreno iskazuju svoje neslaganje sa nadređenima (Pešić, 2011: 41–42). Tokom samog početka saradnje obe strane su bile zbunjene

---

3 Kulturni šok se odnosi na višeslojno iskustvo proizašlo iz stresnih situacija koje se događaju u kontaktu sa drugačijom kulturom. Okolnosti koje izazivaju kulturni šok i individualne reakcije na njega zavise od raznih faktora, uključujući prethodno iskustvo osobe sa drugim kulturama i međukulturalnim prilagođavanjem, stepen razlike između vlastite i tuđe kulture, mrežu društvene podrške, to jest podrške porodice i prijatelja, kao i psihološke karakteristike pojedinaca (Winkelman, 1994: 121). U situaciji kulturnog šoka, sprovođenje programa koji zagovaraju interkulturalnu komunikaciju u organizacijama među zaposlenima koji pripadaju različitim kulturama značajno olakšava prilagođavanje zaposlenih radnom okruženju (Kegeyan, 2016).

– srpsku stranu zbunila su ohrabrenja da se sa nadređenim otvoreno razgovara o stvarima, dok je austrijsku stranu zbunilo to što se zaposleni iz Srbije dosta potčinjeno ophode. Dalja saradnja se odvijala uz postepeno prilagođavanje očekivanja i prihvatanje austrijskih vrednosti u onim sektorima gde su srpski zaposleni bili u direktnom kontaktu sa njima, dok su u ostalim sektorima preovladavale vrednosti lokalne nacionalne kulture. Ovim istraživanjem uočena je važnost i takozvanih kulturnih medijatora u procesu prilagođavanja radu u kulturno raznolikoj organizaciji. U kontekstu istraživane organizacije to su bili uglavnom mladi, visokoobrazovani menadžeri srednjeg nivoa koji su u nešto većoj meri prihvatili zapadnjački kulturni model, ali su i dalje ostali svesni sopstvene nacionalne kulture (Pešić, 2011: 51–52).

#### 4. Strategije pospešivanja interkulturalne kompetentnosti u radnim organizacijama

Sa poboljšanjem interkulturalne kompetentnosti radnici su spremniji da prilagode svoje ponašanje i efikasno komuniciraju sa kolegicama i kolegama iz drugačijih kulturnih sredina u različitim situacijama (Kuehl, Krueger and Mehlretter Drury, 2023). Ono što proizilazi kao pitanje jeste kako to učiniti. Važnu ulogu u tom procesu imaju, pre svega, vaspitno-obrazovne institucije. Trebalo bi da one podstiču razumevanje, uzajamno poštovanje, dijalog među kulturno drugačijim grupama, kao i da obezbede svima jednake mogućnosti i da promovišu borbu protiv diskriminacije (Mrnjauš, 2013: 320). No, potrebne su i druge strategije, posebno tamo gde pojedinci nisu prošli kroz ovakav vaspitno-obrazovni sistem. U takvim slučajevima organizacijama preostaje da obezbede odgovarajuće alate menadžerima i radnicima, kako bi oni bili u mogućnosti da razviju sopstvenu interkulturalnu samosvest, kao i da razviju interkulturalne veštine potrebne za prikladan rad kroz komunikaciju sa ljudima iz različitih kulturnih sredina (Kuehl, Krueger and Mehlretter Drury, 2023).

Unapređivanje interkulturalne kompetentnosti tako prolazi tri faze: svest, znanje i veštine. Prvi korak je svest o tome da moramo da komuniciramo sa ljudima iz drugih kultura. Drugi korak je učenje komunikacionih simbola, rituala i vrednosti koje dominiraju u tim kulturama. Treći korak su veštine zasnovane na svesti i znanju, ali praksama koje bi trebalo da sprovode zaposleni. Kada je u pitanju sticanje znanja, postoje kursevi za unapređivanje interkulturalne komunikacije koji se ponekad nazivaju „brifinzima“ za strance. Oni služe da novozaposlene strance uče o običajima, kulturi i istoriji zemlje u koju su oni došli da žive i rade. Ovi

kursevi su izuzetno korisni, a snažno motivisani novozaposleni mogu da dobiju sve preko potrebne informacije i iz knjiga, priručnika, video-zapisa i veb-stranica. Na raspolaganju im je mnoštvo brzih kurseva za učenje stranog jezika, a ako su u pitanju izuzetno nadarene osobe, savladavanje novog jezika za poslovni nivo komunikacije će za njih trajati svega nekoliko meseci. Pokazalo se da je iskustvo koje stranci dobiju zahvaljujući ovim kursovima dragoceno jer ih kursevi ujedno pripremaju za život u datoj zajednici i obavljanje posla za koji su se opredelili (Hofstede, Hofstede and Minkov, 2010). Osim edukacije zaposlenih, trebalo bi da kulturno raznolike organizacije podstiču aktivnu interakciju zaposlenih. Time se stečena znanja mogu primeniti u razvoju veština potrebnih za uspešnu interkulturalnu komunikaciju. Posao uprave jeste da zaposlene iz drugih kulturnih sredina adekvatno uključe u organizaciju dajući im potrebne smernice za obavljanje zadataka i podstičući ih na saradnju sa ostalim zaposlenima u timu. Uključivanje zaposlenih iz drugih kulturnih sredina sprovodi se prema određenom programu za novozaposlene kojim se objašnjava način funkcionisanja date organizacije. Pokazalo se da se organizacije koje podstiču otvorenu interkulturalnu komunikaciju suočavaju sa manjom fluktuacijom zaposlenih. Takođe, ako u radnom okruženju vlada prijateljska atmosfera, to dodatno motiviše zaposlene da budu produktivniji i osećaju se cenjeno u organizaciji. Dakle, izgrađena interkulturalna kompetentnost među članstvom pomaže u izgradnji lojalnosti i poverenja, što dovodi do većeg zadovoljstva poslom, te su radnici motivisani da budu produktivniji (Lahti and Valo, 2017). Još jedan od načina na koje bi organizacije mogle da poboljšaju interkulturalnu kompetentnost svojih zaposlenih jeste kroz slanje zaposlenih na dodatna usavršavanja u kulturno drugačijim područjima. Istraživanje (Crowne, 2008) je pokazalo da rad i edukacija u kulturno drugačijem području predstavljaju značajan podstrek razvoju kulturne inteligencije.

Pored znanja o drugim kulturama, trebalo bi da zaposleni ulože svestan napor za sticanje interkulturalne kompetentnosti. To znači da bi trebalo da pristupe introspekciji, odnosno da identifikuju svoj stav prema drugim kulturama i razmisle kako će taj stav uticati na sveukupnu komunikaciju sa onima koji pripadaju tim kulturama. Na ovaj misaoni proces obično utiču određeni stereotipi i predrasude koji se moraju držati po strani u interakciji sa kulturno drugačijim zaposlenima, a njihove poslovne sposobnosti treba procenjivati na individualnom nivou. Mora se uložiti napor da bi se što bolje razumele razlike koje postoje između lokalne ili dominantne kulture i kultura ostalih zaposlenih. To se može učiniti održavanjem pozitivnog stava. Trebalo bi da zaposleni budu u stanju da razumeju i prihvate koncept interkulturalnosti na radnom mestu (Lahti and Valo, 2017).



## 5. Zaključak

Susreti između pripadnika različitih kultura postali su svakodnevica u funkcionisanju savremenih radnih organizacija. Kako bi se uspešno odvijala interkulturalna komunikacija, podrazumeva se da sagovornici pokazuju razumevanje i poštovanje druge kulture, da su u stanju da prepoznaju vlastitu etnocentričnost, te da aktivno pokazuju spremnost za dalje učenje i prilagođavanje (Evans and Suklun, 2017; Marković Savić i Bakić Mirić, 2022). Posedovanje ovih osobina označava se kao interkulturalna kompetentnost (Hammer, 2015; Lustig and Koester, 2007). U upotrebi je i pojam kulturna inteligencija (Crowne, 2008; Thomas and Inkson, 2017) pod kojim se podrazumeva znanje o tome šta je to kultura, kako se kulture razlikuju i kako se odražavaju na ponašanje ljudi, zatim primećivanje izvesnih znakova i njihova adekvatna interpretacija prilikom interkulturalne komunikacije i, naposletku, adekvatno ponašanje kao odgovor na datu situaciju.

Kako nemaju svi ljudi jednak nivo interkulturalne kompetentnosti česte su takozvane situacije prekida u interkulturalnoj komunikaciji. Prekidi se dešavaju usled različitih faktora, a jedan od osnovnih jeste nepoznavanje jezika. Komunikacijski obrasci i simboli mogu biti pogrešno protumačeni, a tome doprinose razlike u komunikacijskim stilovima (poput ekspresivnijeg ili uzdržanijeg stila) (Njogu, 2017; Koyuncu and Chipindu, 2019; Marković Savić i Bakić Mirić, 2022). Ogromna prepreka uspešnoj interkulturalnoj komunikaciji jesu i predrasude prema pripadnicima drugih kultura. Njihovo ispoljavanje rezultira slabijim učinkom zaposlenih prema kojima su usmerene, njihovom manjom identifikacijom sa organizacijom i njenim ciljevima i posledično slabijim učinkom. Nažalost, predrasude nije moguće otkloniti brzo i lako. Njihovo napuštanje znači ujedno i promenu našeg mišljenja o sebi samima i sopstvenoj grupi, zbog čega je potrebno uložiti aktivan napor ka njihovom otklanjanju. Jedna od strategija koja se može primeniti podrazumeva insistiranje na učestalom interkulturalnom kontaktu i zajedničkom ostvarenju radnih ciljeva kulturalno različitih pojedinaca (Mihić, 2015).

Istraživanja razlika između nacionalnih kultura pomogla su da se uvide potencijalne linije sukoba između pripadnika različitih kultura. Nacionalne kulture variraju prema stepenu u kojem se prihvata nejednaka distribucija moći, potom prema stepenu u kojem se vrednuje timski rad ili postignuće pojedinca, kao i u odnosu prema vremenu i mešanju privatnog i poslovnog života (Hofstede, 1980; 2001 prema: Mojić, 2014; Tompenaars, 1993; 1998; Tompenaars and Woolliams, 2003 prema: Mojić, 2014; Bakić



Mirić, Janković i Erinković Gaipov, 2022). Neke od poznatih podela tiču se takozvane kulture visokog i niskog konteksta, formalne i neformalne kulture, istočne i zapadne kulture (Hall, 1976a prema: Mojić, 2014; Mojić, 2011; Castaneda, Bateh and Heyliger, 2013), a situacije u kojima navedene razlike mogu da dođu do izražaja su raznolike. Tako postoje posebna kulturno uslovljena očekivanja od načina vođenja razgovora, zakazivanja sastanaka, razmene poklona, restoranskog bontona i praktično svih svakodnevnih situacija (Bakić Mirić, Janković i Erinković Gaipov, 2022). Poznavanjem ovih očekivanja može se bolje razumeti sagovornik i sprečiti nastajanje prekida u interkulturalnoj komunikaciji. Ukoliko pak razumevanje izostane, nastaju nesuglasice, napeta atmosfera, konfuzija i frustracija među zaposlenima. Iz tog proizašli problemi zahtevaju dodatan utrošak vremena i finansijskih sredstava kako bi ih organizacija uspešno otklonila. To je jedan od razloga zbog kojeg uprava organizacije često preferira formiranje kulturno homogenih radnih grupa. Time se propušta iskoristićavanje prednosti sinergije kulturno raznolikih zaposlenih. Naime, onda kada je među njima uspostavljena uspešna interkulturalna komunikacija, to omogućava veću kreativnost i fleksibilnost u suočavanju sa novim problemima, donošenje kvalitetnijih odluka i dopiranje do šire klijentele na globalnom tržištu (Amaram, 2007; Castaneda, Bateh and Heyliger, 2013; Nemeth, 1992 prema Thomas and Inkson, 2017).

Ukupno gledano, pokazalo se da ukoliko među članstvom postoji uspešna interkulturalna komunikacija, organizacije koje su kulturno raznolike funkcionišu bolje od onih kulturno homogenih organizacija (Thomas and Inkson, 2017). Kako je interkulturalnost postala neizbežan deo svakodnevice, razvijena interkulturalna kompetentnost predstavlja imperativ uspešnog funkcionisanja svake radne organizacije. Zato su u radu razmatrane strategije poboljšanja interkulturalne kompetentnosti. Pored opštih saveta za podsticanje razumevanja, poštovanja i interakcije između pripadnika različitih kultura, u literaturi se ističe važnost različitih edukacija kroz koje zaposleni mogu da nauče strane jezike, ali i da upoznaju osnovne elemente sopstvene i drugih kultura (Hofstede, Hofstede and Minkov, 2010). Kao izuzetno korisna strategija pokazalo se slanje zaposlenih na dodatno usavršavanje i rad u drugačijim kulturnim sredinama (Crowne, 2008). Ono što je neizbežno jeste da u svemu tome sami zaposleni moraju da ulože izvestan svestan napor i da pokažu želju da se usavršavaju u pogledu sticanja interkulturalne kompetentnosti (Lahti and Valo, 2017). Potrebno je sprovesti dalja empirijska istraživanja iz ove oblasti kroz koja bi se izmerili i uporedili efekti ovih strategija, kao i odredile izvesne individualne karakteristike koje utiču na uspešnost razvijanja interkulturalne kompetentnosti.

## Literatura

- Amaram, D. I. (2007). Cultural Diversity: Implications for Workplace Management. *Journal of Diversity Management* 2(4): 1–6. DOI: <https://doi.org/10.19030/jdm.v2i4.5017>
- Bakić Mirić, N., Janković, A. i Erinković Gaipov, D. (2022). Značaj interkulturalne komunikacije u savremenom poslovanju. *Zbornik radova Filozofskog fakulteta u Prištini*, 52(4): 31–49. DOI: <https://doi.org/10.5937/zrffp52-33922>
- Castaneda, M. E., Bateh, J. & Heyliger, W. (2013). Areas of Cross-Cultural Difference in the Workplace. *Journal of International Education Research (JIER)*, 9(2): 165–170. DOI: <https://doi.org/10.19030/jier.v9i2.7721>
- Centar za istraživanje etniciteta. (2019). *Šta su prepreke interkulturalnosti u Srbiji?* Beograd: Fondacija za otvoreno društvo, Srbija.
- Crowne, K. A. (2008). What leads to cultural intelligence? *Business Horizons*, 51(5): 391–399. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.bushor.2008.03.010>
- Dietz, G. (2009). *Multiculturalism, Interculturality and Diversity in Education: An Anthropological Approach*. New York: Münster; München & Berlin: Waxmann.
- Dietz, G. (2018). Interculturality. In: Callan, H. (ed.). *The International Encyclopedia of Anthropology*. London: John Wiley and Sons, Ltd. (1–19). DOI: <https://doi.org/10.1002/9781118924396.wbiea1629>
- Dražeta, B. (2023). Oglеди iz antropologije organizacije. Beograd: Srpski genealoški centar: Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu.
- Evans, A. & Suklun, H. (2017). Workplace diversity and intercultural communication: A phenomenological study. *Cogent Business & Management*, 4(1): 1–9.
- GLOBE 2020. (2020). GLOBE 2020: Global leadership and organizational behavior effectiveness. <https://globeproject.com/>
- Hammer, M. R. (2015). Intercultural competence development. In: J. M. Bennett (ed.), *The SAGE Encyclopedia of Intercultural Competence* (pp. 483–486). Thousand Oaks, CA: SAGE Publishing, Inc.
- Hofstede, G., Hofstede, G. J. & Minkov, M. (2010). *Cultures and Organizations: Software of the Mind*. Third Edition. New York: The McGraw Hill Company.
- Kegeyan, S. E. (2016). Intercultural communication in the workplace and the role of communication in an organization. *International Journal of Professional Science*, (2).
- Koyuncu, A. G. & Chipindu, R. D. (2019). How Cultural Differences Influence Conflict Within an Organization: A Case Study of Near East University. *International Journal of Organizational Leadership*, 8(1): 112–128.
- Kuehl, R. A., Krueger, E. M. & Mehlretter Drury, S. A. (2023). Using enclave groups to discuss workplace cultural diversity and community inclusion. *Human Communication Research*, 49(2): 194–204. DOI: <https://doi.org/10.1093/hcr/hqad006>

- Lahti, M. & Valo, M. (2017). Intercultural Workplace Communication. *Oxford Research Encyclopedia of Communication*. DOI: <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780190228613.013.404>
- Lustig, M. W. & Koester, J. (2007). *Intercultural Competence: Interpersonal Communication across Cultures* (5<sup>th</sup> ed.). Shanghai, China: Shanghai Foreign Language Education Press.
- Marković Savić, O. i Bakić Mirić, N. (2022). Društvene i individualne pretpostavke za interkulturalnu komunikaciju. *Sociološki pregled*, (56)1: 189–209. DOI: <https://doi.org/10.5937/socpreg56-36121>.
- Martin, J. N. & Nakayama, T. K. (1999). Thinking Dialectically about Culture and Communication. *Communication Theory*, 9(1): 1–25.
- Mihić, V. (2015). *Stereotipi i predrasude: od slike o svetu oko nas do sukoba i konflikata*. Novi Sad: Filozofski fakultet.
- Mojić, D. (2011). Savremena interkulturalna istraživanja organizacija: projekat GLOBE, *Ekonomski horizonti*, 13(2): 71–85.
- Mojić, D. (2014). *Organizacije i (post)moderno društvo*. Beograd: Čigoja štampa; Institut za sociološka istraživanja Filozofskog fakulteta u Beogradu.
- Mrnjauš, K. (2013). Interkulturalnost u praksi – socijalna distanca prema „drugacijima“. *Pedagoška istraživanja*, 10(2): 309–325.
- Njogu, S. (2017). *Intercultural Conflict in a Corporate Organization. Conflict in the Workplace*. Munich: GRIN Verlag. Retrived from: <https://www.grin.com/document/421579>
- Pešić, J. (2011). Cultural encounters in the banking sector of Serbia: The case of Raiffeisenbank. *Etnoantropološki problemi*, 6(1): 23–54.
- Santos, B. (2010). *Refundación del estado en América Latina: Perspectivas desde una epistemología del Sur* [Relaunching the State in Latin America: Perspectives from an Epistemology of the South]. Lima: Instituto Internacional de Derecho y Sociedad.
- Thomas, D. C. & Inskon, K. (2017). *Cultural Intelligence: Surviving and Thriving in the Global Village* (Third edition). Oakland CA: Berrett-Koehler Publishers.
- Triandis, H. C. (2001). Individualism-Collectivism and Personality. *Journal of Personality*, 69(6): 907–942. DOI: <https://doi.org/10.1111/1467-6494.696169>
- Winkelman, M. (1994). Cultural Shock and Adaptation. *Journal of Counseling & Development*, (73)2: 121–126. DOI: <https://doi.org/10.1002/j.1556-6676.1994.tb01723.x>

## **The importance of intercultural communication and intercultural competence for functioning of business organizations**

**Abstract:** The paper aims to assess the impact of cultural diversity and (un)successful intercultural communication on performance within business organizations. The main assumption was that successful intercultural communication and developed intercultural competence of employees are necessary for the successful functioning of business organizations in the contemporary world. The subject of analysis were situations when intercultural communication is interrupted resulting in conflicts among employees, thus having a negative effect on the performance of the entire organization. The results show that cultural diversity within business organizations can cause numerous problems and conflicts, but the development of intercultural competence and successful intercultural communication prevent them. With adequate knowledge and skills in intercultural communication, culturally heterogeneous organizations function better than culturally homogeneous ones. Some of the advantages are reflected in the attraction and retention of the most talented employees, the ability to reach a diverse clientele of the global market, greater flexibility and therefore better adaptation to changes in the environment. Furthermore, cultural diversity offers greater creativity, better problem-solving and better decision-making due to acknowledgment of multiple perspectives, as well as less employee turnover due to greater job satisfaction. Bearing in mind the listed benefits, the paper offers certain guidelines for developing the intercultural competence of employees.

**Key words:** interculturality, intercultural communication, intercultural competence, business organizations

**Andela Dukić<sup>1</sup>**

Univerzitet u Beogradu – Filozofski fakultet

**Aleksa Novaković<sup>2</sup>**

Univerzitet u Beogradu – Filozofski fakultet

## Savremene transformacije gradova – arhitektura Niša kao nosilac interkulturalnosti

**Apstrakt:** Rad se fokusira na predstavljanje složenih procesa postmodernističkih i savremenih transformacija arhitektonskih i urbanističkih matrica grada Niša sa ciljem sagledavanja i isticanja interkulturalnosti uslovljene mrežom individualnih i grupnih prostornih migracija unutar zatečene izgrađene strukture. Posmatrane u širem društvenom, kulturološkom i političkom kontekstu, promene u arhitekturi grada Niša u periodu od osamdesetih godina dvadesetog veka do savremenog trenutka biće analizirane kao studija slučaja, pri čemu će glavni akcenat biti stavljen na promene nastale tokom prethodne decenije. Razmatraće se više istaknutih aspekata među kojima se kao glavne odrednice nameću međusobni odnosi kretanja potrošača unutar komercijalnih objekata, aktivno formiranje gradske sredine u skladu sa konzumerističkim tendencijama i potražnjom, kao i nesistematski realizovana decentralizacija i fragmentacija gradske strukture. Segment rada biće posvećen transformacijama istorijski etabliranih mesta susreta i prožimanja u cilju prilagođavanja aktuelizovanim potrebama. Biće reči o neadekvatnim pozicioniranjima interpolacija i naglim umetanjima mikrocentara koji svojom formom i funkcijom uslovljavaju i diktiraju kretanje. Jedan od aspekata koji će biti ekspliciran je rapidna urbanizacija periferije bez unapređivanja ili prilagođavanja postojećoj infrastrukturi, kao i problemi koje navedeni postupci izazivaju na polju svakodnevnog funkcionisanja i komunikacije stanovnika. Naposletku, u vidu komparativne analize objekata i arhitektonskih celina, biće kritički prikazani i analizirani partikularni pozitivni i negativni primeri arhitektonske prakse, pri čemu će biti problematizovani njihovi uticaji na navedene aspekte, kao i njihovo svojstvo nosioca težišta interkulturalnosti.

**Ključne reči:** Niš, arhitektura, globalizacija, interkulturalnost, fragmentacija

---

1   iu.andjela.dukic@gmail.com

2   iu.aleksa.novakovic@gmail.com\_

## 1. Uvod

Gradovi su se istorijski razvijali po principima trgovačke i kulturne razmene u svojevrsnim *koncentričnim krugovima* i *multilinearnim uslo-žnjavanjem*, pri čemu su glavni centri predstavljali repere perifernim oblastima. Aktivne migracije stanovništva posledično su izazivale slojevitost svih aspekata privrednog i društvenog života, čime je omogućeno kreiranje identiteta *prema gore, u sopstvenoj ravni i ka unutra*, što se direktno odrazilo i na njihove arhitektonske slike. Bazirani na neprekidnim interakcijama, identiteti predstavljaju promenljive konstrukcije, a ne fiksne datosti, te se kao takvi ne mogu svesti na esencijalističko i nepromenljivo jezgro (Božilović, Petković, 2023: 39). Uprkos tome, kristališu se istančane varijable unutar celina koje doprinose kontinuitetu zajednice i služe kao pokazatelj širih društvenih, političkih i kulturnih vrednosti (Božilović, Petković, 2023: 41). Strukturalna, ekonomska i arhitektonska koncepcija savremenih gradova primarno je uslovljena promenama u organizaciji kapitalističkog sistema (Petrović, 2008: 279). Primat razvoja u ovim uslovima preuzimaju, u najvećem broju slučajeva, transnacionalne i globalne korporacije (Mitrović, 2002: 180). Popularizacijom i jačanjem globalizacijskih tokova, došlo je do narušavanja etabliranih tekovina, te je fokus urbanih centara izmešten sa pozicije međusobnih interakcija i kulturnih razmena na poziciju *globalnog sela*. Na osnovu brojnih definicija, rasprava i debata o značenju pojma *globalizacija* i utvrđivanja opsega koje on podrazumeva, *neutralno* određenje navodi da je u pitanju: *proces/projekt intenzifikacije različitih društvenih aktivnosti u okviru mnogostrukih mreža odnosa na prekograničnom nivou* (Vuletić, 2006: 23). Uticaj globalizacijskih procesa na srpsku arhitekturu nije moguće zaokruženo valorizovati usled nedostatka istorijske distance i kontinuirane aktivnosti protagonista. Uprkos tome, moguće je definisati *globalistički karakter* projektantskih ostvarenja, što podrazumeva njihovo odaljavanje od nacionalnih vizuelnih komponenti (Кадичевић, 2019: 116). S druge strane, kristališu se *glokalizacijski* okviri arhitektonske prakse, koji podrazumevaju integrisan model globalizacijskih obrazaca i lokalnog nasleđa, pri čemu se kao krajnji ishod javljaju hibridni objekti i celine (Lerner, 2011: 120). Uz navedeno, prisutan je problem nedostatka zakona koji na polju urbanog planiranja korespondiraju sa tržišnim principima poslovanja, na šta se nadovezuje problematika njihovih proizvoljnih i nesankcionisanih tumačenja i primena (Vujović, 2012: 118).

Na polju arhitektonskog stvaralaštva, gradovi su konsekvantno nosioci odraza širih društvenih odnosa (Pajvančić-Cizelj, 2015: 58). Shodno uzajamnom procesu njihove ekspanzije i kreiranja artificijelnih centara kretanja, sadejstvo globalizacije i interkulturalnosti u gusto naseljenim prostorima manjih površina odražava se kroz novonastale arhitektonske i

urbanističke tokove. Prostori potrošnje etabliraju simbolički značaj, čime se *brendira* arhitektura nastala za njihove potrebe. Posledično, podižu se dominantne megastrukture koje u svojstvu novih vizuelnih repera redefinišu postojeću i kreiraju *savremenu* sliku grada (Batarilo, 2016: 135–136). Novonastala estetika prostornih formi ilustruje režim akumulacije kapitala čime se grad transponuje sa pozicije mesta proizvodnje na poziciju mesta potrošnje (Petrović, 2008: 283). Ovakav razvitak celina ima posledice prevashodno na infrastrukturi, koja usled rapidne građevinske hiperprodukcije često ostaje neprilagođena i u neadekvatnom stanju.

Grad Niš se zahvaljujući svom istorijskom značaju i geografskom položaju tokom dvadesetog veka etablirao kao vodeći društveni, kulturni i privredni centar jugoistočne Srbije. U skladu s tim, direktno je uticao na oblikovanje susednih perifernih oblasti. Pored toga, strateški i ekonomski potencijal Niša je u direktnoj korelaciji sa nivoom upliva privatnih i stranih investicija (Božilović, Petković, 2022: 3). Reformisanje urbane politike je posledično bazirano na procesima privatizacije, deregulacije i decentralizacije. Znatno se ističe smanjenje autonomne uloge javnog sektora, te se ona rapidno oslanja na spoljašnje ekonomske aktere (Petrović, 2008: 287).

Do osamdesetih godina, vodeća komponenta niške privrede bila je vezana za industrijsku proizvodnju, pri čemu je primat tokom međuratnog perioda zauzimala delatnost duvanske industrije, da bi u posleratnom dobu nosioci bile mašinska i elektronska industrija (Милић, 1986: 239–245). Usled uspešnog rada Elektronske industrije, Niš je tokom perioda socijalizma bio poznat kao *grad elektronike* (Božilović, Petković, 2023: 100). Tokom osamdesetih godina, u skladu sa aktuelnim političkim i ekonomskim promenama koje su uticale na centre bivše Jugoslavije, težište privredne delatnosti se okreće ka potrošačkim tendencijama, nakon čega sledi tranzicioni period, obeležen finansijskim krizama i ratnim godinama. Prve godine tranzicije okarakterisala je redistribucija postojećeg komercijalnog prostora (Arkula, Krklješ, 2020: 1301). Ovu pojavu je sledilo oblikovanje gradskog jezgra koje je vizuelno reflektovalo ideološka prožimanja (Božilović, Petković, 2022: 2). Finaliziranje privatizacija i okretanje ka kapitalističkim praksama tokom prve i druge decenije dvadeset i prvog veka dovele su do sistemskih promena u funkcionisanju socijalno-ekonomskih odnosa između Niša i regiona, što se posledično odrazilo na arhitektonsko-urbanističku matricu grada i kulturološke identitete stanovništva. Savremeno doba obeleženo je višeslojnim rapidnim transformacijama na makronivou i mikronivou koje za posledicu imaju usložnjavanje odnosa pojedinaca i grupa ka gradskom ambijentu. Posledično, globalizacijski i glocalizacijski tokovi u velikoj meri diktiraju arhitektonsko oblikovanje naselja u centru i perifernim oblastima Niša čime dolazi do izgranje *ka unutra* – umesto planskog teritorijalnog širenja, princip rada orijentisan je ka neadekvatnim



interpolisanjima i adaptacijama objekata od istorijskog značaja. Rapidna i neujednačena urbanizacija praćena internim migracijama velikog broja stanovnika i *vice versa* uslovila je stvaranje mikrocentara koji su produbili postojeće probleme u infrastrukturi. Ovakvim delovanjem proizvedena je fragmentacija zatečene matrice što se dalje odrazilo kroz usložnjavanje trasa demografskog i privrednog kretanja.

## 2. Savremene transformacije gradova u Srbiji

Gradovi kao prostorno organizovani socijalno-ekonomski sistemi postaju globalna polja akumulacije kapitala, što se u slučaju srpske arhitekture oslikava kroz nagle promene graditeljskog oblikovanja, primarno objekata stambenog fonda i konzumerističke namene (Friedman, 1995: 22). Tokom šezdesetih godina, veći i razvijeniji centri Jugoslavije i, uže, Srbije, odlikovani su simbolima zapadnjačke kapitalističke potrošačke kulture: širokim izborom robe i kupovinom kao vidom užitka i dokolice. U skladu sa generalnim tendencijama vizuelizacije napretka, usledilo je građenje robnih kuća i samoposluga u arhitektonskim formama koje predstavljaju grad, region i državu kao moderne i savremene (Tamburić, 2018: 15–16). Kao produkt ovih praksi, navedene težnje izražene su kroz arhitektonsko oblikovanje robnih kuća kao prethodnica potonjih tipologija komercijalnih objekata. Sukcesivno će se usložnjavanjem postojećih elemenata razviti budući tokovi i motivi koji će odrediti vizuelni identitet tržišnih centara. Ideološke promene nastale prelaskom sa socijalističkog na kapitalistički sistem odrazile su se na vizuelni identitet gradskog prostora. Drastični kulturni *prelomi* usloveli su naglu potrebu za rapidnim izmenama jezgra, pri čemu se legitimiše nova elita, posledično konstituišući spoljašnju sliku postsocijalističkog grada (Božilović, Petković, 2023: 43). Projektovanje i izgradnja objekata tržišnih centara i šoping molova pratili su važeće internacionalne standarde, koji od devedesetih godina izražavaju ideje zasnovane na globalizacijskim tokovima (Tamburić, 2018: 17–19).

U toku trajanja tranzicionog perioda primetni su rezultati i posledice uticaja *spoljnih faktora* u razvoju i transformaciji postsocijalističkih gradova. Pod spoljnim faktorima podrazumevaju se uticaji proistekli izvan granica bivšeg socijalističkog bloka, te se ujedno dele na globalne i regionalne. Izvesno je da se uticaj koji dolazi izvan geografskog centra kakav je glavni grad (često se odnosi i na najveće gradove u državi) ogleda kroz specifičnosti zapadnih vrednosti, nasuprot istočnim, socijalističkim (Pajvančić-Cizelj, 2015: 144–146). Među najznačajnijim faktorima razvoja trgovine i privrede u Srbiji nakon jugoslovenske secesije je urbanističko i arhitektonsko pozicioniranje novoplaniranih i novosagrađenih komercijalnih objekata, što je

tokom prve decenije dvadeset i prvog veka podrazumevalo i kreiranje novih zona kretanja (Vuković-Čalasan, 2013: 131–133; Tamburić, 2018: 15).

Dvojak uticaj globalizacije na srpsku arhitekturu ogleda se u *transkulturalnoj ideologiji i tržišnim kriterijumima ograničenoj praksi* (Кадидјевић, 2019: 116). Dati tokovi s jedne strane veoma negativno utiču na zatečeni poredak kroz neregularne promene arhitektonskog korpusa, dok je s druge strane primetan njihov pozitivan aspekt koji se ogleda u povećanom koeficijentu mogućnosti multikulturalnih i interkulturalnih interakcija. Dijalektički paradoksi globalizacije simultano povezuju pripadnike različitih kultura uz pretpostavku njihove saradnje ili sukoba. Intenzifikacija društvenih odnosa najširih razmera opterećena je brojnim napetostima što dodatno naglašava pitanje interkulturalnog sporazumevanja savremenog društva (Savić, 2011: 4–5).

Aktuelni arhitektonski tokovi koji se preko globalnog poretka iz srpskih gradova prelivaju na okolinu podležu neoliberalnim vrednostima, prevashodno kroz revidiranje postojećih gradskih ambijenata potenciranjem upotrebe standardizovanog mejnstrima koji se ispoljava kroz *likovno ogoljene uniformne kompozicione modele*. U fokus se stavljaju objekti za masovnu i elitnu upotrebu, pri čemu primat nose objekti konzumerističke namene (Кадидјевић, 2019: 116–117). Rastuća lokalna i populacija koja se primarno, usled traganja za boljim poslovnim mogućnostima kreće ka gradovima, uslovljava izgradnju stambenog fonda. Umesto površinskog širenja ka periferiji, novonastale jedinice su neretko realizovane inkorporiranjem pojedinačnih zgrada ili novih blokova u prethodnim urbanističkim planovima etabrirane prostorne celine. Gusta gradnja unutar postojećih stambenih četvrti posledično dovodi do njihove deklinacije (Pajvančić-Cizelj, 2015: 61). Multikulturalni aspekti šoping molova, u kontekstu njihovog projektovanja i uređenja enterijera, ogledaju se u principu *konfuzije imidža*: preplitanje i prožimanje hronološki i geografski nedefinisanih odrednica u svrhu predstavljanja multipliciteta i internacionalnosti sadržaja (Petrović, 2009: 114–115). Kritički osvrt na ovu praksu iznedrio je zaključak o samoproklamovanosti socijalnog fenomena koji je u biti sveden na tržišnu isplativost i jednoznačno pomodarstvo (Кадидјевић, 2019: 117).

U kontekstu razvitka arhitektonskog tipa trgovačkih objekata mogu se izdvojiti tri vodeća faktora njihovog određivanja: *saobraćaj, lični stav korisnika i konekcija trgovačkog sadržaja sa svojim okruženjem*. Kroz sferu razvoja gradova kao trgovinskih centara, robne kuće, šoping molovi i tržni centri su rezultat *rastućih potreba postmodernih gradskih aglomeracija* (Tamburić, 2018: 19–21). Diferencijacija tipologije objekata ilustruje njihov sukcesivni razvitak unutar sistema u kojima nastaju, te simultano utemeljuje partikularne istoriografske priloge o njihovom arhitektonskom identitetu. Robne kuće predstavljaju preteče šoping molova i kao takve su

svojom pojavom uticale na transformaciju gradova. Istorijski su predstavljale inauguraciju i *institucionalizaciju* potrošačke kulture (Batarilo, 2016: 131). Posledično, šoping molovi su ostavili najsnažnije uticaje na promenu strukture grada. S jedne strane, fizički distancirani od gradskog centra, unosili su *osećaj gradskog* u prostore u kojima ga nije bilo, dok su s druge strane simulirali doživljaj javnog života (Batarilo, 2016: 131–132). Tržni centri predstavljaju oličenje *proizvoda*, čiji kvalitet upravo zavisi od njegove pozicije i ambijentalnih, društvenih i kulturalnih karakteristika lokacije (Tamburić, 2018: 19–21). Oni ilustruju pseudojavne prostore u kojima su odstranjeni negativni efekti i aspekti *živih* javnih prostora, te je on zapravo simulakrum javnog, otvorenog prostora oličenog kroz formu *mikrograda* (Tamburić, 2018: 27). Još jedna od komponenti koja ih karakteriše kao pseudojavne objekte i tipološki ih razdvaja od objekata javne namene je njihova predviđena trajnost. *Upotrební vek* tržnih centara je drastično manji u odnosu na druge objekte slične namene, i ova se razlika nesrazmerno povećava sa porastom istorijske distance. Trajnost savremenih objekata iznosi 15–40 godina i njihov kontinuirani *život* zavisao je od renovacija, remodelizacija i prenamena (Tamburić, 2018: 71–73). Paralela se može povući između trajnosti objekta u konstruktivnom smislu i kontekstu materijala sa sadržajem tržnih centara i potrebom za konzistentnom izmenom prezentovanih proizvoda, što se odražava kroz učestalo povlačenje i ponovni zakup prostora od strane brojnih firmi/brendova.

Uticaj navedenih činilaca na aktuelno arhitektonsko-urbanističko preinačavanje gradskih centara i periferija, kao i odnos koje stanovnik-korisnik uspostavlja sa novonastalim objektima, odnosno njihovim sadržajima, teško je precizno i egzaktno definisati usled sveprisutnog fenomena ubrzanja protoka vremena. Savremene graditeljske prakse obeležene su učestalim interpolacijama u centralnim zonama gradova. Uprkos tome što se u praksi interpolacije često visinski prilagođavaju zatečenom okruženju, primetno je drastično odstupanje prilikom projektovanja novih objekata unutar postojećeg korpusa (Кадџевић, 2019: 117). Drugi značajan činilac u ovom rakursu predstavlja nedostatak istorijske distance, te će se posledično javiti potreba da naredne generacije istraživača pristupaju istim temama iz drugih uglova, uz mogućnost korišćenja prvobitnih analiza.

### 3. Studija slučaja – arhitektonski razvoj Niša

Periodizacija težišta rada obuhvata raspon od 1980. godine do savremenog trenutka usled potrebe da se izvrši *karakterizacija* i *klasifikacija* centralnih fenomena u svrhu definisanja istaknutih pojava (Kadijević, 2007: 41). Jednu od fokalnih tačaka takođe predstavljaju koncepti multi-

kulturalnosti i interkulturalnosti, pri čemu se oni analiziraju kroz prizmu uslovljenog brisanja barijera usled primata koji u društvenim odnosima preuzima kapitalistički model. Postavlja se teza po kojoj je komunikacija unutar gradskih celina uslovljena tržišnim konglomeratom i zajedničkim ciljem svih aktera – potrošnjom. Formalno raznolika, a funkcionalno unifikovana, konzumeristička kultura u neoliberalnom kapitalizmu nadilazi kodifikovane granice.

Oblikovanje savremenih matrica Niša uslovlili su graditeljski trendovi koji su postepeno stupali na scenu pedesetih godina prošlog veka. Principi projektovanja stambenih naselja supsekventno su transponovani sa polazišta sistematske gradnje na partikularizaciju blokova, neretko propraćenu podizanjem osamljenih objekata neadekvatne visine u odnosu na zatečenu matricu. Vizuelni identitet i estetsko oblikovanje planiranih objekata i celina konzumerističkog opredeljenja načelno nisu u skladu sa zatečenim stanjem, već prate aktuelne tokove arhitekture globalizacije, čime se inherentno odaljavaju od graditeljskih tradicija podneblja. Iako postoje tvrdnje o lokalizovanim rešenjima i *uticajima*, oni u realnosti često nemaju dodirnih tačaka, što posledično doprinosi trajnim izmenama prvobitne ambijentalne celine u koju se objekat upisuje. Upotreba novih i savremenih tehnologija, tehnika i materijala, iako suštinski praksa sa pozitivnom konotacijom, usled neujednačene primene koja prevashodno podrazumeva učestali izostanak razumevanja vizuelnog identiteta zatečenog izgrađenog fonda dodatno utiče na to da se novi objekti svojim arhitektonskim karakteristikama znatno razlikuju od okoline.

Partikularizacija urbanih matrica uslovljava unutrašnje kretanje i redefiniciju *mesta susreta*. Proces urbanizacije, globalno i lokalno, podrazumeva posledično izmene socioprostornih organizacija i životnih navika stanovnika u gradovima (Pajvančić-Cizelj, 2015: 46–47). S druge strane, urbanistička rešenja nastala tokom postsocijalističkog perioda nisu bazirana na jasno definisanom strateškom planu, te se kao dominantni model nametnuo princip tržišne vrednosti, posledično narušavajući zatečene celine (Božilović, Petković, 2022: 4). Između ostalog, predstavnici gradske vlasti eksplicitno ističu plan izmeštanja centra grada Niša ulaganjem u razvitak jedne od nekadašnjih industrijskih zona čiji je istaknuti reper kompanija Filip Moris (Milićević, 2021). Ovim činom došlo bi do strukturalne promene odnosa centra i periferije, pri čemu bi se kao fokalna tačka razvojne strategije izdvojila nova zona potrošnje (Batarilo, 2016: 127). Prostor se posledično tretira kao roba, kapitalističkom stihijom svedena na ekonomski interes dominantnih društvenih grupa (Batarilo, 2016: 130).

Robne kuće, prevashodno podizane u centralnoj zoni grada, tokom svog višedecenijskog postojanja predstavljale su žarište potrošačke kulture,

primarni reper *mesta susreta* i preteču savremenih konzumerističkih objekata. Situiraanjem u glavnoj pešačkoj zoni određen je prirodan tok kretanja potrošača, koji nije ometen saobraćajem. Tokom poslednje decenije tržišni centri počinju da dominiraju središtima i predgrađima gradova – potrošački sadržaji diktiraju urbana kretanja (Ђукић, Цветковић 2017: 237). Takođe, rekonfigurizacija metropole na perifernim tačkama konstruiše *egzopolis* (Ђукић, Цветковић 2017: 233). Prostorno širenje Niša, iako na nivou površine ne dostiže megalomanske razmere, u nekim segmentima poprima karakteristike navedene forme.

Planski osmišljena i realizovana gradska naselja (Durlan, Bulevar Nemanjića, Duvanište, Somborski bulevar i dr.) tokom prethodne decenije, a naročito poslednjih godina prolaze kroz procese rastapanja urbane matrice neadekvatnim umetanjem velikog broja novoizgrađenih objekata. Predviđene kao adekvatan balans između građevinskog fonda i zemljišta namenjenog slobodnom kretanju i relaksaciji, javne zelene površine su na direktnom udaru investicionih politika. Pored toga, ugroženi su i zatečeni objekti koje firme i pojedinci masovno otkupljuju i na njihovim mestima podižu nove stambeno-poslovne višespratnice, koje su u najčešćem slučaju u neadekvatnoj dispoziciji u odnosu na visinski standard. Takođe, na udaru su i privredni objekti u stečaju, pri čemu rapidno stradaju nekadašnja industrijska postrojenja.<sup>3</sup> Celokupnim prostornim rešenjima, koja su pored denivelacije oličena i kroz blizinu pozicioniranja objekata, narušavaju se privatnost, funkcionalno kretanje i delovanje stanara ili, kada su u pitanju objekti poslovne namene, radnika. Niški arhitekta Zoran Čemerikić problematizovao je mešavinu spratnosti u jezgru grada, koja se prethodnih godina rapidno sprovodi (Radovanović, 2023). S obzirom na to da je veliki deo novoizgrađenog fonda koncentrisan *ka unutra*, jedan od vodećih problema predstavlja nedostatak parking-mesta, kao i problem adekvatnog priključivanja saobraćajnoj mreži. Srodno tome, transformacija postojećih otvorenih površina u parkinge/parking-zone i neusklađenost širina ulica sa potrebama savremenog kretanja negativno utiču na njegovu gustinu i onemogućuju mu razvoj.

Prva robna kuća u Nišu zvala se *Napredak* i njena izgradnja je započeta sredinom dvadesetog veka. Pozicionirana u strogom gradskom centru, njenom izgradnjom i visinskim oblikovanjem permanentno je narušena zatečena urbana matrica, do datog trenutka obeležena skladnim prizemnim, jednospratnim i dvospratnim objektima sazidanim tokom devetnaestog i u prvoj polovini dvadesetog veka. Kasnije je preimenovana u *Robnu kuću Beograd*, da bi 2016. godine nakon dužeg nekorišćenja bila obnovljena, ali presvučena u konzumerističko ruho, pri čemu je njena glavna

3 Opservacije sa terenskog istraživanja.

fasada ujedno postala i bilbord kojim se ističe i simultano reklamira njen aktuelni vlasnik *H&M* (Slika 1). U glavnoj pešačkoj zoni Obrenovićeve ulice nalazila se od 1973. godine i robna kuća *Pionir*, čije je arhitektonsko oblikovanje, premda stilski i dimenzijski neujednačeno u odnosu na ostatak zgrada iz tog niza, prividno bilo usklađeno sa postulatima vremena. Na fasadi se nalazio apstrahovani reljef vezan za Narodnooslobodilačku borbu, ali je primarna funkcija objekta ideološki odudarala od njegove pojave sfere. Tokom 2011. godine zgrada je renovirana i preimenovana u tržni centar *Forum* (Južne vesti: 2022).

*Slika 1: Nekadašnja Robna kuća Beograd, oblaganje fasade zarad preinačavanja u H&M*



Izvor: <https://www.juznevesti.com/Drushtvo/Zavrsavaju-fasadu-robne-kuce-Beograd.sr.html>

Ove dve robne kuće, zajedno sa kasnije izgrađenim objektima *TC Kalča*, *Gorča* i *Podzemni prolaz*, do sredine druge decenije dvadeset i prvog veka predstavljale su fokalnu tačku trgovine i kupoprodajnih usluga, kao i etabliranih *mesta susreta*, nakon čega dolazi do nagle decentralizacije prouzrokovane podizanjem konzumerističkih objekata velikog gabarita i *atraktivnije ponude*. Tržni centar *Kalča* podignut je između 1991. i 1993. godine na mestu na kome se do osamdesetih godina dvadesetog veka



*Slika 2: Tržni centar Kalča*



*Slika 3: Tržni centar Kalča, unutrašnjost*



Autorka fotografija: Marija Dukić, 15. 1. 2024. godine

nalazila istoimena kafana (slike 2 i 3).<sup>4</sup> Pozicioniranje na ovoj lokaciji svedoči o fenomenu transformacije već etabliranog mesta. Arhitekta Predrag Janić je 2009. godine dao izjavu o koncepciji građevine: „Kalča je zamišljen kao mini grad sa dve glavne pešačke promenade koje se ukrštaju, i više manjih ulica koje ih opslužuju i zbirno čine kružni tok. U to vreme

4 Dalje u radu: *TC Kalča, Kalča*.



Slika 4: Tržni centar Gorča



Slika 5: Tržni centar Gorča, unutrašnjost



Autorka fotografija: Marija Dukić, 15. 1. 2024. godine

takav tržni centar treće generacije nije postojao u celoj Srbiji. Kalča je bio novina i po primeni materijala, jer je cela fasada urađena od specijalnog stakla koje je nabavljeno u Belgiji. Izabrao sam staklo za fasadu, jer mi je ideja bila da se objekat maksimalno dematerijalizuje, da ne bude pretežak. Svaki drugi materijal osim stakla bi bio nepodoban za objekat te veličine. Reflektujuće staklene površine u kojima se ogledaju susedni objekti čine objekat vizuelnom dominantom“ (Janačković, 2009).

*TC Kalča* se ističe po svojoj lokaciji, na ugaonoj parceli okrenutoj prema pešačkoj zoni Obrenovićeve ulice. Projektovan vizuelni identitet koji drastično odskače od svoje okoline prati tokove arhitekture osamdesetih godina i predstavljao je *revolucionarno* rešenje u Nišu. Unutrašnja koncepcija prilagođena je kretanju i komunikaciji velikog broja ljudi i predviđeno je više od pet stotina lokala različitog sadržaja. Danas, usled uticaja brojnih fenomena koji su doprineli deklinaciji objekta i njegovih sadržaja u upotrebi je oko 150 lokala.

*Gorča* je jedna od interpolacija u istorijskom centru grada Niša, izvedena u skladu sa aktuelnim tokovima u arhitekturi dvadeset prvog veka (slike 4 i 5).<sup>5</sup> Sadrži veliki broj turističkih agencija, ugostiteljskih objekata i u njemu

5 Podignut je 2002. godine. Projektovao ga je arhitekta Saša Buđevac.

je situiran hotel *The Regent club*. Lokacija tržnog centra svedoči o ispunjavanju potrebe za velikom stopom protoka ljudi, koju je Obrenovićeva ulica već ispunjavala. Masivna konstrukcija oplaćena staklenim pokrivačem ne privlači pogled sa nivoa ulice, što je rezultat odraza neba na visokoreflektivnoj staklenoj površini, čime se gradi jaka asocijacija na *TC Kalču*. Međutim, u komparaciji sa fasadama ostalih jedinica koje odvajaju Obrenovićevu ulicu od objekta, jasno se ističe i narušava postojeći ambijent svojom konstrukcijom i vizuelnim identitetom. Unutrašnjost je rešena u skladu sa idejama o uređenju enterijera tržnih centara u formi imitacije gradskog prostora, te i nalikuje prostoru omanjeg trga. Tome direktno doprinose fasade okrenute prema atrijumu objekta u prizemnoj zoni i relativno prazan središnji prostor.

Vodeća odlika *Podzemnog prolaza* je komunikacijska, o čemu svedoči njegova forma u vidu longituda sa manjim poprečnim presecanjima, čime se simulira ulica (Slika 6). Takođe, zahvaljujući mnoštvu ulaza i izlaza koji su ritmično pozicionirani duž cele trase, osim što ga povezuju sa ulicama, trgovom i pešačkom zonom koja je već trgovačko-ugostiteljski orijentisana, spajaju ga i sa velikim brojem drugih objekata i lokala: *Forum-om*, *H&M-om* i *Gorčom*, čime se usložnjava mreža kretanja, privrede i potrošnje. Višestepenom interakcijom građevinskog korpusa prožimanjem i nadovezivanjem između i na objekte, ostvarena je zaokružena celina. S obzirom na to da trgovina istorijski nosi potencijal društvenosti, prostori potrošnje predstavljaju mesta susreta i socijalnih interakcija (Batarilo, 2016: 127).

Slika 6: Tržni centar *Podzemni prolaz*



Izvor: <https://novimagazin.rs/ekonomija/243820-kirije-za-lokale-u-nisu-vrtoglavo-padaju-zakup-i-bez-nadoknade>

Inherentna komunikacijska i potrošačka sfera matrice omogućava interkulturalne razmene unutar nje usled zajedničkim ciljem uslovljenog brisanja kulturoloških granica. *Podzemni prolaz* ujedno i simulira prostor ulice upotrebom jarkog, konstantnog veštačkog osvetljenja, svetlarnika i kafića. Negativna strana tog principa ogleda se u transformaciji primarnih funkcija namenjenih za otvoreni javni prostor u pseudoprostore tržnih centara, čime je trgu (i dr.) nametnuta uloga predvorja objekata javne namene.

Javni prostori predstavljaju nosioce socijalne komunikacije, otvorenosti i pristupačnosti (Гукић, Цветковић 2017: 231). U skladu sa tim načelima, premisa o istovetnoj tipološkoj odrednici konzumerističkih objekata je inherentno paradoksalna. Fabrikovana unutrašnja kretanja, simulacija prirodnog okruženja i bezbednosni sistemi jasni su pokazatelji dihotomije koja karakteriše navedene kategorije. Prostori namenjeni trgovini u širem smislu nosioci su funkcije protoka ljudi, robe i kapitala – faktora koji simultano otuđuju i povezuju korisnike, ostavljajući prostor za razmene (Гукић, Цветковић 2017: 231). Kroz konzumerističke objekte simulira se urbano tkivo čime se *zatvoreni minijaturni gradovi* okreću ka unutrašnjoj, umesto ka spoljnoj komunikaciji, što posledično rezultira viščasovnim boravkom potrošača (Гукић, Цветковић 2017: 233; Кадијевић 219: 118). Iako su objekti centralne zone sadržinom značajno uticali na društveni život građana, primarno mlađeg uzrasta, u skorijem periodu su znatno ređe posećivani zarad ponuda proizvoda. Uprkos tome, njihova komunikacijska uloga pretrajava.

Jedan od objekata koji pokazuje funkcionalnu upotrebu pretprostora u svojoj arhitektonskoj i urbanističkoj koncepciji je *Roda centar*, u javnoj memoriji i dalje poznat pod prethodnim nazivom *Mercator* na Vizantijskom bulevaru (Slika 7). Masivan slobodnostojeći objekat kubične forme pozicioniran je na prostranoj ugaonoj parceli situiranoj između *Proleterskog mosta* i raskrsnice sa kružnim tokom, i jedini objekat sa kojim direktno komunicira je benzinska pumpa koja se nalazi pored njega. Prilaz *Centru* omogućen je i pešacima i automobilskom saobraćaju, s tim što je parking pozicioniran na prizemnom nivou, efektno *ispod* objekta, čime je okolni prostor rasterećen. Pešačke staze i široke ulice koje ga okružuju omogućavaju adekvatan protok saobraćaja, kretanja potrošača i celovito sagledavanje objekta. Ističe se iz ambijenta svojom ekspanzivnošću i postmodernističkim rešenjem fasadnog platna bogatog crvenog kolorita, čime se uklapa u širi potez koji obiluje visokim stambenim zgradama rešenim u crvenoj opeci. Osim toga, slobodnostojeća koncepcija omogućava objektu *Roda centra* da formira svoj vizuelni i ambijentalni identitet u svojevrsnoj mikrocelini. *Roda centar* je po svom prostornom uređenju enterijera sličan stereotipnoj koncepciji tržnog centra, što bi trebalo da ukazuje na postojanje komunikacijskog aspekta prostora u sadejstvu sa trgovinskom, potrošačkom funkcijom. Međutim, uprkos neposrednoj blizini gusto naseljenog područja grada, čak ni u trenutku aktuelnosti i *noviteta* ovog centra nije realizovan značajan uticaj na društveni

život građana primarno usled znatnog udaljavanja od istorijskih matrica i postojanja više javnih prostora u njegovom relativnom okruženju – *Park Svetog Save i Skejt park*. U skladu sa svojom upotrebom i stopom posećenosti, *Roda centar* značajnije doprinosi privrednom dohotku i konzumerističkim potrebama, dok na pasivnom nivou kreira interkulturalni prostor posredstvom uslovljenih međusobnih interakcija.

Ritejl park *Stop Shop* se izdvaja od drugih objekata po svojoj formi i prostornom uređenju (Slika 8). Otvoren je kao alternativa centralnim trgovačkim ulicama 2016. godine na glavnoj magistrali koja spaja Niš i Nišku Banju. Pozicioniranje parka višestruko je opteretilo infrastrukturu usled naglog priliva korisnika, što je za posledice imalo preopterećenje saobraćajne mreže (čije je funkcionisanje dodatno otežano većim brojem kružnih tokova), kao i učestalost saobraćajnih nesreća. Uređenje *Stop Shopa* akcentuje komunikacijski aspekt objekta – takođe se nalazi na ugaonoj parceli, situiranoj na raskrnci triju ulica. Međutim, nedostaju ophodni objekti koji bi uslovlili rešenje pretprostora, kao što je slučaj sa pomenutim tržnim centrima. *Stop Shop* svojom arhitektonskom formom ujedno negira problematiku pretprostora – niski objekat sačinjen od dva krila, postavljena pod pravim uglom podrazumevaju kretanje kroz njegov *prostorni sklop*. Na ovaj način je simuliran prostor otvorene ulice sa prodajnim i ugostiteljskim lokalima s jedne strane i objektom brze hrane s druge strane. Na idejnom nivou podrazumeva veću potražnju za kretanjem i brzom promenom potrošača u odnosu na druge objekte koji perpetuiraju principe *gubitka pojma o vremenu* radi održavanja prihoda.

Slika 7: Tržni centar Mercator (*Roda*)



Izvor: <http://ekonomiskevesti.com/privreda/agrokor-merkator-mg-mivela-frikom-dijamant-nisu-prodaju/>

Slika 8: Ritejl park Stop Shop



Izvor: <https://www.nedeljnik.rs/immofinanz-proslavio-cetvrti-rodendan-u-srbiji-deset-stop-shop-ritejl-parkova-kao-potvrda-uspesnog-poslovanja/>

*Delta Planet* predstavlja trenutnu kulminaciju objekata konzumerizma na prostoru Niša, kao najveći i najsavremenije projektovan, što se ogleda kroz više aspekata poput arhitekture i ponuđenih sadržaja (Slika 9). Unutrašnje uređenje je u skladu sa tipskim rešenjem tržnog centra, te nalikuje prostorima poput onih u Beogradu – *Ada Mall*, *Ušće* i drugi. Upotrebljeni materijali u izgradnji i celokupnom rešenju objekta su jedan od *savremenijih* aspekata, dok se drugi ogleda u hronološkom kontekstu. Na veb-stranici *Delta Planeta* je navedeno da je ono po čemu se ovaj objekat izdvaja inovativni arhitektonski koncept koji prati svetske trendove u ritejlu. Ova tvrdnja je po sebi kontradiktorna, upravo zbog prirode vodećih principa projektovanja i izgradnje datih objekata – ono što ih povezuje je praćenje pomenutih trendova. Stoga, *Delta Planet* zapravo ostaje u okvirima arhitektonskih tokova ustaljenih za tržne centre i šoping molove. On je *najnoviji*, te je i *najsavremeniji*. Princip *noviteta* diktira nemogućnost dugotrajne održivosti komercijalnih objekata – konstantnom hiperprodukcijom mikrocentara potrošnje, postojeći fond gubi na posećenosti (Кадидјевић, 2019: 119).

Sadržaj tržnog centra takođe ne svedoči o njegovoj savremenosti, upravo jer predstavlja tipski oblikovanu ponudu. U rekonstruisanju identiteta



Slika 9: Šoping mol Delta Planet



Izvor: <https://www.juznevesti.com/Drushtvo/Otvoren-trzni-centar-Delta-planet-u-Nisu.sr.html>

ovog dela grada uključen je i aparat gradske uprave koji, u skladu sa opštim tokovima razvojne politike, ulaže u ikonične građevine u cilju poboljšanja priliva kapitala (Кадидјевић, 2019: 116). Prilagođavanje javnih površina planiranim objektima velikih dimenzija trebalo bi da podrazumeva njihovu transformaciju u funkcionalne pretprostore. Objekat poput *Delta Planet-a* bi trebalo da sa svih strana sadrži adekvatne prilazne i ophodne zone kojima se konzumentima obezbeđuje struktura kretanja. Iako postojeće, prostor parkinga i pešačke trase u ovom slučaju su prepletene, čime je otežano njihovo korišćenje i povećan bezbednosni rizik. U skladu sa ekspanzivnom prirodom objekata velikih razmera, njihova prostornost učestalo dovodi do opšte neprilagođenosti. S druge strane, objekti poput *Foruma*, *Kalče* i *RK Beograd* nemaju pređašnje pomenute pretprostore, što je posledica njihovog pozicioniranja u užem centru grada. Njihova lokacija ne omogućava postojanje upotrebljivih pretprostora, što negativno utiče na estetski doživljaj građevina. Iako se sva tri objekta nalaze na ugaonim parcelama, jedino *Kalča* ima prividno funkcionalan prostor, koristeći otvorenost pešačke zone.

*Planet Residence* je aktuelni projekat firme *Delta*, sa ciljem podizanja stambenog objekta neposredno pored *Delta Planet* šoping centra, na istoj

**Slika 10:** Izgradnja stambenog kompleksa Delta Residence

Fotografija autorke, 10. 9. 2023. godine

parceli (Slika 10). Ovime je umnogome produbljena problematika neadekvatnih preprostora, jer će dodatno opteretiti neprilagođenu infrastrukturu okoline. Uz to se narušava i ambijent prostorne celine ispunjene visokim stambenim zgradama u blokovima ustaljenog vizuelnog identiteta podignutih sedamdesetih i osamdesetih godina dvadesetog veka. Predviđeno rešenje nove jedinice je, takođe, u skladu sa aktuelnim globalizacionim tokovima stambene arhitekture zastupljene u Srbiji, čije se paralele najviše odražavaju u primeru arhitekture *Beograda na vodi*. Ovde prisutan globalistički karakter novoizgrađenog korpusa moguće je posmatrati kroz prizmu eksplicitno savremenih nadnacionalnih arhitektonskih izraza tržišno konkurentnih objekata (Кадидјевић, 2019: 116). Moguća je komparacija celokupnog kompleksa tržnog centra, buduće stambene zgrade i okolnog sadržaja (trgovinski i uslužni objekti) sa prostornim rešenjima *Beograda na vodi* i *Tržnog centra Galerija*, kao i *Ada Mall*-a i *Ada Residence*-a, koji je trenutno u toku izgradnje. Izuzev vizuelne komparacije i sličnosti u problematici, ujedno je i istorija gradnje, urbanizacije i naseljavanja ovog područja bliska situaciji u Beogradu na savskoj obali. Naime, do pedesetih godina dvadesetog veka područje Bulevara Nemanjića oko Gradske toplane nije bilo naseljeno usled učestalih izliva toka reke Nišave.



Polovinom veka vršeni su radovi, kada je konstruisan novi nasip na obali Nišave, čime je problematika plavljenja razrešena, i potom se otpočelo sa gradnjom sada gusto naseljene stambene zone (Ozimić, 2020). Međutim, ključno je istaći da su blokovi stambenih višespratnica odvojeni od toka reke i obale širokim šetalištem i brojnim parkovima, te je time osigurana stabilnost temelja i bezbednost od tonuća, poplava i drugih nepogoda. Masivni objekat *Delta Planet*-a i buduća stambena zgrada, uprkos tvrdnji arhitektkinje Ivane Letić o *izuzetnoj lokaciji*, nalaze se znatno bliže reci i nasipu, čime se postavlja pitanje bezbednosti i konstruktivnog integriteta temelja (Летић, 2022: 7).

#### 4. Aspekti oblikovanja komercijalnih objekata Niša

Uprkos vizuelnoj neusklađenosti komercijalnih objekata Niša, njihovim svojstvom zgrade-bilborda nagoveštena je primarna funkcija i namenjena. Nametnuta ideja o *savremenosti* novonastalih tržnih centara dovodi do neustaljenih rešenja objekata koji iako su vremenski bliski izgledaju dijametralno različito i ne mogu se povući jasne arhitektonske paralele između njih. Nasuprot tome, lanci objekata trgovinskih firmi poput *Maxija* i *Lidl*-a, koriste ujednačen reklamni jezik, čime je omogućena njihova identifikacija čak i u slučajevima u kojima su smešteni u već postojeće zgrade. Ovim se na bazičnom, čulnom nivou, obezbeđuje prepoznatljivost i, samim tim, prezentuje sadržaj i funkcija objekta. U velikom broju slučajeva i dolazi do usklađivanja enterijera na mikronivou, te je moguće očekivati da će na više lokacija raspored proizvoda, sekundarni mobilijar i pozicija kasa biti ujednačen, dok su uniforme zaposlenih i tipografija uvek istovetne. Time se konstruiše jedna od paralela kojima se određuje razlika između konzumerizma i trgovine, pri čemu je odlika prvog konstantna hiperprodukcija i recipročna potražnja, dok drugo obeležava kontinuitet i ustaljenost. Kod tržnih centara pak predstavljanje sadržaja zasnovano je gotovo isključivo na visokobudžetnim marketinškim kampanjama usmerenim ka televiziji, reklamnim materijalima i u velikoj meri društvenim mrežama. Posledično dolazi i do narušavanja arhitektonskog rešenja fasadnog platna pozicioniranjem reklama u vidu logotipa firmi i brendova, poput fasade *Foruma* orijentisane prema pešačkoj zoni. Nasuprot tome, primaran reklamni materijal *Stop Shop*-a pozicioniran je odvojeno od glavnog objekta u celini, na visokom stubu/tornju, čija je osnovna funkcija sadržaja i prezentovanja reklama, primarno u vidu logotipa. Pomenuti toranj je jasno vidljiv sa svih pozicija potencijalnog posmatranja objekta i prepoznatljiv u svom dizajnu, čime direktno komunicira sa potrošačima i saobraćajem o funkciji i sadržini objekta.

Jedan od fenomena koji je usko vezan za savremene komercijalne objekte su šoping-ture. Komunikacija potrošača podignuta je na drugi nivo etabliranjem tržnih centara kao destinacijama, te njihova održivost ima potencijal da bude u korelaciji sa kulturom (Arkula, Krklješ, 2020: 1303–1304). Njima se ispunjavaju funkcije svojevrsnog privrednog doprinosa, ali i direktno utiče na transponovanje percepcije centara iz istorijskih u novoetablirane konzumerističke. Potrošački prostor je, između ostalog, postao mesto interakcija između aktera – konzumenata (Трукић, Цветковић 2017: 229). Problem produbljuje upliv kapitala, koji je u disproporcionalnom odnosu vezan za privatne dohotke firmi, pri čemu se sredstva u znatno smanjenoj meri vraćaju u gradski budžet. Uz to, *interni turizam* je u načelu primer višestrukog artificijelnog kretanja koje je simultano odraz negativnih komponenti poput *kretanja isključivo u svrhe potrošnje* i promene odnosa prema kulturnom nasleđu područja, i pozitivnih poput unitarnog pristupa cilju ogledanog kroz nagoveštaje multikulturalnosti i interkulturalnosti.

Fenomen deklinacije upotrebe tržnih centara na osnovu principa *zastarelosti*, iako se u realnosti odnosi na hronološku i idejnu zastarelost, ukazuje da je svojstvo kreiranja i perpetuiranja interkulturalnih odnosa komunikacija i interakcija od strane šire javnosti posmatrano kao pasivan efekat, a ne kao bazičan aspekt ovih objekata. Kod objekata/celina poput *TC Kalča* i *Podzemnog prolaza* može se pripisati njihovoj aktuelnoj deklinaciji u sferama stanja i sadržaja. Ovo ujedno dovodi do uvećane stope zatvaranja lokala, dakle gubitka sadržaja, što dalje uslovljava manju posećenost i potrošnju, čime se formira *konstanta negativnog razvitka*. Praksa podizanja novih objekata po svaku cenu, umesto obnavljanja i održavanja već postojećih, prati idejne tokove fenomena poput hiperprodukcije i brze mode, o čemu je već bilo reči. Zastarevanje objekata ima uticaja na stopu njihove upotrebe nezavisno od lokacije, stanja i funkcionalnosti. Iako utkani u centralno gradsko jezgro, tržni centri *Kalča* i *Gorča* beleže rapidno opadanje aktivnosti. U svrhu konstantne potrage za novitetom i *savremenijim* sadržajem, sve sfere se okreću prema aktuelnim objektima, što je moguće posmatrati kroz prizmu fenomena *brza moda*. Na navedenu pojavu nadovezuje se i princip ubrzanja vremena kroz izgradnju novih, *još savremenijih* objekata u kratkim intervalima. Posledično, etablira se princip *potrošnja zarad potrošnje*. Mogu se izdvojiti primetni *savremeniji* aspekti arhitekture koji bi odvojili *Delta Planet* od *Foruma*, a hronološka distanca njihovog podizanja i otvaranja direktno izražava ideju o *modernijem* i *novijem*. Fenomen zastarevanja se ne ogleda samo u kontekstu opadajuće posećenosti i umanjene realizovane trgovine u objektima već i kroz sferu javnog ulaganja u njih. *TC Kalča* godinama nije imao funkcionalne pokretne stepenice, jer su postojeće prestale sa radom i bile u lošem stanju.

Tek nedavno su otpočeli radovi na njihovoj reparaciji, što je bez sumnje dodatno uticalo na umanjenu upotrebu objekta. Nasuprot tome, *Forum* doživljava deklinaciju posećenosti primarno usled *idejnog* i *hronološkog* zastarevanja, iako su stanje objekta i njegov sadržaj ostali u skladu sa savremenim standardima, potrebama i trendovima.

Globalizacija u kontekstu arhitekture konzumerističkih objekata doprinosi i njihovoj privrednoj globalizaciji, što se u slučaju Niša ogleda kroz primer apstrahovanih oblika veza pirotskog ćilima na fasadi *Delta Planet-a* (Jovanović: 2021). Data ideja nije dosledna tradiciji grada i izražena je kroz pogrešnu pretpostavku o uskoj korelaciji između dva područja koja, iako geografski situirana u istom podneblju, imaju mnoštvo istorijskih i kulturoloških razlika. Na ovaj način se predstavlja prividno inkorporiranje simboličnih motiva i elemenata u akulturalnu arhitekturu globalizacijskog toka, što je neuspešno realizovano na ovom objektu.

## 5. Zaključak

U kontekstu aspekata grada kao metafizičke prostorne odrednice, multikulturalnost, interkulturalnost i transponovanje kulturnih i kulturoloških vrednosti među pojedincima ili zajednicama su neke od njegovih vodećih društvenih odlika. Urbanizacija grada i njegova infrastruktura diktiraju tokove kretanja i realizacije ovih razmena, te su one lokalizovane na *mestima susreta*, koja se ispoljavaju kroz prostore od društvene, istorijske i kulturne važnosti, sa visokom stopom prohoda i interakcije stanovnika. Artificijelnim menjanjem, izmeštanjem ili kreiranjem novih mikrocentara dolazi do jezgrovitog deformisanja urbanih matrica, delimično usled neadekvatne ili potpuno neprilagođene infrastrukture. Kulturu konzumerizma definišu fizičke i nematerijalne karakteristike, izražene kroz ambijente namenjene trgovini i obrasce ponašanja društva u kontekstu *upotrebe prostora*. Svakako je primarna funkcija robne kuće, tržnog centra ili šoping mola potrošnja, međutim, globalizacijskim tokovima koji perpetuiraju i eksponencijalno evoluiraju konzumerističke tendencije u društvu ona se prenosi i na širu prostornu celinu – *grad* (Medić, 2020: 36–37). Utoliko se razvija kultura konzumerizma na nivou celog grada, čime se on transformiše u tržišni, potrošački prostor u kontekstu njegove primarne funkcije. Premisu da je svaki grad simultano pod uticajem univerzalnih urbanizacijskih trendova i nosilac posebnog kulturno-genetičkog koda empirijski narušava više faktora (Pajvančić-Cizelj, 2015: 65). Primarno, *trendovi* na polju urbanizacije ne bi trebalo da se *univerzalizuju* shodno dijametralno suprotnim odnosima prema istoriji i geografiji podneblja. Sekundarno, u skladu sa globalizacijskim uticajem, lokalno se transponuje u sferu loka-

lizma, čime daljim usložnjavanjem preći da postane simulakrum onoga što je podrazumevao *kulturno-genetički* kod. Kroz ove procese, grad, koji postaje potrošački centar, ispunjava ulogu interkulturalnog prostora u sferi konzumerističkih težnji, fizički ispoljenim kroz globalizacijske narative. Vizuelni identiteti novih centara globalističkim tendencijama doprinose prividu interkulturalnog sadržaja iako je on akulturalan. Nasuprot tome, kao sedišta društvenih zbivanja, okupljanja i čvorovi kretanja, ovi prostori direktno doprinose aktivnom kontaktu kultura, pri čemu fokus nije preusmeren ka njihovoj razmeni, već zajedničkom cilju – potrošnji.

## Literatura i izvori podataka

- Arkula, J., Krklješ, M. (2020). Arhitektura u ogledalu megatrendova. *Zbornik radova Fakulteta tehničkih nauka u Novom Sadu*, 35(7): 1301–1304.
- Batarilo, S. (2016). Grad potrošnje/Grad kao roba. Morfologija grada kao centra potrošnje i objekta potrošnje. *Sociologija*, 58(1): 126–145.
- Božilović, J., Petković, J. (2022). An ideological perspective on street names: Socialist political symbols in the post-socialist City of NIŠ. *Cities*, 124(103586): 1–15.
- Božilović, J., Petković, J. (2023). *Sociološko čitanje gradskog teksta*. Niš: Filozofski fakultet Univerziteta u Nišu.
- Friedman, J. (1995). *Where Do We Stand: A Decade of World City Research. World Cities in a World System*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jovanović, M. (23. 12. 2021). Fasada Delta Planeta u Nišu inspirisana srpskim ćilimom. *gradnja.rs*. <https://www.gradnja.rs/delta-planet-nis-ivana-letic-delta-real-estate/>
- Kadijević, A. (2007). Prilog metodologiji tumačenja arhitektonske istorije: Karakterisanje, klasifikovanje i periodizovanje izdvojenih pojava. U: Jelenković, D. (ur.). *Umetnost, arhitektura, dizajn*. Pančevo: Kulturni centar Pančevo: 39–53.
- Lerner, I. (2011), Glocalisation – The Globalisation of the Local Community. *Local Identities Global Challenges. Fall Conference Proceedings*: 119–125.
- M. M. K. (2. 1. 2022). Nekada se Nišljije nalazile kod „Robne kuće“ i „Pionira“, sada kod „Forum“ i „H&M“-a. *Južne vesti*. <https://www.juznevesti.com/Drushtvo/Nekada-se-Nislije-nalazile-kod-Robne-kuce-i-Pionira-sada-kod-Forum-i-HM-a.sr.html>
- Medić, S. (2020). *Model određivanja arhitektonskih programa tržišnih centara primenom savremenih tehnologija. Doktorska disertacija*. Novi Sad.
- Milićević, V. (23. 9. 2021). Niš dobija još jedan šoping mol. Supernova uskoro počinje da gradi ritejl park. *niskevesti.rs*. <https://niskevesti.rs/nis-dobija-jos-jedan-soping-mol-supernova-uskoro-pocinje-da-gradi-ritejl-park/>
- Mitrović, Lj. (2002). Globalization and transition as contemporary development megatrends. U: Mitrović, Lj., Đorđević, D., Todorović, D. (ur.) *Globalizacija, akulturacija i identiteti na Balkanu*. Niš: Filozofski fakultet – Univerzitet u Nišu, Institut za sociologiju: 179–190.

- Ozimić, N. (3. 5. 2020). Bulevar Nemanjića. *nebojsaozimic.wordpress.com*. <https://nebojsaozimic.wordpress.com/2020/05/03/bulevar-nemanjica/>
- Pajvančić-Cicelj, A. (2015). *Koncept globalnog grada kao pristup razumevanju savremenih obrazaca urbanizacije i globalizacije*. Doktorska disertacija. Novi Sad.
- Petrović, M. (2008). Savremeni koncepti razvoja grada – preduzetnički i postmoderni. U: Vujović, S. (ur.). *Društvo rizika: promene, nejednakosti i socijalni problemi u današnjoj Srbiji*. Beograd: Filozofski fakultet, Institut za sociološka istraživanja.
- Petrović, M. (2009). *Transformacija gradova: ka depolitizaciji urbanog pitanja*. Beograd: Institut za sociološka istraživanja Filozofskog fakulteta u Beogradu.
- Radovanović, T. (25. 9. 2023). Arhitekta Čemerikić za „15 minuta“: Mešavina spratnosti u jezgru Niša nije po pravilima struke. *juznevesti.com*. <https://www.juznevesti.com/Drushtvo/Arhitekta-Cemerikic-za-15-minuta-Mesavina-spratnosti-u-jezgru-Nisa-nije-po-pravilima-struke.sr.html>
- Savić, M. (2011). Hermeneutika i interkulturalno sporazumevanje u epohi globalizacije. *Filozofija i društvo*, 22(2): 3–29.
- Tamburić, J. (2018). *Remodelovanje tržnih centara – forma i koncept unapređenja arhitektonskih karakteristika objekata*. Doktorska disertacija. Niš.
- Vujović, S. (2012). Lokalni, glokalni, preduzetnički i socioekološki aspekti savremenog grada. *Sociologija*, 54(1): 105–122.
- Vuković-Čalasan, D. (2013). *Politika multikulturalizma u vremenu globalizacije*. Doktorska disertacija. Beograd.
- Vuletić, V. (2006). *Globalizacija. Aktuelne debate*. Zrenjanin: Gradska narodna biblioteka „Žarko Zrenjanin“.
- Ђукић, А., Цветковић, М. (2017). Јавни градски простор на супрот тржном центру у конзумеристичкој култури. Симулација града у циљу легитимисања себе као урбаног места. *Култура*, (154): 228–246.
- Летић, И. (2022). Шопинг мол Делта Планет Ниш, *Архитектура*, (75–76): 7–9.
- Кадијевић, А. (2019). Глобализација као рестриктивна културна пракса и елементи њене предисторије у српској архитектури. *Наслеђе*, (20): 115–133.

## Contemporary transformations of cities – The architecture of Niš as a carrier of interculturality

**Abstract:** The paper focuses on presenting complex processes of postmodernist and contemporary transformations of the architectural and urban matrixes of the city of Niš to observe and emphasize interculturality conditioned by the network of individual and group spatial migrations within the found built structure.. Observed in a broader social, cultural, and political context, the changes in the architecture of the city of Niš in the period from the eighties of the twentieth century to the present moment will be analyzed as a case study, where the main emphasis will be placed on the changes that occurred during the previous decade. Several prominent aspects will be considered, among which the main determinants are the mutual relations of consumer movement within commercial buildings, the active formation of the urban environment in accordance with consumerist tendencies and demand, as well as the unsystematically implemented decentralization and fragmentation of the urban structure. One segment will be devoted to transformations of historically established places of meeting and permeation in order to adapt to actualized needs. We will talk about the inadequate positioning of interpolations and sudden insertions of micro-centers that condition and dictate movement with their form and function. One of the aspects that will be explained is the rapid urbanization of the periphery without improvement or adaptation to the existing infrastructure, as well as the problems caused by the abovementioned procedures in the daily functioning and communication of residents. Finally, in the form of a comparative analysis of buildings and architectural units, particularly positive and negative examples of architectural practice will be critically presented and analyzed. Their influence on the mentioned aspects and their ability to bear the center of gravity of interculturality will be problematized.

**Key words:** Niš, architecture, globalization, interculturality, fragmentation

Đokica Jovanović<sup>1</sup>

Univerzitet u Beogradu – Filozofski fakultet

## Rusija i hegemonija

– Teze –

**Apstrakt:** Politička stvarnost Rusije je obeležena hegemonijom i samodržavljem. Unutrašnji hegemoni poredak je konzistentno prenošen na područja izvan Rusije ka kojima se imperijalno širila, a Ruska imperija je, sociološki gledano, jedna među imperijama koje beleži čovečanstvo. U ovom radu ćemo pokušati da predložimo neke osnovne obrise ruskog imperijalizma. Značajna pažnja će biti posvećena začecima i praksi demokratskog iskustva u Novgorodu i Pskovu od prve polovine XII stoleća. Ova, u ono doba razvijena, demokratija i kosmopolitizam ugušeni su napadom Moskovije, pod Ivanom III Vasiljevičem, na Novgorod u drugoj polovini XV stoleća. Od tada, pa do danas Rusija beleži praksu državnog samodržavlja. Padom Novgoroda i docnijim osvajanjem širokih sibirskih prostranstava, sve do imperijalne dominacije u XX veku od Trsta, na zapadu, pa do Čukotskog poluostrva, na istoku, Ruska (sovjetska) imperija je postala skoro najveća imperijalna sila na svetu. Početak XXI veka je novi period imperijalnih i neoimperijalnih revindikacija Rusije.

**Ključne reči:** Rusija, hegemonija, imperija, demokratija, samodržavlje

Veliki pesnik ruskog nacionalnog romantizma Fjodor Tjutčev (Фёдор Иванович Тютчев, 1803–1873) o Rusiji peva kao o razumu nedostupnoj, kao o metafizičkoj pojavi koja je, kao takva, *večna, sakralna, nepromenjiva, veličanstvena, tajanstvena... Neuništiva.*

*Rusija je umu nepojmljiva,  
Ni aršinom sveopštim izmeriti se ne dà:  
Njezina je beskonačnost osobita –  
U Rusiju se samo može verovati.<sup>2</sup>*

1 djole@ni.ac.rs

2 Фёдор Иванович Тютчев, *Накануне годовщины 4 августа 1864 г.*, у: Фёдор И. Тютчев, *Лирика*. Т1. *Стихотворения 1824–1873*, Наука, Москва, 1966, str. 185.



I još, u drugoj pesmi:

*Sedam unutarnjih mora i sedam velikih reka...  
Od Nila do Neve, od Elbe do Kine,  
Od Volge do Eufrata, od Ganga do Dunava...  
Evo carstva ruskog... i za navek se promeniti neće,  
Kao što je Duh predvideo i Danilo prorekaó.<sup>3</sup>*

U Moskvi sam bio službeno u dva navrata pre tridesetak godina. Ono što mi je zapalo za oko to je bila napadna vesternizacija Rusije. Od masovne kulture, preko stilova života do terora reklame zapadne robe... Teško je bilo, primera radi, naći u Moskvi restoran u kome se služe jela nacionalne kuhinje i gde se može slušati isključivo ruska muzika...

Nije prošlo mnogo vremena pa da vidim da je to bio samo privid, tanka ljuštura navučena preko dubokih, vekovnih naslaga politike i kulture u najširem smislu. Konkretno, bio sam i svedok oružanog napada i bombardovanja Belog doma (Vrhovni Sovjet Rusije. Белый дом; Дом Правительства Российской Федерации) 4. oktobra 1993. Napad je bio deo borbe za učvršćenje novog (?) tipa vlasti. Boris Jeljcin (*Борис Николаевич Ельцин*; 1931–2007) je uspeo, učvrstio je svoju vlast. Upravo je Jeljcin, izabравši ga za nasledika, otvorio vrata Vladimiru Putinu (*Владимир Владимирович Путин*; 1952–) i njegovoj politici vraćanja imperijalne i hegemonne moći Rusiji.

Koristio sam tada priliku da posećujem mesta za koja sam znao iz literature. I bio sam u prilici da razgovaram sa ‘običnim’ Rusima. Naročito u restoranima, duboko u noć. Kada se, inače, razgovara najdirektnije. Da li i najiskrenije? O običnim, porodičnim prilikama se nije baš mnogo razgovaralo. No, istorija i položaj Rusije u svetu su, nekako, bile teme o kojima se sa više strasti razgovaralo. Tek srušeni socijalizam je bio tema zbog jedne dimenzije. Ta dimenzija nije bila „proleterska država“. Socijalizam je doneo Rusiji, dakle Sovjetskom Savezu, veliku moć u svetskom rasporedu snaga. Socijalizam, za moje sagovornike, nije bio toliko sinonim klasne organizacije društva već oznaka obnovljene imperije i njene moći. Naročito u periodu posle Drugog svetskog rata, kada je Moskva postala svetski hegemon, kakav u istoriji nije viđen: prostirao se taj hegemon, na zapadu do Trsta i na istoku do Velikog Diomeda (ili Ratmanovljevog ostrva), koji se nalazi u sredini Beringovog moreuza. Veliki Diomed je najistočnija tačka Rusije, a Mali Diomed najzapadnija strana Sjedinjenih Država. Deli ih 4.160 metara (da, baš toliko metara) i vremenska razlika od 21 sat. Ne zameraju Putin i evroazijci Gorbačovu (*Михаил Сергеевич Горбачёв*;

3 Фёдор Иванович Тютчев, *Русская география*, у: Фёдор И. Тютчев, *Лирика*. Т2. *Стихотворения 1815–1873*, Наука, Москва, 1966, str. 58.

1931–2022) što je napustio socijalizam, već što je dozvolio rastakanje Sovjetskog Saveza, (Rusije, dakle) i gašenja njegovog uticaja u zonama koje su pripadale Varšavskom paktu. Neko je, možda, primetio, na zvaničnim proslavama u Rusiji se i danas vijore zastave sa petokrakom, petokraka je simbol na mnogim mestima, u heraldici... Dok carističkih obeležja ima, ali nekako u drugom planu. Ne, Rusija ne uzdiše za „komunizmom“, ona je kapitalistička država. Na to gledam ovako. Car Nikolaj II Romanov (*Николай II Александрович Романов*; 1868–1918 [vladao 1894–1918]) nije bio omiljen. Izgubio je rat za Mandžuriju od Japana 1904–1905. Na demonstracijama 1905. godine, kozačka carska garda je pucala u radnike. Taj događaj je u narodu dobio ime „krvava nedelja“, a car je nazvan „krvavi car“. Zemljom je umnogome upravljao Raspućin (*Григорий Ефимович Распутин*; 1869–1916), raščinjani pop-seljak, mistik iz Sibira. Rusija je bila neuspešna u Prvom svetskom ratu. Careva supruga je bila Nemica, Aleksandra Fjodorovna, bivša nemačka princeza Alisa od Hesena (*Viktorija Alix Helena Luise Beatrice Prinzessin von Hessen und bei Rhein*; 1872–1918). Izbile su tri revolucije... Nasuprot tome, u Drugom svetskom ratu Sovjetski Savez je dao ogroman doprinos u slamanju nacifašističkih sila osovine (Trojni pakt). Sovjetski Savez je postao svetska sila, lider jednog od dvaju svetskih ideološko-političkih blokova... Dakle, u ruskoj kulturi Rusija, kao imperija, zauzima naročito mesto.

U intervjuu datom Takeru Karlsonu (*Tucker Carlson*; 1968–) februara 2024. godine, Putin kaže: „1922. godine, kada je nastajao SSSR, boljševici su počeli da grade SSSR i uspostavili Sovjetsku Ukrajinu, koja nikada ranije nije postojala... Staljin je insistirao da te republike budu uključene u sastav SSSR-a kao autonomne celine. Iz nekog neobjašnjivog razloga, Lenjin, osnivač sovjetske države, insistirao je da oni imaju pravo da se povuku iz SSSR-a. I, opet iz nepoznatih razloga, preneo je u tu novoosnovanu Sovjetsku Republiku Ukrajinu deo zemalja zajedno sa ljudima koji su tamo živeli, iako se te zemlje nikada nisu zvale Ukrajina; a ipak su postale deo te Sovjetske Republike Ukrajine. Te zemlje su obuhvatale Crnomorsko područje koje je primljeno pod Katarinom Velikom i koje nije imalo nikakve istorijske veze sa Ukrajinom. Čak i ako se vratimo do 1654. godine, kada su te zemlje vraćene Ruskom carstvu, ta teritorija je obuhvatala tri ili četiri regiona moderne Ukrajine, bez crnomorskog regiona. To nije dolazilo u obzir.“<sup>4</sup>

O tome kako je postojala Ukrajina pre ulaska u SSSR ima dovoljno literature. I Putin to, svakako, zna. Ali, to nas ovde, kao hronologija, ne zanima ponajviše, već nas zanima sociološki pogled na određene čvorišne

4 *Vladimir Putin answered questions from Tucker Carlson, a journalist and founder of Tucker Carlson Network. February 9, 2024. Dostupno na: <http://en.kremlin.ru/events/president/news/73411>. Preuzeto: 21. 2. 2024.*

tačke u prošlosti Rusije. Odveć je poznato kako nastaju nacije. Ukratko, onda kada se jedna grupa (sa stanovišta etničkog, kulturnog ili političkog polazišta) samoodredi kao nacija, ona jeste nacija. S druge strane, sam Putin govori o periodu posle Prvog svetskog rata sa izvesnim čuđenjem prema Lenjinovim (*Владимир Ильич Ульянов Ленин*; 1870–1924) odlukama [*sic!*]. U nastojanju da se ubuduće ne vode više ratovi za teritorije i Lenjin i Vudro Vilson (*Woodrow Wilson*; 1856–1924) donosili su dokumente i rezolucije kojima bi trebalo da se rukovode njihove vlade, a zatim i većina drugih svetskih vlada. A kako je razlog tih ratova nepriznavanje statusa naroda ili nacije od strane neke druge države, solucija je nađena u međunarodnom priznavanju kolektivnih (nacionalnih, državnih) prava. Zanimljivo, u tom periodu nastaju dokumenti kojima se ima garantovati to pravo. Polazilo se od pretpostavke da je to modus kojim će biti obezbeđen mir u svetu. Dva dokumenta nastaju u Ruskoj Republici / Sovjetskoj Ruskoj Republici (Sovjetski Savez nastaje 1922. godine), a drugi u Sjedinjenim Državama.

Još u toku revolucije, novembra 1917. godine, podneta je Savetu narodnih komesara na usvajanje *Deklaracija prava naroda Rusije*. U njoj se navode principi o poštovanju prava narodâ u Rusiji:

Drugi kongres Sovjeta u oktobru ove godine je odlučnije i jasnije potvrdio ovo neotuđivo pravo ruskih naroda. Sprovodeći volju ovih kongresa, Savet narodnih komesara odlučio je da svoje aktivnosti po pitanju ruske nacionalnosti zasniva na sledećim principima:

1. Ravnopravnost i suverenitet narodâ Rusije.
2. Pravo narodâ Rusije na slobodno samoopredeljenje, uključujući otcepljenje i formiranje nezavisne države.
3. Ukidanje svih i svakih nacionalnih i nacionalno-verskih privilegija i ograničenja.
4. Slobodan razvoj nacionalnih manjina i etnografskih grupa koje naseljavaju teritoriju Rusije.<sup>5</sup>

Odmah posle revolucionarne promene u početku građanskog rata, januara 1918, Ruskoj dumi je podneta *Deklaraciju o pravima radnog i eksploatisanog naroda*. Ona tada nije usvojena od strane skupštinske većine. No, ubrzo je ta deklaracija postala jedan od najvažnijih dokumenata.

5 *Декларация прав народов России*, 2(15) ноября. Подлинник, 2 лл. Архив, ф. 2, оп. 1, ед. хр. 24219. „Правда“ № 178, 3 ноября; „Газета“ №№ 4 и 18, 3 и 25 ноября; „Известия“ № 215, 3 ноября; „Собрание Узаконений“ № 2, ст. 18. У: *Декреты советской власти*, том I, 25 октября 1917 г. – 16 марта 1918 г., Институт марксизма – ленинизма при ЦК КПСС, Институт истории академии наук СССР, Государственное издательство политическом литературы, Москва, 1957, стр. 40.

Deklaracija donosi stav:

U nastojanju da stvori istinski slobodnu i dobrovoljnu, pa stoga još potpuniju i trajniju uniju radničkih klasa svih naroda Rusije, Ustavotvorna skupština se ograničava na uspostavljanje osnovnih principa federacije sovjetskih republika Rusije, ostavljajući radnicima i seljacima svake nacije da sami donose odluke u sopstvenom ovlašćenom sovjetskom kongresu: da li žele i po kom osnovu da učestvuju u saveznoj vladi i drugim savezним sovjetskim institucijama.<sup>6</sup>

„To je bio boljševički pandan *Deklaraciji o pravima čoveka i građanina* koju je obznanila francuska revolucija. Na taj način Rusija je proglašena republikom sovjeta radničkih, vojničkih i seljačkih deputata.“<sup>7</sup> Drugim stavom prvog člana određeno je da se „Ruska Sovjetska Republika konstituiše na temelju slobodnog saveza slobodnih nacija kao federacija sovjetskih nacionalnih republika.“ Klasa se pominje. Ali, primordijalni subjekt je narod.

Obe deklaracije, o kojima je reč, zasnovane su na nacionalnoj politici boljševika, čime je unekoliko izmenjena izvorna marksistička koncepcija revolucije. Oslanjanje na nacionalnu politiku ima izvore, kako u ruskoj tradiciji, tako i u društvenoj stvarnosti. Faktički gledano, narod su činile ogromne seljačke mase, malobrojno i rudimentarno radništvo i („narodski opredeljena“) leva i revolucionarna inteligencija. Marksistička koncepcija revolucije se, s druge strane, temelji na ideji o protivrečnosti u razvoju proizvodnih snaga i klasnoj borbi. Subjekt promene je radnička klasa. Ni seljaštvo, a još manje nacija, nisu subjekti istorijske promene. „Srednji staleži, sitni industrijalac, sitni trgovac, zanatlija, seljak, svi se oni bore protiv buržoazije da bi obezbedili od propasti svoj opstanak kao srednjih staleža. Oni, dakle, nisu revolucionarni, već konzervativni. Oni su, štaviše, reakcionarni, jer hoće da okrenu natrag točak istorije.“<sup>8</sup>

Istovremeno, a neko će reći i kao parnjak deklaracijama u Rusiji, Vudro Vilson, predsednik Sjedinjenih Država, 8. januara 1918. godine podneo je Kongresu SAD *Četrnaest tačaka*, program mirovnih uslova SAD, koje treba podneti Nemačkoj. Sažeto, tačke glase ovako:

1. Otvorena diplomatija bez tajnih ugovora
2. Ekonomska slobodna trgovina na morima tokom rata i mira
3. Jednaki uslovi trgovine

6 *Декларация прав трудящегося и эксплуатируемого народа*, 3(16) января. 1918.). U: *Декреты советской власти*, том I, str. 323.

7 Edward Hallett Carr, *Ruska revolucija od Lenjina do Staljina 1917–1929*, prevela Danica Drašković, Globus, Zagreb, 1984, str. 28.

8 Karl Marx, Friedrich Engels, *Manifest komunističke partije*, preveo Moša Pijade, u: Karl Marx, Friedrich Engels, MED, 7, Institut za međunarodni radnički pokret i Prosveta, Beograd, 1974, str. 388.

4. Smanjenje naoružanja u svim nacijama
5. Usaglasiti suverene interese stanovništva u kolonijama, koji moraju imati isti značaj kao i interesi vladâ
6. Evakuacija svih Centralnih sila iz Rusije i omogućavanje da Rusija samostalno definiše sopstvenu nezavisnost
7. Iz Belgije evakuisati strane sile i obnoviti zemlju
8. Vraćanje Francuskoj regije Alzas-Lotaringija i svih francuskih teritorija
9. Da se izvrši ispravka granica Italije prema jasno određenoj etničkoj granici
10. Da se narodima Austro-Ugarske dâ najšira mogućnost za autonomni razvoj
11. Ponovo iscrtati granice balkanskog regiona stvarajući Rumuniju, Srbiju i Crnu Goru
11. Obnoviti Rumuniju, Srbiju i Crnu Goru. Srbiji i Poljskoj da se osigura pristup moru, a odnose među balkanskim državama urediti na temelju istorijski utvrđenih linija prema pripadnosti i narodnosti
12. Formiranje Turske sa garantovanom slobodnom trgovinom u Dardanelima
13. Formiranje nezavisne Poljske
14. Formiranje Društva naroda<sup>9</sup>

\*\*\*

Početakom XI stoleća u Evropi se dešavaju promene. Do XI stoleća feudalizam je nastajao. A onda je do XV stoleća nastupio period konsolidovanog feudalizma. Zanati se razvijaju, gradovi se osamostaljuju. Smatramo da je najdublja promena bila ona koja se desila u obrazovanju. „Počevši od Bolonje 1000, Pariza 1250, Kembridža 1229. i Salamanke 1243, univerzitet je postavio osnovu kooperativne organizacije znanja na međuregionalnoj osnovi: naučnici su hrlili u ove centre iz svih delova Evrope, a zauzvrat, studenti su i studirali i predavali u udaljenim centrima. Kombinacija naučnog znanja, političkog znanja i svetog znanja, koje je univerzitet nudio na svojim fakultetima, nije imala pandan ni u jednoj drugoj kulturi.“<sup>10</sup>

9 Prema: *Woodrow Wilson's Fourteen Points the Atlantic Charter's Eight Points*, The Woodrow Wilson Foundation, New York, February 17, 1942.

10 Lewis Mumford, *The Culture of Cities*, A Harvest/HBJ Book Harcourt Brace Jovanovich, Publishers San Diego [etc.], 1970, str. 34.

Međutim, istok Evrope i sibirski prostranstva su feudalnoj Evropi bila vrlo malo poznata i malo zanimljiva. Isto je važno i za Rusiju. Rusija je bila daleka, nepoznata i nesagledivo ogromna zemlja. Retki su bili i putnici iz Evrope. Jedan od retkih putnika je bio nemački profesor Aleksander Rajc (*Alexander von Reutz*; 1799–1862), koji je početkom XIX stoleća putovao kroz Rusiju. Zapisao je da se narod uvek pokoravao vlastima, da nije ni na koji način učestvovao u upravljanju. „Kneževi su odlučivali o sudbini Rusije, ne obraćajući pažnju prema volji nižih klasa gradskog življa, a još manje seljaka. Ali, u udaljenim krajevima, u Novgorodu<sup>11</sup> i Pskovu, razvijala se demokratija, zahvaljujući *lokalnim prilikama* koje su bile rezultat prednosti koje pruža *procvat trgovine* (kurziv – moj).“<sup>12</sup> U Novgorodu se začeo i univerzitet. Istovremeno kad i u zapadnoj Evropi. Bio je to kosmopolitski grad. „Godine 1030. Jaroslav Mudri otvorio je u Novgorodu naprednu školu za ‘učenje knjige’ koja je okupila 300 dece uličnih i gradskih starešina i gradskog klera...

Štaviše, pismenost se u Moskvi gotovo sigurno smanjivala zbog sve kitnjastijeg jezika i pisma njene pretežno monaške kulture; dok je pismenost u Novgorodu stalno rasla na možda 80 odsto klasa zemljoposjednika zahvaljujući sve većoj upotrebi komercijalnih zapisa od brezove kore, piše Džejms Bilington (*James Hadley Billington*; 1929–2018) u jednoj od najboljih studija o istoriji ruske kulture i politike *The Icon and the Axe: An Interpretive History of Russian Culture*.

Od XII do XVII stoleća Veliki Novgorod je bio centar visoke književne i pisane kulture i obrazovanja. Brojni dokumenti od brezove kore pronađeni tokom arheoloških iskopavanja ukazuju na to da su Novgorodani stečeno znanje široko koristili kako u poslovnoj i trgovačkoj praksi, tako i u svakodnevnom životu.<sup>13</sup>

Novgorodani su 1136. godine zbacili i utamničili kneza Vsevoloda Mstislaviča (*Всеволод Мстиславичь*; 1095–1138). Od tada su kneževi dolazili na vlast na poziv veća koje je moglo i da ih udalji. Vlast kneževa je bila ograničena, „građanima su garantovana prava, obezbeđeno je da administracija grada i kneževine ostane čvrsto u rukama Novgorodana... Najraniji postojeći ugovor ove vrste potiče iz 1264, ali je običaj nesumnjivo postojao od prvog stvarnog ispoljavanja snage novgorodskog veća 1136.“<sup>14</sup>

11 Reč je o Velikom Novgorodu.

12 Александр Рейц, *Опытъ исторіи российскихъ государственныхъ и гражданскихъ законовъ*, Въ Университетской типографіи, Москва, 1836, str. 97.

13 Новгородский государственный университет им. Ярослава Мудрого (НовГУ), История, portal: <https://www.novsu.ru/university/about/history/> Preuzeto 1. 3. 2024.

14 Dimitrije Obolenski, Robert Oti (prir.), *Istorija Rusije*, Clio, Beograd, 2003, str. 90 i dalje.

U poslednjoj četvrtini XI stoleća u Novgorodu su se dogodile brojne promene koje svedoče o jačanju lokalne aristokratije (boljara) i, uporedo s tim, o slabljenju moći kneževa. „Od 1088. do 1094. novgorodski knez bio je Mstislav, mlađi sin Vladimira Monomaha. A Davida, princa koji je poslan iz Kijeva da ga zameni, proterali su Novgorodani, koji su insistirali na obnovi vladavine Mstislava. To je bila prva jasna demonstracija te ‘slobode izbora kneževa’ koja je trebalo da postane konstitucionalno načelo novgorodskih boljara.“<sup>15</sup> Novgorod se razvio kao Novgorodska republika od XII do XV stoleća. Novgorod je bio jedan od najmoćnijih autonomnih centara Kijevske Rusije u kome su upravu birali stanovnici Novgorodske republike. Rasprostirala se na velikom području od Baltika do Urala.

Do druge polovine XIV stoleća Novgorod je suštinski bio nezavisna republika. U vreme osvajanja Mongoli nisu stigli do grada, iako je on nominalno postao tributar<sup>16</sup> Zlatne Horde<sup>17</sup>, poput drugih ruskih kneževina. Novgorod se u stvari razvio kao trgovačko središte povezano s hanzeatskim<sup>18</sup> gradovima zapadne Evrope. Takođe je održavao neposredne crkvene veze s Vizantijskim carstvom, što je sobom donelo umetničke uticaje koje su briljantno razvili i prilagodili novgorodski slikari.<sup>19</sup> Novgorod je dobio naziv Gospodar Veliki Novgorod i bio je otac, kao što je Kijev bio majka ruskih gradova.

Početak XIII stoleća u Rusiju upadaju Mongoli (Tatari) i uspostavljaju svoju dominaciju, često u savezu sa ruskim kneževima. Taj period je trajao do XV stoleća. Tada opada i na kraju nestaje relativna samostalnost slobodnih gradova.

Smatramo da je važna činjenica to što su Novgorod i Rusija bili izvan renesansnog doba i uticaja (XIII–XVI stoleće). Sa renesansom se sreću u

15 The Cambridge *History of Russia*, volume I, *From Early Rus' to 1689*, edited by Maureen Perrie, Cambridge University Press, New York, 2006, str. 194.

16 Tribūt, –uta m lat. ist. *danak koji su pokoreni narodi plaćali osvajaču i okupatoru; danak, porez, dug; doprinos, prilog. Rečnik srpskohrvatskoga književnog jezika*, knj. 6, Matica srpska, Novi Sad, 1976.

17 Zlatna Horda (rus. Золотая Орда ili Улус Джучи) je višenacionalna država centralne Evroazije od početka XIII do sredine XV stoleća. Mongolsko-turkijska država koja je zauzimala teritoriju današnjih Rusije, Ukrajine i Kazahstana. Najveća država srednjeg veka.

18 Hanza (Hanzeatski savez ili Hanzeatska liga) je savez trgovačkih cehova, koji je uspostavio i održavao trgovački monopol na Baltičkom moru i većem delu severne Evrope između XIII i XVII veka. Hanzeatska liga je osnovana 1358. godine. Obim međunarodne trgovine bio je značajan na Baltiku do pojave Hanzeatske lige. Nemački gradovi su tokom jednog veka velikom brzinom ostvarili dominaciju trgovinom na Baltiku. Libek je postao centralni čvor u celoj pomorskoj trgovini.

19 Vidi šire u: Donald W. Treadgold, *Freedom: A History*, New York University Press, New York, 1990, str. 149.



toku XVI stoleća (visoka renesansa). Ali tada više nije bilo slobodnih gradova poput gradova u zapadnoj Evropi. A upravo su slobodni gradovi, pre svega italijanski, stvorili renesansu. Bez gradske kulture nije bilo moguće otvaranje prema svetu i prema znanju, koje se lagano, ali kontinuirano, oslobađalo crkvene dogme.

Napad Moskovije na Novgorod je bio prvi unutrašnji sukob u Rusiji. Sukob je nagovestio ono što se docnije desilo – surevnjivost između Moskve i Sankt Peterburga. U potčinjavanju Novgoroda Moskvi Ivanu III (*Иван III Васильевич*, 1440–1505) je naruku bila ne samo brojčana superiornost već i rascep između Istoka i Zapada unutar samog Novgoroda.

Sukob Novgoroda i Moskovije je trajao od 1456. do 1478. Te godine novgorodsko građanstvo, na čelu sa boljarima, pristaje da se pokori knezu Ivanu III.

U istom periodu Evropa je zakoračila u novi vek<sup>20</sup>, a Rusija se, gaseći slobodu u gradovima, konzervirala u feudalizmu.

Istovremeno, preuzimanjem Novgoroda Moskva je u Novgorod dovela nove crkvene apologete autokratije u nastojanju da se bore protiv rasta zapadnog sekularizma u tom gradu. Njihova fascinacija vizantijskim modelima dovela ih je do zaključka da su ideološki raskoli i jeresi učinili mnogo više da razdvoje carstvo nego razlike u političkim i administrativnim tradicijama. Od tada je monaški establišment postajao sve uticajni. Ali se više plašio aktivnosti kritički nastrojenih sekularnih intelektualaca nego republičkih političkih lidera, naglašava Džejms Bilington. Jer monasi su bili više zainteresovani da daju mitologizovanu svetost hrišćanskom caru nego da definišu konkretne oblike vladavine. Izuzetno poštovanje prema onome što je napisano u monaškoj tradiciji pratio je neumereni strah od svega što je napisano van Moskovije. Knjiga, koja nije pisana u saglasju sa dogmom, postala je nevolja, kako za visoke slojeve, tako i za monaške redove. Fraza „on je otišao u knjige“ značila je „on je sišao s uma“ (*сумасшедший*); a uverenje da je „mišljenje majka svim patnjama – mišljenje je drugi pad“ postalo je narodna i crkvena poslovice. Kao što je Sveti Genadije Novgorodski (*Геннадий Новгородский*; 1410–1505) pisao tokom ideološkog vrenja pred crkveni sabor 1490. godine: „Naš narod je jednostavan, ne ume da govori po knjigama. Dakle, bolje je ne upuštati se u rasprave o veri. Sabor je potreban ne za rasprave o veri, već da bi se jeretici sudili, vešali i spaljivali (kurziv – moj). Crkvena hijerarhija je tražila – i postepeno dobijala – pomoć prinčeva u iskorenjivanju racionalističkih tendencija...“<sup>21</sup> Prvobitno osakaćenje Novgoroda će se ponavljati sve do

20 Pad Carigrada 1453. godine, tj. pad Vizantije, odnosno otkriće Amerike 1492. godine se uzimaju za nastajanje novog veka.

21 James H. Bilington, *The Icon and the Axe: An Interpretive History of Russian Culture*, Vintage Books, New York, 1970, str. 83.

Staljina (*Иосиф Виссарионович Джугашвили Сталин*; 1878–1953). Ideološka čistka kosmopolitskih novgorodskih intelektualaca bila je praćena masovnim deportacijama na istok (prethodnica carske Ochrane<sup>22</sup> i boljševičkog GULag-a<sup>23</sup>

Dobar deo složenog ruskog osećanja prema Zapadu počinje da se menja zbog osvajanja i unižavanja Novgoroda od Moskve krajem XV stoleća. Razaranje gradskih tradicija i naseljavanje većine njegovih stanovnika koji nisu bili Novgorodani prekinuli su dotadašnje veze sa Zapadom. Moskovski knez Ivan III Vasiljevič je 1471. pobedio Novgorod u savezu sa Tatarima, kojima je Moskva i tada još plaćala danak. Nekoliko godina docnije (1478) Ivan III je ukinio republiku u Novgorodu, pripojivši ga Moskvi. Njegova vladavina jeste i početak ruskog samodržavlja, koje traje do danas. „Novgorodu je ostavljen privid nezavisnosti, ali je u mirovnom ugovoru koji je potpisan on prvi put nazvan patrimonijalnim posedom velikog moskovskog kneza... i primoran je da plati ogroman danak, kao i da Moskvi ustupi neke od svojih teritorija.“<sup>24</sup>

Kosmopolitizam je slomljen uništavanjem enklave Hanze u Novgorodu, kao i naknadnim ograničenjima nezavisnih trgovinskih i ugovornih odnosa koje su Novgorod i Pskov imali sa Zapadom još pre pridruživanja Hanzi. Predstavnička vlada je uništena čupanjem zvona koje je sazvalo narodnu skupštinu i koje je bilo simbol slobode Novgoroda.

Ivan III je uspostavio svoju hegemoniju u Rusiji. Rusija se okrenula ka prostranstvima Sibira, kao svom interesnom području. U tom pogledu, osvajanje Sibira nije puka kolonizacija, već je, pre toga, čin uspostavljanja hegemonije.

Mada kolonizacija i hegemonija najčešće jesu jedinstvene, hegemonija se nužno ne zasniva samo pretnjom ili upotrebom sirove sile. Hegemon sebe vidi kao superiornog „oslobodioca“, „ujedinitelja“. On to jeste zbog svojih „visokih i neupitnih“ moralnih svojstava. Otuda on ima pravo da upravlja nad podređenima. Da, i silom, ukoliko je „prinuđen“ na taj čin. Predstavnici, vođe nacije, klase, religije predstavljaju hegemono lice dominantnih grupacija. Hegemon nameće svoj „pogled na svet“. Antonio Gramsci (*Antonio Gramsci*; 1891–1937) o karakteru hegemonije kaže: „Svaki odnos ‘hegemonije’ nužno je pedagoški odnos i očituje se ne samo unutar neke nacije, među različitim snagama od kojih se sastoji, nego na čitavom međuna-

22 Охрана. Охранка. Отделение по охранению общественной безопасности и порядка (Odeak za zaštitu javnog reda i poretka).

23 Главное управление исправительно-трудовых лагерей и колоний (Glavna uprava radno-popravnih logora i kolonija).

24 *Istorija Rusije*, priredili Dimitrije Obolenski i Robert Oti, preveli s engleskog Vladimir Mančić [i dr.], Clio, Beograd, 2003, str 108.

rodnom i svjetskom terenu, između kompleksa nacionalnih i kontinentalnih civilizacija.<sup>25</sup> Hegemonija sebe uspostavlja time što zahteva pristanak.

Ivan IV Vasiljevič Grozni (*Иван IV Васильевич Грозный*; 1530–1584 [vladao 1533–1584]) prvi je ruski vladodržac koji je uzeo titulu cara (1547). U početku vladavine je bio reformator. Osnovao je 1549. godine Zemski sabor (Земский собор), preteču parlamenta. Ali, u potonjem periodu je uveo strahovladu. Formirao je korpus vlastite vojske, preteču tajne policije, čiji su se pripadnici nazivali *opričnicima*. Najveći zločin opričnika je uništenje Novgoroda i masakr njegovih stanovnika 1570. godine, jer je car posumnjao da Novgorodani paktiraju sa neprijateljskom Litvanijom.

Ivan IV je безусловно učvršćivao svoju autokratsku i hegemonu vlast. Borio se protiv „pobunâ i izdaje“ boljarskog plemstva, koje je krivio za sve neuspehe njegove carske politike. „Glavnu prepreku uspostavljanju lične vlasti je video u boljarsko-kneževskoj opoziciji i njihovim privilegijama. Hitnost trenutka, po njegovom uverenju, i opšta nerazvijenost državnog aparata, kao i njegove karakterne osobine (po svemu sudeći, bio je krajnje neuravnotežena ličnost) doveli su do uspostavljanja opričnine. Ivan IV se sa ostacima rascepanog društva obračunavao čisto srednjovekovnim sredstvima.<sup>26</sup>“

Od Petra I Velikog (*Пётр I Великий*; 1672–1725 [vladao 1689–1725]), preko Katarine II Aleksejevne Romanov (Katarina Velika) (*Екатерина II Алексеевна Романова*; 1729–1796 [vladala 1762–1796]), pa do Aleksandra II Nikolajeviča (*Александр II Николаевич*; 1818–1881 [vladao 1855–1881]) zabeležena su nastojanja da se Rusija modernizuje po ugledu na zapadnu Evropu.

Ruski kmetovi su oslobođeni manifestom Aleksandra II tek 1861. godine. Ali, manifest je bio tek prazna proklamacija. Očajni životni uslovi su i dalje ostali isti. Radnici su radili u vrlo primitivnim i teškim uslovima u ruskoj primitivnoj industriji. Ni po čemu se njihov život nije razlikovao od života mužika, koji je i dalje bio istinski srednjovekovni kmet. Bivši kmet, na primer, nije smeo da slobodno bira mesto svog prebivališta.

Mnogi književnici i filozofi su, takođe, zagovarali moderne reforme. Neke su, ukazom, ozakonjene. Ali, naslednik Aleksandra II, Aleksandar III Aleksandrovič (*Александр III Александрович*; 1845–1894 [vladao 1881–1894]) odmah je po stupanju na presto ukinuo ukaz o postepenom

25 Antonio Gramsci, *Marksizam i književnost*, prevod Dubravka Zorić, izbor tekstova i predgovor Vjekoslav Mikecin, Školska knjiga, Zagreb, 1984, str. 116.

26 А. С. Орлов, В. А. Георгиев, Н. Г. Георгиева, Т. А. Сивохина, *История России с древнейших времен до наших дней*, Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова, Исторический факультет, Издательская группа ПРОСпект, Москва, 1997, str. 92.

ukidanju carskog apsolutizma, koji je njegov otac potpisao na dan svoje smrti. Politika Aleksandra III je bila povratak tradicionalnoj, viševjekovnoj „simfoniji trona i oltara“. Odbacio je očevu, doduše nedoslednu, politiku modernizacije. Opre, teške i duboko iskrene su reči Nikolaja Berđajeva (*Николай Александрович Бердяев*; 1874–1948), zapisane 1915. godine, u burnom, neizvesnom, strašnom vremenu: „Ruski narod nije prvenstveno bio narod kulture, poput narodâ zapadne Evrope. Bio je više narod ot-krovenja i nadahnuća. Rusi nisu poznavali umerenost i lako su odlazili u krajnosti. Kod narodâ zapadne Evrope sve je mnogo više određeno i formalizovano, sve je podeljeno na kategorije i dovršeno je. Kod Rusa to nije slučaj, oni su manje odlučni, više okrenuti beskonačnosti i ne žele da znaju za definisanje kategorija. U Rusiji nije bilo oštih društvenih granica, nije bilo posebnih klasa. Rusija nikada nije bila aristokratska zemlja u zapadnom smislu, kao što nikada nije postala građanska, buržoaska zemlja.“<sup>27</sup>

Posle silovitog i krvavog priključenja Novgoroda Moskoviji „došlo je do odlučujućeg kulturnog i političkog raskida između latinske Evrope i pravoslavnih istočnih Slovena u XIII i XIV veku. Katolička Evropa je koncentrisala svoje interesovanje na zapadne Slovence i pokazivala je više interesovanja za mongolsko i kinesko carstvo na istoku nego za Veliku Rusiju. Moskovijska je, zauzvrat, postala zaokupljena geopolitikom evroazijske steppe i izgubila je iz vida latinski Zapad, osim kao silu koja je uznemiravala Carigrad i podsticala tevtonske napade na Rusiju.“<sup>28</sup>

Rusija je krenula u osvajanje srednjoazijskih bogatih prostranstava. Nije postavljala pitanja o pravu naroda koji tamo žive na odbranu svoje otadžbine. Rusija je kolonizovala Sibir i pripojila ga sebi, kao rusku zemlju. Istovremeno, osuđuje zapadne zemlje zbog kolonijalizma i neokolonijalizma. A sama je silom, pretnjom silom i hegemonim nametanjem pokoravala zemlju i narode skoro polovine Azije. Godine 1903, istoričar iz Sankt Peterburga Sergej M. Seređonjin (*Сергей Михайлович Середонин*; 1860–1914), u *Исторический очерк завоевания России азиатской* (*Istorijski ogleđ o osvajanju azijske Rusije*), težio je da opravda „potrebu za prostorom“ Rusije i njenu prirodnu orijentalnost. Više od milenijuma kohabitacije i međusobnog prožimanja Rusa i Azijata, nasleđe Vizantijskog carstva – predvorja Azije – i mongolski jaram, kao i lako osvajanje hladnih prostora, naterali su ga da zamisli azijsku Rusiju, orijentisanu ka Orijentu, ali ne i Evropi, za koju se smatralo da je previše ostrvska i previše naseljena. „Za istočnu granu Slovena, tj. za ruski narod više nije bilo mesta u zapadnoj Evropi: posle niza pokušaja da se ili probiju za svojim saplemenicima ili se koncentrišu u jugozapadnom uglu današnje Rusije,

27 Николай Бердяев, *Русская идея*, YMCA-Press, Paris, 1971, str. 6.

28 James H. Billington, *Navedeno delo*, str. 79.

blizu Karpata, donjeg Dunava i Crnog Mora, ruski narod je morao da započne obrnuti pokret u pravcu severoistoka. Tako je od 7. veka počela jedna pojava koja je bila najznačajnija u našoj prošlosti, čiji je krajnji rezultat bilo formiranje sadašnje ogromne teritorije ruske države. Od sedmog do sedamnaestog veka ruski narod je prošao prostore od današnje Besarabije do Kamčatke. Ponekad, tokom nekoliko vekova, ovaj pokret je zastajao, skoro zamirao, ali se onda obnavljao udvostručenom snagom.<sup>29</sup>

Nije Moskva negovala naročito poštovanje ni prema Slovenima koji žive u Evropi. U vreme kada je Moskva slamala slobodu Novgoroda stigao je, izvikivan je poziv za odbranu slobode Rusije. Nepoznati autor omalovažava „drugie kukavičke i slabe narode“ pišući povodom pohoda na Rusiju tatarskog Ahmed kana 1480. godine (kada je i okončana vladavina Zlatne Horde nad Rusijom): „O hrabri, muževni sinovi Rusi, pokušajte da spasete svoju otadžbinu, zemlju rusku. Ne štedite glave svoje, da oči vaše ne vide ropstvo i pljačku svetih crkava vaših i kuća vaših i ubijanje dece vaše i sramoćenje vaših žena i kćeri, onako kako su druge velike i slavne zemlje stradale od Turaka. Kao što sam rekao, Bugari i Srbi, i Grci, i Trabzon, i Morea (Peloponez – dodavanje moje), i Albanci, i Hrvati, i Bosna, i Mankup (Mankup-Kale, naselje i utvrda na Krimu – dodavanje moje) i Kefa (Feodosija, Krim – dodavanje moje) i mnoge druge zemlje, koje nisu bile hrabre u borbama, izgubile su i izgubile svoju otadžbinu i zemlju i državu, pa lutaju po stranim zemljama...“<sup>30</sup> Stoleće i po docnije se slavi rusko osvajanje Sibira. Letopisac Sava Jesipov (*Савва Есупов*; – posle 1643), činovnik u službi arhiepiskopa tobolskog, piše pohvalu osvajačima Sibira i njihovom junaštvu u širenju hrišćanstva (napisao je *Jesipovsku hroniku* 1636. godine): „Godine 7089 (1580. godina n. e. – dodavanje moje)<sup>31</sup>, pod vlašću blagočestivog cara i velikog kneza sve Rusije Ivana Vasiljeviča, Bog je izabrao i poslao, ne nekoga od slavni ljudi, ni namesnika po carskoj zapovesti, da očisti sveto mesto, da pobedi Kučuma, cara Buhare i da uništi njihove nesvete, bogu mrske, hramove, gde su se ugneszdile divlje zveri i gde se

29 Сергей Михайлович Середонин, *Исторический очеркъ завоеванія Азіатской Россіи*, u: *Азіатская Россія*, томъ I. Люди и порядки за Ураломъ, изданіе Переселенческаго управленія Главнаго управленія землеустройства и земледѣлія, С. Петербургъ, 1914, str VIII – 1

30 Софійскія лѣтописи, u: Полное собраніе русскихъ лѣтописей, томъ шестой. VI, въ типографіи Эдуарда Праца, Санктпетербургъ, 1853, str. 232.

31 Prema carigradskoj kalendarskoj eri u:

Bonnie Blackburn & Leofranc Holford-Strevens, *The Oxford Companion to the Year: An exploration of calendar customs and time-reckoning* (corrected printing), Oxford University Press, Oxford, 1999, str. 770.

Nenad Đ. Janković, *Jedan naš posmatrač prvi je video kometu od 1577 i novu zvezdu od 1578. godine*, Istoriski časopis, organ Istoriskog instituta SAN, knjiga IV, 1952–1953, Srpska akademija nauka, Beograd, 1954, str. 77.

nastanio sirin.<sup>32</sup> I na tim mestima je podignut grad i podignute su svete crkve Božije kao utočište pravoslavnih hrišćana, u slavu oca i sina i svetoga duha. Ali od običnih ljudi Bog je izabrao i naoružao slavom i borbenošću atamana Jermaka Timofejeva, sina Pavolskog, da sa pratnjom dobrih saboraca istomišljenika osvoji Sibir.<sup>33</sup>

Marlen Laruel (*Marlène Laruelle*; 1972–) zaključuje da ako su evroazijci svoje intelektualno znanje crpili iz nasleđa panslavista i Solovjeva, oni su takođe bili naslednici geopolitičkih strujanja okrenutih ka Orijentu. „Azija je stoga bila predmet istraživanja mnogih administratora, državnih službenika i geografa poslatih na Kavkaz, Sibir ili Turkestan. Ovi administratori i naučnici koji su radili za državu tokom devetnaestog veka razmišljali su o specifičnostima Ruskog carstva. Ovi drugi nisu prestajali da prikupljaju znanje o Orijentu, institucionalizujući usput zvanični orijentalizam mnogo pre Zapada, orijentalizam moći. Nije li od 1848. Fjodor I. Tjutčev (1803–73) sanjao, u *Ruskoj geografiji*, o Evroazijskom carstvu za Rusiju?“<sup>34</sup>

Interesovanje za Aziju je stoga proizašlo iz dvostrukog paradoksalnog pristupa, pozivanja na Orijent i pokušaja da se odgovori na „žutu opasnost“. Ruski imperijalizam je zaista bio odbrambena reakcija prema Aziji, a strah od mešanja belaca sa žutom i turanskom rasom podržavao je sve ove refleksije. Darwinističke i neomaltuzijanske teorije pozivale su na misao da je neizbežna invazija žutih naroda na manje naseljene zone, kao što je ruska i posebno sibirski teritorija, čiji je demografski rast izgledao bezgranično.<sup>35</sup>

Sredina i kraj devetnaestog veka bio je trenutak imperijalne ekspanzije velikih razmera. Učestvujući u osvajanju Amerike, Velikoj igri u Aziji, pa čak i borbi za Afriku, Rusko carstvo nije bilo manje zabrinuto za svoje ogromno zaleđe. „Pošto je usvojila imperijalistički jezik, trebalo je da prilagodi strani koncept kolonizacije prostranstvu provincijske Rusije. Moskovski istoričar Sergej Solovjev načinio je konceptualni iskorak... Prisvojio je Homjakovljevu kritičku predstavu o Rusiji kao koloniji, ali joj je dao dublje i istorijsko i logičko tumačenje. Primenjujući diskurs kolonizacije

32 Сирин. „U staroruskoj mitologiji: ptica sa ženskim licem i prsima, koja umilno peva.“ Сергей Иванович Ожегов, Наталия Юльевна Шведова, *Толковый словарь русского языка*, Российская АН, Институт русского языка, Российский фонд культуры, 2002.

33 Савва Есипов, *Есиповская летопись*, u: *Полное собрание русских летописей*, Т. 36, *Сибирские летописи*, Часть 1, группа *Есиповской летописи*, Наука, Москва, 1987, str. 50.

Sava Jesipov je napisao *Jesipovsku hroniku* 1636. godine.

34 Marlène Laruelle, *The Idea of a Third Continent: The Geographical Mission of Russia in the Orient*, u: Dmitry Shlapentokh (ed.), *Russia between East and West*, Dmitry Shlapentokh, Brill NV, Leiden, 2007, str. 23.

35 Šire u: Isto, str. 26. i dalje.



na prepetrovljevu Rusiju, Solovjev je odbacio razliku između kolonizatora i kolonizovanih: 'Rusija je bila ogromna, netaknuta zemlja, koja je čekala da bude naseljena, čekajući da počne njena istorija: dakle drevna ruska istorija je istorija zemlje koja se kolonizuje.'<sup>36</sup>

\*\*\*

Društvene prilike u predrevolucionarnoj Rusiji su većma onakve kakvima ih je opisao Anton Pavlovič Čehov (*Антон Павлович Чехов*; 1860–1904) u drami *Ujka Vanja*. Rusija je nepokretna i usnula u siromaštvu i neznanju ogromnih seljačkih i tek nastajućih radničkih slojeva. S vremena na vreme, ustajali vazduh uskomeša po koja anarhistička bomba, po koji anarhistički hitac, da bi ubrzo potom sveukupna ruska atmosfera utonula u svoje sporo trajanje. Drama počinje i završava istom scenom. Evo početka drame *Ujka Vanja*: „Oblačno. Marina, bolešljiva, teško pokretna starica, sedi kod samovara i plete čarapu. Astrov šeta pored nje.“ A evo i kraja: „Marija Vasiljevna nešto zapisuje na margini brošure; Marina plete čarapu. Sonja: Odmorićemo se!“<sup>37</sup> *Između prvog i poslednjeg prepleta Marinine čarape desila se drama*. Da, rusko društvo je inertno i nepokretno. Kultura, naročito književnost, imaju, doduše, subverzivan karakter promenljivog uticaja. Ali više slikaju obrise društva ili se odaju utopijskoj nadi koja će stupiti u stvarnost nekada u nekoj neodređenoj budućnosti.

A Nikolaj Berđajev je uočio razliku između komunizma Karla Marksa (*Karl Heinrich Marx*; 1818–1883) i ruskog komunizma, promišljajući Rusiju na istom tragu kao i Čehov. Rusija je živela u stanju orijentalne obamrlosti, koja je bila utkana u narodnjačku običajnost. „Boljševizam je mnogo tradicionalniji nego što se obično misli; on se slaže sa jedinstvenošću ruskog istorijskog procesa. Došlo je do rusifikacije i orijentalizacije marksizma.“<sup>38</sup> Upravo zato što ruski komunizam počiva, u bitnom, na ruskoj pravoslavno-narodnjačkoj tradiciji, bilo je moguće, naizgled paradoksalno, da su ruski „komunisti – godine 2008... predložili da se i Staljin proglasi za sveca“.<sup>39</sup>

\*\*\*

Zaustavićemo se ovde. U ovom kratkom prikazu smo pokušali da dočaramo istorijske, kulturne i političke prilike u Rusiji u dugom, više-vekovnom trajanju do ruskih revolucija početkom XX stoleća. Naročito

36 Alexander Etkind, *Internal Colonization: Russia's Imperial Experience*, Polity Press, Cambridge, 2011, str. 62.

37 Anton Pavlovič Čehov, *Ujka Vanja*, preveo Milosav Babović, Srpska književna zadru-ga, Beograd, 2010.

38 Николай Бердяев, *Истоки и смысл русского коммунизма*, YMCA-PRESS, Paris, 1955, str. 89.

39 Mirko Đorđević, *Pravoslavni komunizam*, Danas, Beograd, 5. 10. 2011.



smatramo da je pojava Novgoroda i nekih drugih slobodnih gradova vrlo važna pojava, o kojoj se, prema našem utisku, kod nas nedovoljno razmišlja i istražuje.

Za pisanje i o ruskim prilikama i o prilikama u socijalističkim zemljama bilo bi potrebno mnogo više mesta u ovom zborniku.

## Literatura

- Alexander Etkind, *Internal Colonization: Russia's Imperial Experience*, Polity Press, Cambridge, 2011.
- Anton Pavlovič Čehov, *Ujka Vanja*, preveo Milosav Babović, Srpska književna zajednica, Beograd, 2010.
- Antonio Gramsci, *Marksizam i književnost*, prevod Dubravka Zorić, izbor tekstova i predgovor Vjekoslav Mikecin, Školska knjiga, Zagreb, 1984.
- Bonnie Blackburn & Leofranc Holford-Strevens, *The Oxford Companion to the Year: an exploration of calendar customs and time-reckoning* (corrected printing), Oxford University Press, Oxford, 1999.
- Dimitrije Obolenski, Robert Oti (prir.), *Istorija Rusije*, Clio, Beograd, 2003.
- Donald W. Treadgold, *Freedom: A History*, New York University Press, New York, 1990.
- Edward Hallett Carr, *Ruska revolucija od Lenjina do Staljina 1917–1929*, prevela Danica Drašković, Globus, Zagreb 1984.
- Istorija Rusije*, priredili Dimitrije Obolenski i Robert Oti, preveli s engleskog Vladimir Mančić [i dr.], Clio, Beograd, 2003.
- James H. Billington, *The Icon and the Axe: An Interpretive History of Russian Culture*, Vintage Books, New York, 1970.
- Karl Marx, Friedrich Engels, *Manifest Komunističke partije*, preveo Moša Pijade, u: Karl Marx, Friedrich Engels, MED, 7, Institut za međunarodni radnički pokret i Prosveta, Beograd, 1974.
- Lewis Mumford, *The Culture of Cities*, A Harvest/HBJ Book Harcourt Brace Jovanovich, Publishers San Diego [etc.], 1970.
- Marlène Laruelle, *The Idea of a Third Continent: The Geographical Mission of Russia in the Orient*, u: Dmitry Shlapentokh (ed.), *Russia between East and West*, Dmitry Shlapentokh, Brill NV, Leiden, 2007.
- Mirko Đorđević, *Pravoslavni komunizam*, Danas, Beograd, 5. 10. 2011.
- Nenad Đ. Janković, *Jedan naš posmatrač prvi je video kometu od 1577 i novu zvezdu od 1578. godine*, Istoriski časopis, organ Istoriskog instituta SAN, knjiga IV, 1952–1953, Srpska akademija nauka, Beograd.
- The Cambridge *History of Russia*, volume I, *From Early Rus' to 1689*, Edited by Maureen Perrie, Cambridge University Press, New York, 2006.

- Vladimir Putin answered questions from Tucker Carlson, a journalist and founder of Tucker Carlson Network. February 9, 2024. Dostupno na: <http://en.kremlin.ru/events/president/news/73411>. Preuzeto: 21. 2. 2024.
- Woodrow Wilson's *Fourteen Points the Atlantic Charter's Eight Points*, The Woodrow Wilson Foundation, New York, February 17, 1942.
- А. С. Орлов [и др.], *История России с древнейших времен до наших дней*, Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова, Исторический факультет, Издательская группа ПРОСПЕКТ, Москва, 1997.
- Александр Рейц, *Опытъ исторіи российскихъ государственныхъ и гражданскихъ законовъ*, Въ Университетской типографіи, Москва, 1836.
- Декларация прав народов России*, 2(15) ноября. Подлинник, 2 лл. Архив, ф. 2, оп. 1, ед. хр. 24219. „Правда“ № 178, 3 ноября; „Газета“ №№ 4 и 18, 3 и 25 ноября; „Известия“ № 215, 3 ноября; „Собрание Указаний“ № 2, ст. 18. У: *Декреты советской власти*, том I, 25 октября 1917 г, – 1 6 марта 1918 г, Институт марксизма – ленинизма при ЦК КПСС, Институт истории академии наук СССР, Государственное издательство политическом литературы, Москва, 1957.
- Декларация прав трудящегося и эксплуатируемого народа*, 3(16) января. 1918.). У: *Декреты советской власти*, том I.
- Николай Бердяев, *Истоки и смысл русского коммунизма*, YMCA-PRESS, Paris, 1955.
- Николай Бердяев, *Русская идея*, YMCA-Press, Paris, 1971.
- Новгородский государственный университет им. Ярослава Мудрого (НовГУ), История, portal: <https://www.novsu.ru/university/about/history/> Preuzeto 1. 3. 2024.
- Савва Есипов, *Есиповская летопись*, у: *Полное собрание русских летописей*, Т. 36, *Сибирские летописи*, Часть 1, группа *Есиповской летописи*, Наука, Москва, 1987.
- Сергей Иванович Ожегов, Наталия Юльевна Шведова, *Толковый словарь русского языка*, Российская АН, Институт русского языка, Российский фонд культуры, 2002.
- Сергей Михайлович Середонин, *Историческій очеркъ завоеванія Азіатской Россіи*, у: *Азіатская Россія*, томъ I. Люди и порядки за Ураломъ, изданіе Переселенческаго управления Главнаго управления землеустройства и земледѣлія, С. Петербургъ, 1914.
- Софійскія лѣтописи, у: *Полное собраніе русскихъ лѣтописей*, томъ шестой. VI, въ типографіи Эдуарда Праца, Санктпетербургъ, 1853.
- Фёдор Иванович Тютчев, *Накануне годовщины 4 августа 1864 г.*, у: Фёдор И. Тютчев, *Лирика*. Т1. *Стихотворения 1824–1873*, Наука, Москва, 1966.
- Фёдор Иванович Тютчев, *Русская география*, у: Фёдор И. Тютчев, *Лирика*. Т2. *Стихотворения 1815–1873*, Наука, Москва, 1966.

## Russia and hegemony

### – Theses –

**Abstract:** The political reality of Russia is marked by hegemony and autocracy. The internal hegemonic order was consistently transferred to the areas outside of Russia to which it imperially expanded. And the Russian Empire, sociologically speaking, is one of the empires recorded by mankind. In this paper, we will try to present some basic outlines of Russian imperialism. Considerable attention will be devoted to the beginnings and practice of the democratic experience in Novgorod and Pskov from the first half of the 12th century. This, at the time, developed democracy and cosmopolitanism were suppressed by the attack of Muscovy, under Ivan III Vasilievich, on Novgorod in the second half of the 15th century. Until today, Russia has recorded the practice of state autocracy. With the fall of Novgorod and the subsequent conquest of the vast expanses of Siberia, until the imperial domination in the 20th century from Trieste, in the west, to the Chukotka Peninsula, in the east, the Russian (Soviet) Empire became almost the largest imperial power in the world. The beginning of the XXI century is a new period of imperial and neo-imperial vindication of Russia.

**Key words:** Russia, hegemony, empire, democracy, autocracy

Stefan Mandić<sup>1</sup>

Univerzitet u Beogradu – Filozofski fakultet

## Ekonomski i ideološki položaj nerazvijenih zemalja i potencijal za njihovu emancipaciju

**Apstrakt:** Osnovna tema ovog rada biće da utvrdi na koji način se reprodukuje nejednakost između razvijenih i nerazvijenih regija i zemalja. Naročita pažnja biće usmerena na ulogu ideologije i kulture u reprodukciji globalne nejednakosti. Pretpostavićemo da se nejednakost između zemalja pravda ideologizovanim stavom po kome su određene države nerazvijene zbog njihove navodne kulturne ili rasne inferiornosti i da je osnovni uslov za razvoj siromašnih zemalja njihova emancipacija od ideoloških narativa koji su im nametnuti od strane centralnih zemalja svetskog kapitalističkog sistema. Razmotrićemo da li geopolitička unipolarnost doprinosi produbljivanju nejednakosti između različitih zemalja. Takođe, pozabavićemo se pitanjem da li savremeni svet ulazi u novo doba u kome će multipolarnost siromašnim zemljama dati bolju šansu za razvoj. Na kraju rada ćemo analizirati da li će potencijalno novo doba multipolarnosti omogućiti nerazvijenim zemljama ekonomski napredak i stvaranje autonomnih ideoloških obrazaca koji bi doprineli njihovoj emancipaciji.

**Ključne reči:** globalna nejednakost, multipolarnost, ideologija, kultura, ekonomski razvoj

### 1. Uvod

Erik Hobsbom (Eric Hobsbawm) u svojoj knjizi *Doba ekstrema* iz 1994. godine proglasio je kraj kratkog dvadesetog veka koji je, po njegovom mišljenju, trajao od 1914. do 1991. godine. Najbitnijim događajem, koji ujedno označava kraj ovog doba, Hobsbom smatra raspad Sovjetskog Saveza. Ipak, navedeni autor je stava da posledica kratkog dvadesetog veka nije bila trijumf kapitalizma, već poraz svih ideologija i ekonomskih uređenja dvadesetog veka (Hobsbawm, 1995). Kao što ni realsocijalizam niti nacionalizam nisu ispunili svoja obećanja, po Hobsbomu, ni liberalni kapitalizam nije uspeo da suštinski pobedi. Kako Hobsbom navodi: „Oni

---

1 stefan.mandic@f.bg.ac.rs

od nas koji su proživeli godine Velike krize i dalje smatraju da je gotovo nemoguće razumeti kako su ortodoksije čistog slobodnog tržišta, koje su tada bile očigledno diskreditovane, ponovo došle u priliku da predstavljaju globalni period depresije krajem 1980-ih i 1990-ih godina, a koji opet nisu bili u stanju da razumeju ili da se nose sa njima“ (Hobsbawm, 1995: 103). Francis Fukujama (Francis Fukuyama) je imao potpuno drugačije viđenje sveta nakon sloma Sovjetskog Saveza. Komentarišući Hobsbawmu knjigu ističe: „Kao istorijsko delo, ono odražava veliku erudiciju autora i impresionira obimom materijala kojim ovladava, ali takođe predstavlja masivni neuspeh u suočavanju sa centralnim fenomenom koji obrađuje: izvanrednom sposobnošću kapitalizma da podigne životni standard, podstakne demokratske političke sisteme i dinamično prevaziđe probleme koje sam stvara“ (Fukuyama, 1995). Po mišljenju Fukujame, pad Sovjetskog Saveza je označio definitivni trijumf kapitalizma, liberalizma i samim tim i SAD kao njihovog glavnog zastupnika (Fukuyama, 1992). Sećanje na devedesete kao na doba ekonomskog prosperiteta i globalnog povezivanja bi verovatno, bez obzira na to što se i u ovoj deceniji odigralo nekoliko krvavih ratova, većinu svetske javnosti usmerilo ka shvatanju da je Fukujamin stav bio ispravniji. Ipak, ukoliko se na svetsku povest pogleda iz perspektive današnjice, može se zaključiti da su Hobsbawmova razmišljanja iz 1994. godine bila proročka: „Svet trećeg milenijuma će stoga gotovo sigurno nastaviti da bude svet nasilne politike i nasilnih političkih promena. Neizvesno je jedino kuda će voditi“ (Hobsbawm, 1995: 460).

Period između 1991. i 2023. godine se, prema mišljenju autora ovog rada, može podeliti u dve vremenske celine. Prvu ću nazvati „vremenom Paks Amerikane“ (*Pax Americana*).<sup>2</sup> Ovo vremensko razdoblje je trajalo od 1991. godine do ekonomske krize 2008. godine i karakteriše ga potpuna ekonomska, (geo)politička i ideološka dominacija SAD i njenih saveznika, stoga je bliža Fukujaminom viđenju budućnosti. Drugu vremensku celinu ću označiti kao „vreme restrukturiranja“ u kome SAD i dalje

2 Termin *Pax Americana* (američki mir, proizašao iz pojma *Pax Romana* – rimski mir) prvi je iskoristio Tokvil (Alexis-Charles-Henri Clérel de Tocqueville) sa ciljem da opiše mladu demokratiju SAD devetnaestog veka (Thimm, 2007). Ipak, ovaj termin je s vremenom promenio značenje i danas podrazumeva američku svetsku dominaciju, što je priznao i bivši američki zamenik sekretara odbrane iz administracije Buša starijeg (George Bush Senior) Pol Volfovic (Paul Wolfowitz) u intervjuu iz 2000. godine: „Godine 1992. nacrt memoranduma koji je pripremila moja kancelarija u Pentagonu procurio je u štampu i izazvao veliku kontroverzu. Strategija nacrta imala je za cilj 'da spreči bilo koju neprijateljsku silu da dominira' evroazijskim regionom 'čiji bi resursi, pod konsolidovanom kontrolom, bili dovoljni da generišu globalnu moć.' „Senator Džozef Bajden (Joseph Biden) ismejao je predloženu strategiju kao 'bukvalno *Paks Americanu*'. Samo sedam godina kasnije, mnogi od ovih istih kritičara izgledaju prilično zadovoljni idejom o *Paks Americani*“ (Wolfowitz, 2000).

opstaju kao vodeća svetska sila i centar svetskog kapitalističkog sistema, ali ovo razdoblje, za razliku od onoga koje mu je prethodilo, odlikuje i pojava zemalja pretendena na centralnu poziciju, te američka moć postepeno slabi. Usled toga se može reći da je, dugoročno gledano, Hobsbom ipak bio u pravu. Vreme Paks Amerikane se može označiti i kao vreme tvrde unipolarnosti, dok vreme restrukturiranja jeste vreme meke unipolarnosti i multipolarnosti u razvitku. Osnovni cilj ovog rada je da utvrdi kako unipolarni svetski poredak na ekonomskom, ali i još bitnije na ideološkom nivou utiče na položaj nerazvijenih zemalja i zemalja u razvoju, a potom i da li bi multipolarnost omogućila ovim zemljama brži ekonomski napredak i veću ideološku nezavisnost.

## 2. SAD kao unipolarna sila svetskog kapitalizma

Svetska kapitalistička privreda se prema Volerstinu (Immanuel Wallerstein) formirala još tokom dugog XVI veka (Wallerstein, 1990: 46). Osnovna karakteristika svetske privrede je podela na centar, poluperiferiju i periferiju. Centralne kapitalističke regije stvaraju tehnološki najrazvijenije i najskuplje proizvode zaštićene kvazimonopolima (Mandić, 2015; Volerstin, 2005: 51–52), dok zemlje periferije proizvode jeftine proizvode-sirovine, različite polufabrikate i fabrikate koje Volerstin skupa naziva konkurentskim proizvodima. Usled karakteristika svetske podele rada, svetska trgovina biva nejednaka i zasnovana na eksploataciji periferijskih (i poluperiferijskih)<sup>3</sup> zemalja od strane centra.<sup>4</sup>

Ekonomska dominacija centra nije podrazumevala i potpunu političku integraciju podređenih teritorija kao u slučaju svetskih imperija (Wallerstein, 1986). Volerstin ističe da tokom većine svog postojanja svetski kapitalistički sistem nije imao „ujedinjenu političku strukturu“ (Wallerstein, 1986: 22). U okviru svetskog kapitalizma je postojala disperzovana politička mreža moći u kojoj su se u određenim periodima zemlje poput Holandije (1625–1675) ili Ujedinjenog Kraljevstva (1815–1870) uspostavljale kao hegemoni – centralne države koje su u znantnoj meri kontrolisale međunarodni poredak. Hegemonski status određene sile prestaje kada druge centralne sile (i države koje postaju centar) dovoljno ojačaju,

---

3 Poluperiferijom se može označiti regija koja se po ekonomskim karakteristikama nalazi negde između centra i periferije. Odlikuje je mešovita struktura proizvodnje (od osnovnih sirovina do složenijih proizvoda) i ujedno eksploatacija periferije, dok sama biva eksploatisana od strane centra (Mandić, 2015; Volerstin, 2005: 52–54).

4 Do sada su tokom četiri sistemskih ciklusa svetskog kapitalizma postojala i četiri centralna područja: Đenova, Holandija, Ujedinjeno Kraljevstvo i SAD (Arrighi, 2010: 6–7; 220–221).

te su u stanju da konkurišu hegemonu, pri čemu se iz faze hegemonije ulazi u fazu balansa snaga između velikih sila (Wallerstein, 2003; 2011ab).

SAD su, po Volerstinu, treće centralno područje koje je uspelo da, na ograničeni period, u potpunosti uspostavi hegemoniju, odnosno unipolarni svetski poredak (Wallerstein, 2003). Američka unipolarnost je podrazumevala potpunu i nesputanu ekonomsku, političku i ideološku globalnu dominaciju (Wohlforth, 1999), a vrhunac američke unipolarne dominacije je, prema Volerstinu, nastupio nakon Drugog svetskog rata (Wallerstein, 2003). Autor rada ima donekle drugačije mišljenje. Osnove američke unipolarnosti su uspostavljene odmah posle Drugog svetskog rata iz koga Amerika izlazi kao glavna svetska ekonomska sila, globalni kreditor i prvi graditelj novog međunarodnog poretka (Hobsbawm, 1995; Wallerstein, 2003). Međutim, između 1945. i 1991. godine SAD su u Sovjetskom Savezu imale ozbiljnog ekonomskog, političkog, vojnog i ideološkog takmaca (Hobsbawm, 1995),<sup>5</sup> te period između 1945. i 1991. godine treba smatrati periodom bipolarnosti iako su upravo tada uspostavljeni bitni elementi potonje američke unipolarnosti. Tek su po padu komunizma SAD postale prva kapitalistička unipolarna sila (Wohlforth, 1999). U sledećem poglavlju će biti reči o uticaju SAD (unipolarno centralno kapitalističko područje) i njenih saveznika (rubno centralno područje) na ekonomsku reprodukciju svetskih nejednakosti u vremenima tvrde i meke unipolarnosti.

### 3. Reprodukcija nejednakosti između država u vremenima tvrde i meke unipolarnosti

Nejednakost između zemalja reprodukuje se kroz eksploataciju rada u sferi proizvodnje<sup>6</sup> (marksistički pristup) (Marx, 1974) i kroz nejednaku svetsku razmenu (svetsko-sistemski pristup) (Volerstin, 2005). Osnovni uzročnik reprodukcije nejednakosti među državama je kapitalistička klasa

5 Tokom 1985. godine, 38% svetske populacije je bilo pod upravom realsocijalističkih država (Staar, 1986), što je dovelo do toga da američki kapital i politički poredak nisu mogli da prođu u značajne delove sveta. Osim toga, insistiranje realsocijalizma na socijalnoj pravdi i ekonomskom standardu nižih slojeva društva je dovelo do atraktivnosti pomenute ideologije u veoma značajnim zemljama kapitalističkog Zapada poput Italije i Francuske (Brogi, 2011). Strah kapitalističkih elita od potencijalne komunističke revolucije je bio jedan od uslova nastanka zapadne socijalne države i razloga postojanja visokog standarda nižih klasa tokom pedesetih i šezdesetih godina XX veka (Scheidel, 2018).

6 Marks smatra da se eksploatacija zasniva na prisvajanju viška vrednosti stvorene od strane radnika nakon što su prethodno, u procesu proizvodnje, ostvarili razmensku vrednost svog rada (prosečno radno vreme neophodno za njihovu biološku i kulturnu reprodukciju) (Marx, 1974: 177–179).



centralnih zemalja koja je akumulirala značajne količine svetskog kapitala. Ukoliko se uzme u obzir da je svetski BDP oko 100 triliona dolara,<sup>7</sup> a da najveći investicioni fondovi iz SAD (Blekrok, Vangard grupa, Morgan Stenli itd.) poseduju 37,23 triliona dolara,<sup>8</sup> potvrđuje se pretpostavka da je svetska ekonomija već u poodmakloj fazi koncentracije vlasništva nad kapitalom. Navedeni investicioni fondovi imaju značajno vlasništvo nad akcijama u većini od pet stotina najbogatijih svetskih kompanija (S&P500), čime im je omogućena kontrola upravnih odbora pomenutih firmi.<sup>9</sup>

Vlasništvo nad značajnim količinama svetskog kapitala omogućava zapadnim investicionim fondovima različite načine na koje mogu pospešiti eksploataciju rada u sferi proizvodnje. Najpre, uvek imaju mogućnost preseljenja proizvodnje u delove sveta gde je radna snaga jeftinija. Zatim, ogromno bogatstvo im ujedno daje i ogromnu moć da utiču na politike pojedinačnih država. Mnogobrojne države se međusobno takmiče u donošenju što nepovoljnijih zakona o radu da bi privukle strani kapital (Giubonni, 2018). Osim toga, velikim kompanijama je često omogućen izostanak plaćanja punog iznosa poreza<sup>10</sup> i subvencionisanje isplate radne snage (Chang, 2008). Ovakvim politikama velike kompanije i investicioni fondovi utiču na smanjivanje cene rada, naročito u nerazvijenim državama i državama u razvoju.

U najnerazvijenijim zemljama kapital, osim najamnog, eksploatiše i polunajamni i nenajamni rad. U nekim od najznačajnijih svetskih lanaca snabdevanja čak i danas je zastupljen robovski rad.<sup>11</sup> Većina najnaprednijih tehnologija se zadržava u centralnim regijama, čime im se omogućava tehnološka superiornost, dok se tehnološki manje zahtevna proizvodnja

7 [https://databankfiles.worldbank.org/public/ddpext\\_download/GDP.pdf](https://databankfiles.worldbank.org/public/ddpext_download/GDP.pdf)

8 <https://www.advratings.com/top-asset-management-firms>

9 U vlasništvu Blekora, Vangarda i Stejt Strit Globala (Woellert & Boudreau, 2021) je 20,2% akcija S&P500. Tokom 2021. godine u pet stotina najbogatijih kompanija „najmanje 34 odluke su osvojile većinu glasova, u odnosu na 21<sup>o</sup> odluku donetu 2020. godine, do čega „ne bi došlo bez podrške velikih zajedničkih fondova poput Blekroka“ (Woellert & Boudreau, 2021). Iako je znantni broj investicionih fondova upravo u SAD, pojedini investicioni fondovi se mogu naći i u rubnom centralnom području (Alianc i Dojče Bank u Nemačkoj, Kredit Agrikol u Francuskoj, Legal i Dženeral u Velikoj Britaniji, UBS u Švajcarskoj itd.)

10 Zbog poreskih olakšica 34% velikih kompanija uspeva da uopšte ne plaća poreze (Bernie Sanders US Senator for Vermont, 2018). Prema istraživanju Alstadsetera, Johansenona i Cukmana, najveći broj ljudi koji su se našli na Panamskim papirima (lista lica koja su koristila nelegalne ošor račune) pripadao je 0,01% najbogatijih. Takođe, pomenuta grupa autora je došla do podatka da se čak 8% svetskog bogatstva nalazi na ošor računima (Alstadsæter, Johannesen & Zucman, 2019).

11 Primer upotrebe robovskog rada je eksploatacija kobalta u zemljama centralne Afrike, materijala bez koga bi bilo nemoguće napraviti savremene telefone i kompjutere (Gross, 2023).

iseljava u nerazvijenija područja (Volerstin, 2005).<sup>12</sup> S obzirom na to da većina zemalja nema dovoljno kapitala za dugoročno razvijanje tehnologije, njihova radna snaga je, usled manje tehnološke umešnosti, manje plaćena (Mandić, 2015; Volerstin, 2005). Osim u sferi proizvodnje, centralne kapitalističke zemlje mogu eksploatirati manje nerazvijene zemlje i u sferi razmene. Ovo čine sistemom patenata koji korporacijama omogućava intelektualno pravo posedovanja određenih proizvoda (Volerstin, 2005: 49), ali i putem procesa brendiranja.

Način reprodukcije ekonomske moći centra ogleda se još i u savezu krupnog kapitala i struktura političke moći u centralnim zemljama. Najbolji prikaz ovog savezništva je nezaobilazni primer američke vojne industrije (Wooten & Claypool, 2022). SAD su 2022. godine potrošile 877 milijardi dolara na vojsku, gotovo 3,5% američkog BDP-a<sup>13</sup> i 12% američkog budžeta (Peter G. Peterson foundation, 2023), što je vidno veća cifra od svetskog proseka (1,98% BDP-a).<sup>14</sup> Imajući u vidu da američku vojsku opremaju privatne kompanije, ratovi za kapital u SAD predstavljaju unosan biznis.<sup>15</sup>

Dominantan ekonomski položaj centralnih zemalja reprodukuje se i kroz njihovu kontrolu nad svetskim finansijskim poretom. Na svetskom nivou se dolar i evro koriste kao globalna platežna sredstva. Navedene valute su svetsko sredstvo za razmenu (40% svetske razmene se vrši u dolarima) (Geogriadis et al., 2021), ali i sredstva u kojima druge država najčešće čuvaju svoje devizne rezerve,<sup>16</sup> zbog čega SAD i Evropska unija uživaju različite pogodnosti.<sup>17</sup> Dominacija nad svetskim finansijskim poretom<sup>18</sup> se manifestuje na nivou koji nije samo ekonomski

12 Navedeno dovodi do procesa u kojima, usled deindustrijalizacije, određene regije u okviru centra poprimaju karakteristike periferije (npr. Detroit u SAD nakon odlaska automobilske industrije) (Thompson, 2023).

13 <https://www.statista.com/statistics/262742/countries-with-the-highest-military-spending/>

14 [https://www.theglobaleconomy.com/rankings/mil\\_spend\\_gdp/](https://www.theglobaleconomy.com/rankings/mil_spend_gdp/)

15 Svake godine se 50% budžeta Pentagona troši na isplate privatnim firmama. Za uticaj na kongresmene i senatore firme koje se bave proizvodnjom oružja, poznatije i kao vojno-industrijski kompleks, 2022. godine izdvojile su deset miliona dolara (Wooten & Claypool, 2022).

16 U 2023. godini je 59% svetskih deviznih rezervi u dolarima (Siripurapu & Berman, 2023), a 20% u evrima (Arslanap and Simpson-Bell, 2021).

17 Pre svega, slobodnije mogu da štampaju i „upumpavaju“ novac u svoje ekonomije, budući da je manja mogućnost da, zbog svetske potražnje za dolarom i evrom, ovim postupcima izazovu inflaciju. Velika potražnja za dolarima dovodi istovremeno do velike potražnje za američkim obveznicama, zbog čega SAD mogu da se zadužuju po nižim kamatnim stopama od ostatka sveta (Siripurapu & Berman, 2023). Visoka vrednost dolara omogućava američkom stanovništvu jeftiniju kupovinu uvozne robe, čime poboljšava i njihov standard (Hayes & Boyle, 2023).

18 Razvijenost zapadnog bankarskog sistema podrazumeva da značajan broj država svoje devizne i zlatne rezerve čuva u zapadnim bankama, što takođe povećava američku

već i ekonomsko-politički. Većina kreditnih agencija, čiji je osnovni zadatak ocenjivanje kreditnog rejtinga kompanija i država, nalazi se u SAD koje stoga mogu da utiču na to da države sa kojima su politički saglasne dobiju visoke kreditne rejtinge i obrnuto. S obzirom na to da se većina svetske trgovine obavlja u dolarima, veliki broj banaka koristi američke platne naloge poput SVIFT-a (SWIFT), te SAD imaju potencijal da ekonomski sankcionišu države i pojedince sa kojima nisu politički saglasne onemogućavajući im upotrebu pomenutih naloga (Parsons, 2022). Potporu ekonomskoj moći SAD daju i međunarodne ekonomske institucije poput MMF-a i Svetske banke (Stiglitz, 2015).

Na kraju ovog poglavlja sumiraćemo na koje se sve načine reprodukuje nejednakost među državama u eri tvrde i meke unipolarnosti<sup>19</sup>:

1. Tehnološka superiornost centra;
2. Pospešivanje eksploatacije kroz aktivno srozavanje radničkih prava na globalnom nivou i kroz izbegavanje plaćanja poreza;
3. Eksploatacija nenajamnih oblika rada;
4. Upotreba sistema patenata i brendiranja;
5. Saradnja centralnih državnih struktura sa krupnim kapitalom;
6. Kontrolisanje međunarodnog finansijskog sistema i međunarodnih finansijskih institucija od strane SAD.

#### 4. Ideološki oblici reprodukcije nejednakosti među državama u doba meke i tvrde unipolarnosti

Prema marksističkoj teoriji, ideologija predstavlja iskrivljenu sliku stvarnosti koju vladajuća klasa, i u širem smislu vladajuće ekonomske strukture, koristi da bi opravdala svoj dominantan položaj (Haralambos i Holborn, 2002). U prošlosti su velike sile često pravdale proces kolonijalizacije kao neophodnu civilizacijsku misiju. Tako je britanski pesnik

---

sankcionu moć jer, ukoliko se ne slažu sa političkim delovanjima određene države, imaju mogućnost da njena sredstva, koja se nalaze u američkim bankama, zamrznu (Brunk, 2022).

- 19 Na negativne efekte ekonomskog poretka povezanog sa unipolarnom dominacijom SAD ukazao je i ekonomista Branko Milanović. On smatra da se nejednakost među državama u poslednjih nekoliko decenija smanjivala pre svega zbog naglog rasta Kine i Indije (i drugih azijskih zemalja). Ukoliko se iz jednačine izračunavanja svetske nejednakosti isključi ekonomski progres Kine i Indije, dolazi se do zaključka da su se ekonomske razlike između bogatih i siromašnih zemalja povećale. Pomenuto povećanje nejednakosti prati i porast svetskog standarda koji se može objasniti stalnim rastom produktivnosti u kapitalizmu. Važno je napomenuti da je rast standarda ipak najsporniji upravo u najsiromašnijim zemljama (Milanović, 2016).

Radjard Kipling (Rudyard Kipling) u svojoj poemi „Teret belog čoveka“ lamentovao nad „mukom“ belog kolonizatora u njegovom plemenitom pokušaju da civilizuje „nerazumne divljake“. Prva strofa poeme glasi ovako: „Prihvatite teret belog čoveka/ Pošaljite najbolje među sobom/ Vežite svoje sinove za izgnanstvo/ Da služe potrebama svojih zarobljenika/ Da čekaju u teškom oklopu/ Kod uznemirenog naroda i divljaka/ Vaše novouhvaćene, sumorne narode./ Poluđavole i poludecu“ (Kipling, 1940: 321).

Kiplingov lament nad sudbinom belog kolonizatora je bio opšteprihvaćeni narativ u službi opravdavanja kolonijalnih sila, uglavnom centralnih kapitalističkih država. Funkcija Kiplingove poeme je bila da 1899. godine ubedi američku javnost da je okupacija Filipina civilizacijska misija SAD, jer je Amerika svojom spoljnom politikom u odnosima sa španskim Filipinima zabola „krampove u temelje trule kuće, i moralno je obavezna da ponovo izgradi tu kuću od temelja ili će se ona srušiti“ (Kipling, 1990: 350).

Osećaj civilizacijske superiornosti nije bio povezan samo sa upravljačkim slojevima u centralnim zemljama već je opšta karakteristika inteligencije koja nije zaobišla ni leve intelektualce. Fridrih Engels (Friedrich Engels) je osećao veliku odbojnost prema slovenskim narodima smatrajući većinu njih nesposobnim da samostalno istorijski postoje. Anticipirajući revolucionarni rat u kome će nestati konzervativne i reakcionarne snage, on u zanosu ističe da taj rat „neće usloviti da sa lica zemlje nestanu samo reakcionarne klase, već i čitavi reakcionarni (slovenski, prim. prev.) narodi“ (Mandić, 2022; Marx & Engels, 1975: 238). Na primeru Engelsove misli se uočava da osećaj civilizacijske superiornosti nije bio usmeren samo na etničke grupe koje nisu bele boje kože već i na bele narode koji su smatrani „divljima“. Još jedan od primera koji govori u prilog navedenom je odnos britanskog činovnika i kolonijalnog upravnika ser Čarlsa Edvarda Treveljana (Sir Charles Eduard Trevelyn) prema Ircima tokom Velike gladi u Irskoj (1845–1849). Iako je zvanično bio zadužen da u ime britanske vlade odgovori na ovu humanitarnu katastrofu, smatrao je da je upravo ona „efektan mehanizam za smanjenje viška populacije“ i da je „sud Božiji poslao propast kako bi Ircima održao lekciju“ jer „pravo zlo s kojima se moramo suočiti nisu fizička zla gladi, već moralna zla sebičnog, neposlušnog i nemirnog“ irskog naroda (Trevelyn u Trevelyn, 2012).

Osećaj civilizacijske superiornosti centralnih zemalja Zapada je tokom XIX veka dobio svoje teorijsko utemeljenje u unilinalnom evolucionizmu, po kome sva društva moraju da prođu kroz iste faze razvoja kroz koje je kolektivni Zapad prethodno prošao (Carneiro, 2003). Povezana sa ovom teorijom je i teorija dvadesetog veka – teorija modernizacije po kojoj se siromašna društva neće ekonomski razviti i uspostaviti kao demokratije ukoliko ne prihvate zapadne kulturne vrednosti (Gilman, 2003). Jedan od

velikih podržavalaca teorije modernizacije bio je i Džon F. Kenedi (John F. Kennedy) po kome je doslovno sprovođenje zaključaka pomenute teorije bila jedna od najefektnijih prepreka širenju komunizma (Kunz, 1997).

U ranijoj istoriji svetskog kapitalističkog sistema svaka od centralnih država je imala svoju varijantu osećaja civilizacijske superiornosti i civilizacijske misije. Dolaskom tvrdog unipolarnog sveta, SAD, koje Ronald Regan (Ronald Reagan) smatra „blistavim gradom na vrhu brda“<sup>20</sup> (Regan u *Our Lost Founding*, 2021), dobijaju ekskluzivnu ulogu moralnog policajca. Pobjeda SAD u Hladnom ratu, prema mišljenju Fukujame, „ne označava samo prolazak određenog perioda posleratne istorije već i kraj istorije kao takve; to jest, krajnju tačku ideološke evolucije čovečanstva i univerzalizaciju zapadne liberalne demokratije kao finalnog oblika ljudske vlasti“ (Fukuyama, 1989). Stoga su SAD od devedesetih godina XX veka na sebe preuzele zadatak da ponište sve slučajne anomalije koje nisu u saglasju sa „univerzalizmom zapadne liberalne demokratije“.

Američki osećaj unipolarne izuzetnosti, naročito izražen u periodu tvrde unipolarnosti, imao je, osim teorije modernizacije, još dva blisko povezana izvora. Prvi je idealistička škola u američkoj geopolitici. Nasuprot realističkoj školi, po kojoj SAD treba pragmatično da se prilagođavaju realnim geopolitičkim uslovima, idealistička škola smatra da je moralni imperativ Amerike da na globalnom nivou širi vrednosti liberalne demokratije (Devetak, George & Percy, 2017). Drugi izvor američkog osećaja izuzetnosti je neokonzervativizam. Ova ideologija podrazumeva da SAD imaju dužnost i obavezu da, koristeći sva raspoloživa sredstva, uključujući i vojnu silu, šire „univerzalne“ vrednosti poput demokratije, ljudskih prava i slobodnog tržišta (Halper & Jonathan, 2004).

Premda se liberalni stav po kome postoje neotuđiva ljudska prava ne dovodi u pitanje, opasnost vreba kada se najmoćnijoj državi sveta da potpuna sloboda u procenjivanju šta su ljudska prava i koji je najbolji način njihove zaštite. Iza samoproklamovane brige za ljudska prava, koja se korisiti kao *casus belli* za pokretanje američkih diplomatskih, ekonomskih i vojnih intervencija, uglavnom se kriju uži ekonomski i geopolitički interesi. Insistiranje na tome da se američka spoljna politika zasniva pretežno na globalnoj zaštiti ljudskih prava, SAD je davalo određeni oblik meke moći i podršku javnog mnjenja pri sprovođenju vojnih intervencija, naročito tokom perioda tvrde unipolarnosti. Tako je, na primer, 62% javnog mnjenja Amerike aprila 1999. godine podržavalo bombardovanje SR Jugoslavije

20 Regan je ovu frazu pozajmio od puritanskog protoameričkog koloniste iz sedamnaestog veka Džona Vintropa (John Winthrop). Smatrajući da će američke kolonije postati najbitnije mesto sveta, Winthrop je napisao: „Jer moramo smatrati da ćemo biti kao grad na brdu. Oči svih ljudi su uprte u nas“ (Winthrop u *Our Lost Founding*, 2021).

(Pew Research Centar, 1999), a 72% javnog mnjenja maja 2003. invaziju na Irak (Newport, 2003).

Onome kome je data mogućnost da na globalnom nivou definiše šta su ljudska prava data je i mogućnost hijerarhizacije prava od manje bitnih do najbitnijih. Svedoci smo toga da su SAD zvanično na sebe preuzele „obavezu“ da budu glavni promoter demokratije i ljudskih prava.<sup>21</sup> SAD sebe naročito vide kao zaštitnicu manjinskih prava (United Nations, 2021). Iako je ovaj oblik prava nesumnjivo od izuzetne važnosti, danas se proizvoljno stavljaju na veću hijerarhijsku poziciju od socijalnih prava. Budući da je, usled uticaja američkih medija i fondacija,<sup>22</sup> pažnja svetske javnosti usmerena na debatu oko određenih vidova prava, u diskursu se postepeno zanemaruje činjenica da su prava na kojima je insistirala stara levica, poput prava na ishranu, besplatno zdravstvo i školstvo, socijalno stanovanje, jednake društvene šanse, neotuđivi deo integralnih ljudskih prava.

Najznačajnija poluga američke moći, proistekla iz monopolizacije narativa o ljudskim pravima, zapravo je mogućnost da one države koje joj geopolitički i ekonomski ne odgovaraju automatski optuže za kršenje ljudskih prava, bez obzira na to da li je i u kolikoj meri to kršenje prisutno i da li su možda još veći oblici kršenja prava prisutni kod američkih saveznika. Tako se, na primer, Iran, sasvim opravdano, optužuje za kršenje ženskih prava, ali se ista kritika ređe upućuje Saudijskoj Arabiji u kojoj je položaj žena sličan Iranu.<sup>23</sup> Kada se ovaj primer malo detaljnije analizira, dolazi se do zaključka da se pitanje o poštovanju ženskih prava u Saudijskoj Arabiji njoj ređe upućuje, jer je ova država bila spremna da svoju naftu prodaje u dolarima (time obezbeđujući osnov petrodolaru) (Hinton, 2023), kupuje američku vojnu opremu (PBS, 2022) itd. Zabrinutost za stanje prava u

21 Tako Stejt department na svom zvaničnom sajtu ističe: „Zaštita osnovnih ljudskih prava bila je kamen temeljac u uspostavljanju Sjedinjenih Država pre više od 200 godina. Od tada, centralni cilj američke spoljne politike je promocija poštovanja ljudskih prava, kao što je oličeno u Univerzalnoj deklaraciji o ljudskim pravima“ (US Department of state, n.d.).

22 Jedna od najpoznatijih američkih fondacija za „promociju demokratije“ bliska američkoj vladi je Nacionalni fond za demokratiju (National Endowment for Democracy). Osnovan je od strane Ronalda Regana Nacionalnom bezbednosnom direktivom 77 uz objašnjenje da je širenje „američkih vrednosti“ neophodno za zaštitu američke nacionalne bezbednosti (Snow, 2010). Samo tokom 2011. godine preko različitih instituta republikanaca i demokrata dobio je 100 miliona dolara (United Press International, 2011). Finansijski je podržavao Arapsko proleće (United Press International, 2011), proteste u Hongkongu (Perrigo, 2020) i postoje indicije da je finansirao organizacije koje su učestvovala u Euromajdanu (protesti u Ukrajini iz 2014) (Luhn, 2015).

23 Prema Globalnom indeksu rodnoeg jaza od 146 zemalja, Iran se nalazi na 142. a Saudijska Arabija na 132. mestu (Global Gender Gap Report, 2023).



Saudijskoj Arabiji je nova, skorašnja pojava potencijalno povezana sa naznakama da će Saudijski istupiti iz petrodolar aranžmana (Hinton, 2023), zainteresovanošću Saudijsaca da pristupe BRIKS-u (Pandey, 2023) itd. Negativni stav prema stanju ljudskih prava u Iranu ne proističe iz autentične moralne zabrinutosti. Povezan je pre svega sa činjenicom da zapadni investicioni fondovi nemaju pristup iranskoj nafti i gasu koji su u državnom vlasništvu (US Virtual Embassy Iran, n.d.).

Unilinearni evolucionizam, tesno povezan sa unipolarnim američkim shvatanjem liberalne demokratije, ima još jednu negativnu posledicu. On siromašnim zemljama nameće stanovište da je njihova nerazvijenost posledica toga što su kulturno drugačiji od zapadnih društava. Ovakav stav dovodi do zaključka da je nerazvijenost krivica samih siromašnih zemalja, a ne posledica objektivnih karakteristika svetske podele rada. Evropska unija ističe da će zemlje zapadnog Balkana pod njeno okrilje ući tek kada prihvate liberalne vrednosti, vladavinu prava, usvoje demokratsku kulturu itd.<sup>24</sup> Realnost pak ne može biti udaljenija od ove tvrdnje. Zemlje pomenutog područja nisu još uvek postale deo Evropske unije jer je ona, u trenutnom obliku, ekonomski teško održiva. Za subvencije država EU Nemačka daje 54% novca, 24% Francuska, 7,65% Italija i oko 3,5% Danska. Sve ostale članice (dvadeset tri države) ukupno daju manje od 12%. Iako najbogatije evropske države izvlače višak vrednosti iz siromašnijih, trenutno razlika u visini izdvajanja za subvencije između pojedinačnih država postaje sve приметnija. Tako, na primer, Francuska i Nemačka čine 42% evropskog BDP-a, a finansiraju 78% evropskih subvencija (Liboreiro, 2023). Ukoliko bi Evropska unija prihvatila pet država zapadnog Balkana, broj subvencionisanih država bi se još više povećao. Prijem Bugarske i Rumunije u Evropsku uniju, u trenutku kada su one bile na manjem stepenu razvoja demokratije nego savremene zemlje zapadnog Balkana, bila je pre svega geopolitička odluka doneta sa ciljem da se istočni Balkan odvoji od uticaja Rusije (Proroković, 2018).

Bitno je napomenuti da je sposobnost SAD da šire narativ o svojoj moralnoj superiornosti i ispravnosti sopstvene hijerarhizacije ljudskih prava povezana i sa njihovom globalnom mekom moći. Iako Holivud beleži određeni pad popularnosti i dalje su globalno najpopularniji filmski sadržaji proizvedeni upravo u kompanijama u vlasništvu američkih investicionih fondova (Yao, 2021). Američke kompanije koje pružaju usluge striminga i upotrebu društvenih mreža su, bez premca, i danas na svetskom nivou najsnažnije (Durrani, 2023). Svemu ovome treba dodati

---

24 „Zemlje Zapadnog Balkana moraju da se približe standardima EU i da u potpunosti usvoje evropske vrednosti budući da od toga zavisi uspešan razvoj regiona“ (RTV, 2018).



i činjenicu da vlada SAD i sa njom povezane fondacije troše značajna finansijska sredstva sa ciljem da utiču na unutrašnju politiku drugih država (United Press International, 2011).

Na kraju ovog poglavlja biće navedeni ideološki načini na koje se reprodukuje nejednakost među zemljama u doba meke i tvrde unipolarnosti:

1. Opravdavanje nejednakosti kulturnom i institucionalnom „zaostalosti“ siromašnih zemalja;
2. Zloupotreba narativa o ljudskim pravima pri formiranju spoljnih politika koje imaju za cilj da ostvare ekonomske i geopolitičke interese centra i kazne od njega politički i ekonomski nezavisne zemlje;
3. Monopolizacija narativa o ljudskim pravima koja omogućava zemljama centra da formiraju hijerarhiju prava na način koji zanemaruje socijalna prava, zapravo najbitniji oblik prava za siromašne zemlje.

## 5. Multipolarnost i mogućnost ekonomske emancipacije siromašnih zemalja

Od svetske ekonomske krize svet ulazi u period meke unipolarnosti i multipolarnosti u nastajanju. Karakteriše ga postupno ekonomsko i političko jačanje nezapadnih zemalja, prvenstveno Kine, ali i drugih poput Indije, Rusije, Brazila itd. Za uspon Kine su neplanirano zaslužne i SAD. Sa ciljem da izoluju Sovjetski Savez, one su tokom sedamdesetih godina integrisale Kinu u svetsku kapitalističku privredu. Pomenutu integraciju je pratilo i seljenje zapadnog kapitala u Kinu što je dovelo do postupnog višedecenijskog razvoja ove zemlje. Za razliku od većine zapadnih društava, Kina nikada u potpunosti nije usvojila neoliberalnu ekonomsku politiku, već je svoj privredni razvoj zasnovala na mešavini liberalnih i protekcionističkih mera (Arrighi, 2007). Postupno je počela da sustiže centralne zapadne zemlje po brojnim parametrima, te danas ima najviše kilometara brzih pruga (40.000 km) (Loe, 2023), ulaže najveći udeo BDP-a, uz Izrael, u razvijanje kvantnih kompjutera (0,082%) (Potter, 2023), ostvaruje brz napredak u razvitku nanočipova praćen skorašnjim otkrićem nanočipa od sedam nanomilimetara (Trueman, 2023) itd. Istovremeno, Indija gradi nuklearne elektrane najnovije generacije (World Nuclear News, 2022) i postaje lider u različitim oblicima digitalnih tehnologija (Santosh, 2023), Iran ulazi u svetski vrh proizvodnje vojnih dronova (Beaumont, 2023), a Vijetnam ostvaruje ekonomski rast okarakterisan kao jedan od najbržih u istoriji čovečanstva (IMF, 2018).

Ekonomski razvoj zemalja Evroazije prati i slabljenje američkog vođstva. Zemlje poput Brazila, Rusije i Kine su već napravile sisteme elektronskog plaćanja koji predstavljaju alternativu SVIFT-u (Tan, 2022). Takođe, pokušavaju da izgrade paralelni finansijski međunarodni poredak koji se neće zasnivati na dolaru i evru (razvijanje petrojuana i spoljna trgovina zasnovana na korpi valuta).<sup>25</sup> Ove procese prati i pojava težnji da se uspostave nove finansijske institucije koje će biti pandan MMF-u i Svetskoj banci poput Razvojne banke Kine (glavni finansijer globalnog kineskog infrastrukturnog projekta „Jedan pojas, jedan put“) (Reuters, 2019) i BRIKS-ove Nove razvojne banke (Asian Development Bank, 2019). Slabljenju hegemonog polažaja SAD doprinosi i smanjivanje tehnološkog jaza između njih i država koje pretenduju da budu centar. U prilog ovoj tezi govori tehnološki razvoj Kine u svim oblastima, skorašnja indijska satelitska misija na Mesec (Corum, 2023) itd.

Prema svetsko-sistemskim teoretičarima, geografska promena centralne pozicije je prirodna karakteristika svetske kapitalističke privrede. Veliki broj autora ove škole ističe da ekonomski i tehnološki razvoj ukazuje na to da će se u XXI veku Kina uspostaviti kao centar svetske kapitalističke privrede (Arrighi, 2007; Frank, 1998). Stoga je logično zapitati se da li će se Kina, poput SAD, u određenom trenutku uspostaviti kao unipolarna hegemonna sila. Prema mišljenju autora ovog rada, to se neće dogoditi iz sledećih razloga. Period tvrde američke unipolarnosti je obeležila gotovo potpuna vojna nadmoć SAD. Današnji trendovi u razvoju vojne tehnologije ukazuju na to da će u XXI veku nekoliko svetskih sila imati značajne vojne potencijale, što će uticati na ponovno stvaranje koncerna velikih sila i sa njim povezane multipolarnosti.<sup>26</sup>

Multipolarnost neće rešiti sve probleme siromašnih zemalja i većina mehanizama izvlačenja viška vrednosti uopšteno povezanih za svetskim kapitalističkim sistemom će nastaviti da postoji. Ipak, pretpostavljamo da će ona omogućiti siromašnim državama veći manevarski prostor pri odabiru ekonomskih politika i povećati šansu njihove ekonomske emancipacije na sledeće načine:

1. Usled postojanja više ekonomskih centara moći, siromašne zemlje će moći lakše da dolaze do izvora kreditnog finansiranja neophodnih za njihov razvoj; zbog međusobne konkurencije ekonom-

---

25 Na ovo ukazuje i pad dolara kao rezervne svetske valute (73% 2001; 58% 2023) (Burgess, 2023).

26 Prema izveštaju američke Rand korporacije iz 2021. godine, u budućnosti se može očekivati da se Rusija i Kina zajedničkim snagama izjednače za američkom vojnom moći (Webb, 2021).

skih centara moći kreditiranje će biti donekle manje uslovljeno neopravdanim političko-ekonomskim zahtevima;

2. Razvoj različitih delova sveta će omogućiti siromašnim zemljama da disperzuju svoj uvoz i izvoz, te da ne zavise isključivo od investicija iz jednog dela sveta, što će povećati njihovu ekonomsku stabilnost;
3. Međusobna konkurencija zemalja koje pretenduju na poziciju centra i starih centralnih zemalja će smanjiti ekskluzivnost kako efikasnog zapadnog sistema brendiranja, tako i patenata; na svetskom tržištu će se pojaviti mnogo više jeftinijih varijanti istog proizvoda (na pomenuti budući razvoj ukazuje i dostupnost vakcina iz različitih država tokom pandemije virusa kovid 19);
4. Kako bi sebe učinile što atraktivnijim potencijalnim saveznicom, zemlje koje se nalaze u sukobu za centralnu poziciju biće spremnije da vrše transfer tehnologija manje razvijenim zemljama.

## 6. Multipolarnost i mogućnost ideološke emancipacije siromašnih zemalja

Dvadeset prvi vek se može označiti kao doba propagandne borbe između različitih narativa. Osim zapadnih medijskih kuća, danas su prisutne i internacionalne medijske kuće iz drugih delova sveta (Russia today, CGTN, Al Jazeera). Kada posmatramo industriju zabave, primećujemo da američkoj dominaciji u sferi društvenih mreža ozbiljno počinje da konkuriše Istok razvojem platformi poput Tiktoka. Različite nezapadne države su, kopirajući zapadni model, počele da stvaraju sopstvene fondacije i institute sa ciljem da svoja ideološka viđenja stvarnosti uspostave kao normu na svetskom nivou (npr. Konfucijev institut).<sup>27</sup>

Pojedine države, poput Kine, čak razvijaju alternativne narative o ljudskim pravima. U ovoj državi se nepostojanje prava stanovništva na demokratski izbor vlasti nadomešćuje usmeravanjem pažnje na druge oblike prava. Kina sada stvara sopstvenu hijerarhizaciju prava prema kojoj je

27 Sve veća borba između starih i novih sila u vremenu meke unipolarnosti može dovesti do fragmentacije globalnog medijskog i internet prostora. Na ovo upućuju zabrana Raša Tudeja (Russia Today) u zemljama Zapada, cenzura značajnog dela zapadnih sadržaja u Kini, inicijativa dela zapadnih političara da se zabrani Tiktok itd. Ovakav trend je moguće zamisliti kao dominantan i u doba multipolarnosti. On potencijalno može biti sprečen daljim razvojem tehnologija koje konzumentima medijskih sadržaja na internetu omogućavaju da upotrebom VPN servisa zaobiđu cenzuru i međudržavne barijere.

pravo na ekonomski razvoj najbitnije. Navedeni narativ ne pokušava da plasira samo sopstvenom stanovništvu već i široj svetskoj javnosti (Larkin, 2022). Vrednosni stav da svi imaju pravo na ekonomski razvoj dobija svoju empirijsku manifestaciju u kineskom projektu „Jedan pojas, jedan put“ koji za cilj ima čvršće infrastrukturno i ekonomsko povezivanje Evroazije, Afrike i Latinske Amerike. U okviru ovog projekta siromašne zemlje, bez političkih uslovljavanja, dolaze do novčanih sredstava za preko potreban razvoj infrastrukture. Iako značajan broj zapadnih kritičara smatra da Kina na ovaj način želi da nerazvijene zemlje, kroz dužničko ropstvo, učini ekonomski zavisnim (Condon 2023), većina zemalja trećeg sveta je pozitivno reagovala na ovu kinesku inicijativu. Tome u prilog govori i podatak da je inicijativi „Jedan pojas, jedan put“ pristupilo 155 zemalja i da se u okviru nje sprovodi 2970 infrastrukturnih projekata (Silk Road Briefing, 2021; Sahakyan, 2023).

Rusija, s druge strane, sebe predstavlja kao poslednju tradicionalističku evropsku zemlju i globalnu zaštitnicu konzervativnih vrednosti (Robinson, 2020), što joj omogućava određeni stepen globalnog uticaja, naročito na evropsku desnicu i delove američke desnice (Taylor, 2017), pre svega na američke paleokonzervativce. Tradicionalistički diskurs je jedan od mogućih faktora koji je u poslednjoj deceniji doprineo popravljaju i učvršćivanju odnosa Rusije sa islamskim svetom. Iran takođe nastupa iz tradicionalističkog diskursa označavajući sebe kao zaštinika šiitskog islama (Alonso-Trabanco, 2022). Na globalnoj ideološkoj mapi nove diskurse zastupaju kako velike sile, tako i grozdovi zemalja. U Africi se povećava broj lidera sve kritičnijih prema nasleđu zapadnog kolonijalizma koji insistiraju na nezavisnosti i suverenom pravu afričkih država da sarađuju sa Rusijom i Kinom (Arezki, 2023; Hoffman, 2023).

Države koje pretenduju da postanu centar i države trećeg sveta su, bez obzira na međusobne ideološke razlike, bliske narativu koji se može naći u postkolonijalnoj teoriji i teorijama povezanim sa postkolonijalnom teorijom. Različiti vidovi postkolonijalne teorije, delovi svetsko-sistemskog pristupa, grupe socijalnih istoričara (poput Kalifornijske škole) nastupaju sa pozicija ekstremnog antievropocentrizma, stvarajući azijocentrične narative koji će verovatno biti važan deo diskusija, debata i uopšteno promišljanja akademske zajednice u XXI veku. Dominacija Zapada se u ovim diskursima sve češće opisuje kao istorijsko odstupanje od višemilenijumske ekonomske, tehnološke i kulturne dominacije Indije i Kine (Goldstone, 2002; Frank, 1998; Pomeranz, 2000; Wong, 1997). Prema Andreu Gunderu Franku (Andre Gunder Frank), svetski kapitalistički sistem postoji još od nastanka civilizacije. U njemu je privredni centar milenijumima bila Kina. Zapadnu dominaciju poslednjih nekoliko

vekova Frank određuje kao istorijsku anomaliju i predviđa da će se svet XXI veku vratiti u „prirodno“ stanje u kome je istočna Azija dominantna (Frank, 1998). Sličnog stava je i Dženet Lipman Abu-Lugod (Janet Lipman Abu-Lughod), prema kojoj dominacija Zapada nije proistekla iz njegove kulturne ili tehnološke superiornosti, već iz kineskog povlačenje iz svetske trgovinske mreže tokom XV veka, omogućavajući tako zapadnim silama da se kroz pljačku i nasilje uspostave kao dominantne (Abu-Lughod u Adas, 1993). Prema Kenetu Pomerancu (Kenneth Pomeranz) i Džeku Goldstonu (Jack Goldstone), predstavnicima Kalifornijske škole, Evropa i Azija su do početka XIX veka bile na sličnom nivou razvijenosti. Uspon Zapada pomenuti autori objašnjavaju slučajnim istorijskim spletom okolnosti poput činjenice da je u Evropi bilo više zaliha kvalitetnog uglja bez kojeg industrijska revolucija ne bi bila moguća (Goldstone, 2002; Pomeranz, 2000). Za indijskog predstavnika Kalifornijske škole Prasanana Partasaratija (Prasannan Parthasarathi) uzrok napretka britanske industrije tekstila je bilo namerno kolonijalno uništavanje autohtone bengalske industrije tekstila (Parthasarathi, 2011).

Narativi velikih svetskih sila i zemalja koje pretenduju na položaj centra, kako zapadnih, tako i nezapadnih, uvek će biti, u značajnoj meri, ideološko iskrivljenje stvarnosti, čiji je osnovni cilj promovisanje vlastitih geopolitičkih interesa. Ipak, u dobu nastupajuće multipolarnosti, moguće je da će se glasovi država male i srednje veličine više čuti, a njihove težnje i interesi više uzimati u obzir. Ovakvog stava je i američko-indijski geopolitičar Parag Kana (Parag Khanna) po kome multipolarnost dovodi do nastanka mega-diplomatije u kojoj će veći broj državnih i nedržavnih aktera zajedno donositi odluke (Khanna, 2011).<sup>28</sup> Usled pomenutog može doći do povećanja inkluzije zemalja trećeg sveta pri globalnom donošenju odluka, što bi potencijalno siromašnim državama omogućilo bolju platformu za iskazivanje sopstvenih interesa. Određeni autori imaju negativniji stav prema multipolarnosti jer je povezuju sa nepostojanjem ustaljenog međunarodnog poretka, većom učestalošću „proksi ratova“ i autoritarnih režima, te je određuju kao doba nestabilnosti i sukoba (Allison, 2018; Kagan, 2009; Walt 2018). Prema Kisindžeru (Henry Kissinger), multipolarnost, shvaćena pre svega kao postojanje koncerna velikih sila, dovodi do stvaranja ustaljenog međunarodnog poretka, te on ističe da su najduži periodi mira u evropskoj istoriji bili povezani sa periodima

28 „U svetu postoji oko dve stotine zemalja koje imaju odnose jedna sa drugom, skoro sto hiljada multinacionalnih korporacija koje stalno pregovaraju sa vladama i međusobno, i najmanje pedeset hiljada transnacionalnih nevladinih organizacija koje konsultuju o međunarodnim zakonima i ugovorima i intervišu u zonama sukoba kako bi pružile pomoć režimima i narodima u potrebi. Svi ovi akteri su stekli dovoljno autoriteta – bilo kroz novac, ekspertizu ili status – da postanu uticajni.“ (Khanna, 2011).

multipolarnosti (Kisindžer, 2015).<sup>29</sup> Multipolarni poredak će, imajući u vidu sve navedeno, državama u razvoju potencijalno omogućiti slobodniji dolazak do političkog, ekonomskog i ideološkog saveznika iz reda velikih sila ili pak veći manevarski prostor za neutralnu poziciju i sopstveni ideološki izražaj. Ujednačavanje vojne moći velikih sila, ali i disperzija vojne tehnologije ka državama manje i srednje veličine, može umanjiti mogućnost izbivanja „proksi sukoba“ i direktnog osvajanja manjih država. Do ovoga bi najpre došlo zbog većeg vojnog napora koje bi velike države morale da ulože u cilju savladavanja manjih država. Tome u prilog govori i rat u Ukrajini. Iako je Rusija dominantna, to biva praćeno znatnim ljudskim i materijalnim žrtvama, čemu je nesumnjivo doprinela zapadna pomoć, ali i učestalo korišćenje jeftinih i dostupnih, a veoma razornih vojnih tehnologija, poput dronova, savremenih antitenkovskih sistema itd. od strane ukrajinske vojske.

Na kraju ovog poglavlja će biti razmatrano da li će doba multipolarnosti omogućiti malim narodima i državama da se nesmetano izraze u sferi kulture i umetnosti. Kako bi se odgovorilo na ovo pitanje potrebno je osvrnuti se na stanje kulturne produkcije u XX veku. Kultura i umetnost su imale važniju ulogu i stvarale značajnija dela u doba najžešćeg bipolarnog sukoba SAD i Sovjetskog Saveza nego danas. Tada su, uprkos cenzuri, i u Istočnom bloku nastajala istaknuta filmska i književna dela. Ovo se može delom objasniti time da su velike sile, u doba kada je trebalo pokazati kulturnu nadmoć i meku moć, indirektno omogućavale kreativnim stvaraocima veće polje slobode. Iako se Milan Kundera (Milan Kundera) 1967. godine na kongresu Saveza čeških pisaca protivio poststalinističkoj cenzuri koja je, po njegovom mišljenju, pretila da uništi češko kulturno stvaralaštvo u uzletu, koje je za njega bilo neophodno za opstanak češke nacije (Kundera, 2024), treba imati na umu paradoksalnu činjenicu da je češka kultura u oblasti filma i književnosti bila uticajnija, suverenija i značajnija u doba realsocijalizma nego u doba trijumfa unipolarnog liberalizma. Može se postaviti radna hipoteza da je upravo jedan od uslova za razvitak kulture i umetnosti malih naroda multipolarnost koja sa sobom donosi dekonstrukciju dominacije jednog apsolutnog narativa i u kojoj borba između velikih sila stvara pukotine u narativnom prostoru u kome mali narodi dobijaju mogućnost da ispričaju svoja autentična iskustva.

---

29 Kisindžer 2021. izjavljuje da ukoliko „se svet obaveže na beskrajnu konkurenciju zasnovanu na dominaciji onoga ko je trenutno superiorniji, onda je slom poretka neizbežan, a posledice sloma bile bi katastrofalne“ (Kissinger u Brennan, 2021), upozoravajući SAD da će se svet bez dugoročnog dogovora sa Kinom naći u situaciji sličnoj onoj pred Prvi svetski rat (Kissinger u Brennan, 2021).

Na kraju ovog poglavlja iznećemo četiri hipoteze o načinima na koje multipolarnost donekle može olakšati ideološku emancipaciju siromašnijih zemalja:

1. Multipolarnost će siromašnim zemljama omogućiti veću slobodu u odabiru ideoloških saveznika i sila zaštitnica, ali i mogućnost da nastupaju sa neutralnih pozicija;
2. Borba između ideoloških diskursa velikih sila će siromašnim zemljama kroz postojanje „narativnih pukotina“ omogućiti prostor u kome će lakše moći da, na globalnom nivou, ideološki iskažu sopstvene interese i težnje;
3. Povećanja antievropocentričnosti (i antizapadocentričnosti) i teorijskih diskursa povezanih sa postkolonijalnom školom mišljenja uticaće na pojavu novih oblika „centričnosti“ poput „azijocentričnosti“, „latinocentričnosti“ ili „afrikocentričnosti“ koji će stvoriti osnove za uspješnije stvaranje ideoloških narativa siromašnih i malih zemalja;
4. Postojanje „narativnih pukotina“ i „polja slobode“ koji će potencijalno nastati usled ideološke borbe velikih sila mogli bi stvoriti bolje osnove za razvijanje autentične kulture i umetnosti malih i manje razvijenih država i naroda.

## 7. Zaključak

Multipolarni svetski kapitalistički sistem neće ukinuti eksploataciju, jer je upravo ona neophodni uslov za funkcionisanje pomenutog sistema. Ipak, multipolarnost će siromašnim državama svakako obezbediti veći manevarski prostor za ekonomsku i ideološku emancipaciju. Svet takođe može učiniti bezbednijim. Ujednačavanje vojne moći među velikim silama i disperzija vojnih tehnologija mogu u budućnosti učiniti ratove razornijim, pa time i manje poželjnim. Iako će međunarodno pravo proizilaziti iz dogovora velikih sila, ono će ipak postojati u određenoj formi, za šta se ne može reći da je bio slučaj u periodu tvrde američke unipolarnosti, a ni u sadašnjem trenutku okarakterisanim mekom američkom unipolarnošću. Za period meke unipolarnosti, u kome danas živimo, biće karakteristični sve veći sukobi između zemalja centra i zemalja koje pretenduju da postanu centar, što će u narednih nekoliko decenija svet pak učiniti nebezbednijim. Navedeno se može već sada uočiti na tragičnim primerima sukoba u Siriji, Nagorno-Karabahu i Ukrajini.

Stepen eksploatacije i ideološke manipulacije siromašnih će, bez sumnje, biti manji u dobu multipolarnosti nego što je to trenutno slučaj.



Ekonomski faktor koji će najviše doprineti razvoju siromašnih zemalja u okviru budućeg multipolarnog poretka je veća dostupnost izvora kapitala omogućenih postojanjem većeg broja centara ekonomsko-političke moći. Među ideološkim faktorima emancipacije će bez sumnje najznačajnija biti veća mogućnost ekonomski i politički slabih zemalja da nađu zaštitnike i ideološke saveznike među velikim silama kapitalističkog centra ili da zauzmu neutralnu poziciju. „Narativne pukotine“ XXI veka će nesumnjivo doprineti i većoj mogućnosti malih naroda da se izraze u sferi kulture i umetnosti te samim time i rastu globalne multikulturalnosti. Ipak, period restrukturisanja svetskog kapitalizma, u kome se sada nalazimo, najverovatnije će karakterisati ekonomska kriza i politički sukobi koji će se najnegativnije odraziti upravo na siromašne zemlje.

## Literatura

- Adas, M. (1993). *Islamic & European Expansion: The Forging of a Global Order*. Philadelphia: Temple University Press.
- Allison, G. T. (2018). *Destined for War – Can America and China Escape Thucydides’s Trap?* Boston: Mariner Books.
- Alonso-Trabaco, J. M. (17. 10. 2022). Understanding the ‘Shiite Crescent’ as Iranian Grand Strategy. *Geopolitical Monitor*. <https://www.geopoliticalmonitor.com/understanding-the-shiite-crescent-as-iranian-grand-strategy/>
- Alstadsæter, A., Johannesen, N., Zucman, G. (2019). Tax Evasion and Inequality. *American Economic Review*, 109 (6): 2073–2103.
- Arezki, R. (19. 8. 2023). Niger: ‘It’s time to break with the practice of paternalism towards Africans and allow these countries to exercise their free will’. *Le Monde*. [https://www.lemonde.fr/en/opinion/article/2023/08/19/niger-it-s-time-to-break-with-the-practice-of-paternalism-towards-africans-and-allow-these-countries-to-exercise-their-free-will\\_6098503\\_23.html](https://www.lemonde.fr/en/opinion/article/2023/08/19/niger-it-s-time-to-break-with-the-practice-of-paternalism-towards-africans-and-allow-these-countries-to-exercise-their-free-will_6098503_23.html)
- Arrighi, G. (2007). *Adam Smith in Beijing: Lineages of 21<sup>st</sup> Century*. London: Verso Books.
- Arrighi, G. (2010). *The Long Twentieth Century: Money, Power, and the Origins of Our Times*. London: Verso Books.
- Arslanap, S. & Simpson-Bell C. (5. 5. 2021) US Dollar Share of Global Foreign Exchange Reserves Drops to 25-Year Low. *IMF Blog*. <https://www.imf.org/en/Blogs/Articles/2021/05/05/blog-us-dollar-share-of-global-foreign-exchange-reserves-drops-to-25-year-low>
- Beaumont, P. (14. 2. 2023). Iran becoming global drone producer on back of Ukraine war, says US. *Guardian*. <https://www.theguardian.com/world/2023/feb/14/us-says-iran-becoming-a-drone-leader-as-russia-uses-its-craft-in-ukraine>
- Brennan, D. (26. 3. 2021). Endless U.S.-China Contest Risks ‘Catastrophic’ Conflict, Henry Kissinger Warns. *Newsweek*. <https://www.newsweek.com/endless-us-china-contest-catastrophic-conflict-henry-kissinger-1579010>

- Brogi, A. (2011). *Confronting America: The Cold War between the United States and the Communists in France and Italy*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Brunk, I. (7. 3. 2022). Does Foreign Sovereign Immunity Apply to Sanctions on Central Banks? *Lawfare*. <https://www.lawfaremedia.org/article/does-foreign-sovereign-immunity-apply-sanctions-central-banks>
- Budget Basis: National Defence. (28. 4. 2023). *Peter G. Peterson Fondation*. <https://www.pgpf.org/budget-basics/budget-explainer-national-defense>
- Burgess, M. (18. 4. 2023). De-Dollarization Is Happening at a ‘Stunning’ Pace, Jen Says. *Bloomberg*. <https://www.bloomberg.com/news/articles/2023-04-18/de-dollarization-is-happening-at-a-stunning-pace-jen-says?leadSource=uverify%20wall>
- Carneiro, R. L. (2003). *Evolutionism in Cultural Antropology – A Critical History*. Cambridge: Perseus Book Group.
- Chang, H. (2008). *Bad Samaritans: The Myth of Free Trade and the Secret History of Capitalism*. New York: Bloomsbury Press.
- China Development Bank provides over \$190 billion for Belt and Road projects. (27. 3. 2019). *Reuters*. <https://www.reuters.com/article/us-china-finance-cdb-bri-idUSKCN1R8095>
- 2023 construction start for Indian reactor fleet. (28. 3. 2022). *World Nuclear News*. <https://www.world-nuclear-news.org/Articles/2023-construction-start-for-Indian-reactor-fleet>
- Condon, B. (18. 5. 2023). China’s loans pushing world’s poorest countries to brink of collapse. *Associated Press*. <https://apnews.com/article/china-debt-banking-loans-financial-developing-countries-collapse-8df6f9fac3e1e758d0e6d8d5dfbd3ed6>
- Continued Public Support for Kosovo, But Worries Grow. (21. 4. 1999). *Pew Reaserch Centar*. <https://www.pewresearch.org/politics/1999/04/21/continued-public-support-for-kosovo-but-worries-grow/>
- Corum, J. (5. 9. 2023). What It Looked Like When India Landed on Moon. *The New York Times*. <https://www.nytimes.com/interactive/2023/science/india-moon-landing-photos.html>
- Devetak, R., George, J. & Percy, S. (eds.). (2017). *An Introduction to International Relations*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Durrani, A. (27. 5. 2023). The Average American Spends Over 13 Hours A Day Using Digital Media—Here’s What They’re Streaming. *Forbes Home*. <https://www.forbes.com/home-improvement/internet/streaming-stats/>
- Frank, A. G. (1998). *ReOrient: Global Economy in the Asian Age*. Berkeley: University of California Press.
- Fukuyama, F. (1989). The End of History? *The National Interest*, 16: 3–18.
- Fukuyama, F. (1992). *The End of History and The Last Man*. New York: The Free Press.

- Fukuyama, F. (1. 7. 1995). The Age of Extremes: A History of the World, 1914–1991. *Foreign Affairs*. <https://www.foreignaffairs.com/reviews/capsule-review/1995-07-01/age-extremes-history-world-1914-1991>
- Geogriadis, G., Le Mezo, H., Mehl, A. & Tille, C. (2021). Fundamentals vs. policies: Can the US dollar's dominance in global trade be dented? *European Central Bank*. <https://www.ecb.europa.eu/pub/pdf/scpwps/ecb.wp2574~664b8e9249.en.pdf>
- Gilman, N. (2003). *Mandarins of the Future: Modernisation Theory in Cold War America*. Baltimore: The John Hopkins University Press.
- Giubonni, S. (2018). The rise and fall of EU labour law. *European Law Journal*, 24: 7–20
- Global Gender Gap Report. (2023). *World Economic Forum*. [https://www3.weforum.org/docs/WEF\\_GGGR\\_2023.pdf](https://www3.weforum.org/docs/WEF_GGGR_2023.pdf)
- Goldstone, J. (2002). Efflorescences and Economic Growth in World History: Rethinking the 'Rise of the West' and the Industrial Revolution. *Journal of World History*, 13: 323–389 DOI:10.1353/jwh.2002.0034
- Gross, T. (1. 2. 2023). How 'modern-day slavery' in the Congo powers the rechargeable battery economy. *Wbur*. <https://www.wbur.org/npr/1152893248/red-cobalt-congo-drc-mining-siddharth-kara>
- Halper, S. & Jonathan C. (2004). *America Alone: The Neo-Conservatives and the Global Order*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hayes, A. & Boyle, M. J. (11. 8. 2023). Strong Dollar: Advantages and Disadvantages. *Investopedia*. <https://www.investopedia.com/articles/forex/051415/pros-cons-strong-dollar.asp>
- Haralambos, M. i Holborn, M. (2002). *Sociologija – teme i perspektive*. Zagreb: Golden Marketing.
- Hinton, C. (5. 4. 2023). Is Saudi Arabia dropping the petrodollar? *Currencytransfer*. <https://www.currencytransfer.com/blog/expert-analysis/saudi-arabia-petrodollar>
- Hoffman, H. (4. 9. 2023). "We Must Free Ourselves from France's Stranglehold!". *Spiegel International*. <https://www.spiegel.de/international/world/anti-western-sentiment-growing-in-senegal-we-must-free-ourselves-from-france-s-stranglehold-a-2e087190-2cf1-46b9-9229-077716e0f9b5>
- Human Rights and Democracy (2. 10. 2023 – datum pristupa). *US Department of State*. <https://www.state.gov/policy-issues/human-rights-and-democracy/>
- Kagan, R. (2009). *The Return of History and the End of Dreams*. New York: Knopf Doubleday Publishing Group.
- Kipling, R. (1940). *Rudyard Kipling's Verse (Definitive ed.)*. New York: Garden City.
- Kipling, R. (1990) *The Letters of Rudyard Kipling II*. London: Macmillan.
- Kisindžer, H. (2015). *Svetski poredak*. Beograd: Klub Plus.
- Khanna, P. (2011). The new world order...really: Mega-diplomacy. *Center for European Studies*. 10: 153–158

- Kundera, M. (2024). *Oteti Zapada ili tragedija Srednje Evrope*. Beograd: Laguna.
- Kunz, D. B. (1997). *Butter and Guns: America's Cold War Economic Diplomacy*. New York: The Free Press.
- Larkin, T. (9. 5. 2022). How China is rewriting the norms of human rights. *Lawfare*. <https://www.lawfaremedia.org/article/how-china-rewriting-norms-human-rights>
- Liboreiro, J. (17. 1. 2023). Germany & France account for most EU subsidies. Here's why it's a concern. *Euronews*. <https://www.euronews.com/my-europe/2023/01/17/germany-france-account-for-most-eu-state-aid-heres-why-its-a-concern>
- Loe, M. (4. 9. 2023). The tech taking Chinese trains to the top of global leaderboards. *THQ*. <https://techhq.com/2023/09/what-technology-does-chinas-high-speed-rail-system-use/>
- London: Cilj su evropske vrednosti, a ne formalno članstvo u EU. (9. 7. 2018). *RTV*. [https://www.rtv.rs/sr\\_lat/politika/london-cilj-su-evropske-vrednosti-a-ne-formalno-clanstvo-u-eu\\_932990.html](https://www.rtv.rs/sr_lat/politika/london-cilj-su-evropske-vrednosti-a-ne-formalno-clanstvo-u-eu_932990.html)
- Luhn, A. (18. 7. 2015). National Endowment for Democracy is first 'undesirable' NGO banned in Russia. *The Gaurdian*. <https://www.theguardian.com/world/2015/jul/28/national-endowment-for-democracy-banned-russia>
- Mandić, S. (2015). Položaj Srbije u svetskom kapitalističkom sistemu. *Kultura*, 148: 80–101
- Mandić, S. (2022). Marksov i Engelsov odnos prema nacionalnom pitanju. *Sociološki pregled*. LVI, (1): 120–140.
- Marx, K. (1974). *Kapital: kritika političke ekonomije*, knj. 1. Beograd: Prosveta.
- Marx, K. & Engels, F. (1975). *Marx/Engels Complete Works*, 8. Moscow: Progress Publishers.
- Milanović, B. (2016). *Global Inequality: A New Approach for The Age of Globalization*. Cambridge: Harvard University Press.
- New Development Bank (31. 12. 2019). *Asian Development Bank*. <https://www.adb.org/multimedia/partnership-report2019/partners/multilateral/new-development-bank/>
- Newport, F. (24. 3. 2003). Seventy-Two Percent of Americans Support War Against Iraq. *Gallup*. <https://news.gallup.com/poll/8038/seventytwo-percent-americans-support-war-against-iraq.aspx>
- Pandey, A. (23. 8. 2023). BRICS: Why Saudi Arabia and others are vying for membership. *Deutsche welle*. <https://www.dw.com/en/brics-why-saudi-arabia-and-others-are-vying-for-membership/a-66547896>
- Parsons, T. (2. 3. 2022). What You Need to Know About SWIFT and Economic Sactions. *Hub*. <https://hub.jhu.edu/2022/03/02/understanding-swift-economic-sanctions/>
- Parthasarathi, P. (2011). *Why Europe Grew Rich and Asia Did Not: Global Economic Divergence, 1600–1850*. New York: Cambridge University Press.

- Perrigo, B. (27. 6. 2020). Trump Administration Freezes Funds Intended to Benefit Hong Kong Protesters. *Time*. <https://time.com/5860163/trump-hong-kong-funding-freeze/>
- Pomeranz, K. (2000). *The Great Divergence: China, Europe, and the Making of the Modern World Economy*, Princeton: Princeton University Press.
- Potter, J. (15. 5. 2023). Which Countries Have the Most Quantum Computing Companies. *EnterQuantum*. <https://www.quantumbusinessnews.com/research/which-countries-have-the-most-quantum-computing-companies>
- Proroković, D. (2018). *Geopolitika Srbije: Položaj i perspektive na početku 21. veka*. Beograd: Službeni glasnik.
- Robinson, P. F. (2020). Russia's Emergence as an International Conservative Power. *Russia in Global Affairs*. 1 (69).
- Ronald Reagan and "The Shining City Upon a Hill". (11. 1. 2021). *Our Lost Founding*. <https://ourlostfounding.com/ronald-reagan-and-the-shining-city-upon-a-hill/>
- Sahakyan., M. D. (2023). *China and Eurasian Powers in a Multipolar World Order 2.0*. New York: Routledge.
- Santosh, G., (5. 4. 2023). India's Emergence as a Global Leader in the Digital Revolution. *Lindkin*. <https://www.linkedin.com/pulse/indias-emergence-global-leader-digital-revolution-ganesh/>
- Scheidel, W. (2018). *The Great Leveler: Violence and the History of Inequality from the Stone Ages to the Twenty-first Century*. Princeton: Princeton University Press.
- Silk Road Briefing (2021). *The Belt and Road Initiative*. <https://www.silkroad-briefing.com/the-belt-and-road-initiative.html>
- Siripurapu, A. & Berman, N. (19. 7. 2023). The Dollar: The World's Reserve Currency. *Council on Foreign Relationships*. <https://www.cfr.org/backgrounders/dollar-worlds-reserve-currency>
- Snow, N. (2010). *Propaganda, Inc.: Selling America's Culture to the World (3<sup>rd</sup> ed.)*. New York: Seven Stories Press.
- Staar, R. F. (1986). Checklist of Communist Parties in 1895. U: Smith Jr. P. (ed.) *Problems of Communism*. Washington DC: US Information Agency.
- Stiglitz, J. E. (2015). *Globalization and its Discontents*. London: Penguin Books.
- Tan, H. (29. 4. 2022). China and Russia are working on homegrown alternatives to the SWIFT payment system. Here's what they would mean for the US dollar. *Insider*. <https://www.businessinsider.com/china-russia-alternative-swift-payment-cips-spfs-yuan-ruble-dollar-2022-4>
- Thompson, K. (23. 6. 2023). The Rise and Fall of Detroit. *ReviseSociology*. <https://revisesociology.com/2017/09/20/rise-fall-detroit-industrialisation/>
- Thimm, L. (2007). *American Exceptionalism – Conceptual Thoughts and Empirical Evidence*. Deutsche Vereinigung für Politikwissenschaft. [https://wayback.archive-it.org/all/20090225014354/http://www.politikwissenschaft.tu-darmstadt.de/fileadmin/pg/Sektionstagung\\_IB/Thimm-American\\_exceptionalism.pdf](https://wayback.archive-it.org/all/20090225014354/http://www.politikwissenschaft.tu-darmstadt.de/fileadmin/pg/Sektionstagung_IB/Thimm-American_exceptionalism.pdf)

- Taylor, K. (24. 1. 2017). Europeans favoring right-wing populist parties are more positive on Putin. *Pew Research Center*. <https://www.pewresearch.org/short-reads/2017/01/24/europeans-favoring-right-wing-populist-parties-are-more-positive-on-putin/>
- Treasury Report on NIOC and NITC. (2. 10. 2023 – datum pristupa). *U.S. Virtual Embassy Iran*. <https://ir.usembassy.gov/our-relationship/official-reports/treasury-report-nioc-nitc/>
- Trevelyan, L. (2012). *A Very British Family: The Trevelyans and Their World*. London: I.B. Tauris.
- Trueman, C. (8. 9. 2023). Chinese-made 7nm chips in Huawei phone raise questions over US export ban. *ComputerWorld*. <https://www.computerworld.com/article/3706373/chinese-made-7nm-chips-in-huawei-phone-raise-questions-over-us-export-ban.html>
- U.S. approves massive arms sale to Saudi Arabia, United Arab Emirates to counter Iran. (2. 8. 2022). *PBS*. <https://www.pbs.org/newshour/politics/u-s-approves-massive-arms-sale-to-saudi-arabia-united-arab-emirates-to-counter-iran>
- U.S. groups nurtured Arab uprisings. (15. 4. 2011). *United Press International*. [https://www.upi.com/Top\\_News/US/2011/04/15/US-groups-nurtured-Arab-uprisings/48381302909782/](https://www.upi.com/Top_News/US/2011/04/15/US-groups-nurtured-Arab-uprisings/48381302909782/)
- USA: 'New deal' needed to end hate, exclusion, discrimination against minorities, says UN expert (22. 11. 2021). *United Nations*. <https://www.ohchr.org/en/press-releases/2021/11/usa-new-deal-needed-end-hate-exclusion-discrimination-against-minorities>
- Vietnam: Raising Millions Out of Poverty. (Avgust, 2018). *IMF*. <https://www.imf.org/en/Countries/VNM/vietnam-raising-millions-out-of-poverty>
- Volerstin, I. (2005). *Uvod u analizu svjetskog sistema*. Otvoreni kulturni forum: Cetinje
- Wallerstein, I. (1990). *Kapitalizam-istorijski sistem*. Titograd: CID.
- Wallerstein, I. (2011). *Modern World-System II*. Los Angeles: University of California Press.
- Wallerstein, I. (2011). *Modern World-System IV*. Los Angeles: University of California Press.
- Wallerstein, I. (1986). *Suvremeni svjetski sistem I*. Zagreb: Centar za kulturnu deatnost.
- Wallerstein, I. (2003). *The Decline of American Power*. New York: The New Press.
- Walt, S. M. (2018). *The Hell of Good Intentions – America's Foreign Policy Elite and the Decline of U.S. Primacy*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Webb, J. R. (13. 10. 2021). Combined Russian and Chinese military power will approach, but not exceed US: report. *Military Times*. <https://www.military-times.com/news/pentagon-congress/2021/10/13/combined-russian-and-chinese-military-power-will-approach-but-not-exceed-us-report/>
- Woellert, L. & Boudreau, C. (20. 7. 2021). BlackRock throws its weight around. *Politico*. <https://www.politico.com/newsletters/the-long-game/2021/07/20/blackrock-throws-its-weight-around-493653>

- Wohlforth, W. C. (1999). The Stability of a Unipolar World. *International Security*. 24(1): 5–41. ISSN 0162–2889.
- Wolfovitz, P. (2000). Remembering the Future. *The National Interest*, 59, 35–40
- Wong, R. B. (1997). *China Transformed: Historical Change and the Limits of European Experience*. New York: Cornell University Press.
- Wooten, S. & Claypool, R. (7. 7. 2022). Military-Industrial Complex Clinches Nearly 450,000% Return on Investment. *Public Citizen*. <https://www.citizen.org/article/military-industrial-complex-contributions-report/>
- Yao, R. (29. 4. 2021). Movies No Longer Occupy the Center of Pop Culture — Can Hollywood Stage a Comeback? *Medium*. <https://medium.com/ipg-media-lab/movies-no-longer-occupy-the-center-of-pop-culture-can-hollywood-stage-a-comeback-1a79600a5648>

## **Economic and ideological position of underdeveloped countries and potential for their emancipation**

**Abstract:** The main topic of this paper will be to determine how inequality is reproduced between developed and underdeveloped regions and countries. Attention will be focused on the role of ideology and culture in the reproduction of global inequality. We will assume that the inequality between countries is justified by the ideological view that certain countries are underdeveloped because of their alleged cultural or racial inferiority and that the basic condition for the development of poor countries is their emancipation from the ideological narratives imposed on them by the central countries of the world capitalist system. We will consider whether geopolitical unipolarity contributes to the deepening of inequality between different countries. We will also address the question whether the modern world is entering a new era in which multipolarity would give poor countries a better chance for development. At the end of the paper, we will analyze whether the potentially new era of multipolarity will enable less developed countries to economically progress and create autonomous ideological and behavioral patterns that would contribute to their emancipation.

**Key words:** global inequality, multipolarity, ideology, culture, economic development



Nada M. Sekulić<sup>1</sup>

Univerzitet u Beogradu – Filozofski fakultet

## Kulturno nasleđe i društveni okviri nastanka časopisa *Kulture Istoka*

**Apstrakt:** Časopis *Kulture Istoka* predstavljao je jedinstven izdavački projekat periodike u SFRJ, posvećen proučavanju različitih aspekata kultura Azije, Bliskog istoka, Indije, Kine, Koreje, Japana. Na interdisciplinarnan način obuhvatao je teme iz oblasti religije, filozofije, književnosti, umetnosti, istorije i različitih duhovnih učenja i praksi, promovišući kosmopolitizam i negujući naučni pristup koji prevazilazi ograničenja orijentalističkog pristupa Istoku. *Kulture Istoka* poslužile su kao semenište i stecište okupljanja najvažnijih orijentalista, arabista, indologa i japanologa Jugoslavije tog vremena oblikujući orijentalistiku na ovim prostorima i služeći kao inspiracija generacijama do danas.

**Ključne reči:** orijentalistika, kulture Istoka, interdisciplinarnost, kosmopolitizam, jugoslovenska periodika

Časopis *Kulture Istoka* izlazio je od 1984. godine do 1992. Kao i *Moment* (časopis za savremenu umetnost) ili *Venac* (časopis za književnost), i *Kulture Istoka* predstavljale su izdavački projekat „Dečjih novina“ (osnivač i glavni urednik Srećko Jovanović), koje su u to vreme bile jedna od najuspešnijih izdavačko-novinarskih kuća u bivšoj Jugoslaviji. Danas je gotovo nezamislivo da je Jugoslavija imala sedamdesetih i osamdesetih godina izdavačku kuću na nivou velikih svetskih kuća, čija izdanja su se prodavala u stotinu hiljada primeraka. Kao i u slučaju Korčulanske škole,<sup>2</sup> sve je počelo sa didaktičkim projektima u cilju popularizovanja obrazovanja među školskom omladinom. Naime, „Dečje novine“ su u početku bile običan

1 nada.m.sekulic@f.bg.ac.rs; nsekulic@f.bg.ac.rs

2 Korčulanska škola je inicijalno bila zamišljena kao vid dopunskog obrazovanja za nastavnike filozofije i sociologije u srednjim školama, da bi ubrzo postala najpoznatije disidentsko žarište u SFRJ, ali istovremeno u međunarodnim okvirima izuzetno uticajna filozofska škola levičarske provenijencije (Sekulić, 2022: 95).

školski list, čija redakcija se sastajala u učionici. Iz te inicijative razvilo se Novinsko preduzeće „Dečje novine“, ustanovljeno 17. jula 1965. godine odlukom Radničkog saveta Novinskog preduzeća „Čačanski glas“. Pored dečjih časopisa i školskog materijala, kao i nalepnica, „Dečje novine“ su izdavale i neke od najpopularnijih časopisa i stripova tog vremena: pored već pomenutih, bio je to *Džuboks* (prvi istočnoevropski rokenrol magazin), kao i stripovi *Nikad robom* i školski magazin za niže razrede osnovne škole *Tik-tak*. „Dečje novine“ su učestvovala na mnogim međunarodnim sajmovima zasluživši preko 15.000 raznih priznanja – povelja, nagrada i sl., uključujući i najviša nacionalna priznanja – Orden rada sa zlatnim vencem, Orden bratstva i jedinstva sa srebrnim vencem, Vukovu i Zmajevu nagradu za izuzetne doprinose kulturi. Prve su u svetu izdavale časopis za decu na romskom jeziku. Imale su partnere iz celog sveta, tako da su se neka njihova izdanja, naročito za decu i omladinu, čitala i u Indiji.<sup>3</sup>

Za časopis takvog profila kakav je bio *Kulture Istoka* „Dečje novine“ su predstavljale idealnu izdavačku kuću. Cenzura u ovoj vrsti periodike nije bila naglašena, a istovremeno su se u SFRJ izdvajala značajna sredstva za obrazovanje i za omladinu, uključujući i periodiku.

Pored toga, više društvenih i kulturnih faktora oblikovalo je i omogućilo izlaženje ovog časopisa. U širem društvenom okviru, iako je to već bilo vreme zalaska zlatnog perioda Pokreta nesvrstanih, kao i same Jugoslavije, sa čijim raspadom će časopis i prestati da izlazi, društveni okviri u kojima se ovaj pokret razvijao na više načina su doprineli njegovom nastanku.

Pokret nesvrstanih formalno je nastao 1961, kada je u Beogradu održana Prva konferencija, kolokvijalno poznata kao „Jalta trećeg sveta“ na kojoj je učestvovalo 25 zemalja u razvoju,<sup>4</sup> zainteresovanih za sopstveni razvoj i vođenje međunarodne politike izvan dva velika interesna bloka. Iako pokret nikad nije imao formalno vođstvo, njegovi osnivači Josip Broz Tito, Gamal Abdel Naser (Gamal Abdel Nasser) i Džavaharlal Nehru (Jawaharlal Nehru) postavili su osnove saradnje među članicama na principima miroljubive koegzistencije, jednakosti i politika razoružanja, a protiv imperijalizma, kolonijalizma, neokolonijalizma, aparthejda, rasizma, cionizma i svih oblika agresije kojima se narušava nezavisnost i pravo na samoopredeljenje članica.

Beograd je početkom septembra 1961, u toku trajanja konferencije, bio okićen zastavama svih zemalja članica i panoima na kojima su bile

3 <https://www.politika.rs/scc/clanak/490170/Decje-novine-gigant-jugoslovenskog-izdavastva> (pristupljeno, 31. 10. 2023)

4 Bile su to: Avganistan, Alžir, Burma, Cejlon, Etiopija, Gana, Gvineja, Indija, Indonezija, Irak, Jemen, Jugoslavija, Kambodža, Kipar, Kongo, Kuba, Liban, Maroko, Mali, Nepal, Saudijska Arabija, Somalija, Sudan, Tunis, Ujedinjena Arapska Republika.

ispisane informacije o svakoj od njih. Nikada na jednom mestu izvan UN nije bilo okupljeno toliko predstavnika iz država sa četiri različita kontinenta, koji su redom dočekivani na beogradskom aerodromu u živopisnom protokolu, u kom su se smenjivale zvanice, od kojih su mnoge bile obučene u neevropeizovanu tradicionalnu odeću svojih zemalja – sa turbanima, gutrama, kufijima, gaungbaung, peči ili malaas kapama, u kurta- ma, sarijima, longijima, mantijama....

„Okupljeni na ovoj konferenciji, mi smo svjesni da preuzimamo na sebe veliku odgovornost pred miroljubivim svijetom koji se s pravom nada da ćemo mi ovdje učiniti sve kako bismo otklonili opasnost koja prijeti nad čovječanstvom. Narodi cijelog svijeta očekuju da će odavde čuti jednodušan i odlučan glas protiv svega što onemogućava miran stvaralački život ljudi na Zemlji. Ljude je već izmučio Hladni rat, koji preuzima sve oštrije oblike i oni strepe od moguće katastrofe koju bi prouzrokovao novi svjetski rat. Prema tome, smatram da ćemo mi učiniti veliku uslugu svijetu ako jasno i odlučno ukažemo na put koji vodi smirivanju u svijetu, ka slobodi i ravnopravnosti i miroljubivosti svih naroda“ (deo uvodne reči Josipa Broza Tita).<sup>5</sup>

Beograd će nakon ove konferencije postati važno mesto međunarodnih susreta i inicijativa zemalja trećeg sveta. Pored ekonomije, i kultura je bila važan činilac te saradnje. Međutim, ne samo u okviru direktnih međudržavnih nacionalnih projekata (organizovanje reprezentativnih izložbi, festivala, sajмова i sl.) već, što je možda i važnije u ovom kontekstu, kroz otvaranje granica među državama članicama nesvrstanih, kroz slobodan protok informacija i razvoj popularne kulture koja naglašeno promoviše kosmopolitizam, otvoren je prostor za različite individualne inicijative – za razmenu studenata i stipendija, njihov odlazak u inostranstvo, učenje jezika, prevođenje i usavršavanje u zemljama trećeg sveta. Upravo na taj način, koristeći mreže saradnje nastale dobrim položajem Jugoslavije u Pokretu nesvrstanih, ali istovremeno i otvorenost Jugoslavije ka Zapadu, obrazovaće se kasnije mnogi od saradnika ili članova redakcije časopisa *Kulture Istoka*, predstavljajući prometejsku generaciju intelektualaca u potrazi za novim modelima i paradigmama interkulturalnog znanja na razmeđama Istoka i Zapada.

Jugoslavija je u čitavom periodu posle Drugog svetskog rata, naročito posle sukoba sa Informbiroom 1948, tražila sopstveni put u ideološkom profilisanju društva izbegavanjem politike hermetičkog zatvaranja. Iako je sloboda izražavanja i mišljenja bila nesumnjivo veoma ograničena zvanič-

5 Dokumentarni film: „Prva konferencija Pokreta nesvrstanih 1961“, autor filma Stevan Kostić, RTS <https://www.youtube.com/watch?v=nKiziXLWRus> (pristupljeno 31. 10. 2023).

nom ideologijom samoupravnog socijalizma, kultura ne samo da je bila propusna za različite uticaje već su razvijeni specifični oblici jugoslovenskog stvaralaštva i kritičke misli u međuprostoru između Istoka i Zapada, a Jugoslavija je takođe poslužila i kao tranzitno mesto prenošenja kulturnih sadržaja između kultura Zapada i Istoka.

Već pedesetih godina, jazz i dance muzika bile su dostupne Istočnom bloku velikim delom preko Jugoslavije. „Tokom sledeće dekade, a posebno tokom sedamdesetih godina, jugoslovenska televizijska produkcija imala je veliku potrebu za kulturnom saradnjom i sa zapadnom Evropom i sa nesvrstanim zemljama“ (Vuletić, 2012: 115). Na nacionalnom nivou, po mišljenju nekih autora, međunarodna kulturna saradnja sa zemljama trećeg sveta bila je u početku „prilično haotična“ (Kolešnik, 2023: 184) jer, sa jedne strane, nisu postojali odgovarajuća infrastruktura i finansijska sredstva za pokrivanje naglo proširenih mogućnosti, a sa druge su postojali problemi koji su se odnosili na otpor trećeg sveta da njihova kultura i umetnost budu ugurani u tipologije i uzuse zapadne tradicije, što je svakako činilo kompleksnim odnos kulture i razvojne politike u tom vremenu i zahtevalo je nove obrazovane kadrove za oblikovanje ove saradnje, koji bi zapravo krčili nove puteve. Međutim, taj kadar je tek trebalo stvoriti, te se „fundamentalni problem, koji će se protegnuti i na osamdesete godine XX veka, odnosio na nedovoljnu informisanost o umetničkoj sceni nesvrstanih zemalja i nepoznavanje njihovog savremenog kulturnog razvoja“ (Kolešnik, 2023: 184). Kada je reč o većim nacionalnim projektima, to je rezultovalo davanjem prednosti tradicionalnim i folklornim vidovima stvaralaštva unutar kulturne razmene, a ne avangardnim, čemu će upravo u *Kulturama Istoka* biti posvećeno daleko više pažnje, naročito kada su u pitanju savremena književnost i umetnost istočnih naroda.

Istovremeno, šezdesetih, sedamdesetih i osamdesetih godina u Jugoslaviji se tolerišu različiti kritički diskursi, najviše u cilju stvaranja pozitivnog utiska na Zapadu o Jugoslaviji kao slobodnoj i modernizovanoj državi, koja može da se poredi i sa najrazvijenijim zemljama sveta. Time je stvoren prostor za decentralizovanu kulturnu proizvodnju uz slabiju državnu cenzuru. Pritom, inspiracija, sadržaji i uzori su uglavnom traženi na Zapadu (čak i kad je predmet interesovanja bio Istok), budući da je tu protok multikulturnih sadržaja mimo dominantnih nacionalnih kulturnih narativa određenih diplomatskim i političkim ciljevima bio mnogo slobodniji, raznovrsniji, vidljiviji i avangardniji.

Generalno, uticaj i popularnost kultura Istoka na Zapadu šezdesetih i sedamdesetih godina XX veka naglo raste. Mimo povećane mobilnosti i akademskog interesa za Istok, koji je postojao i mnogo ranije, čak nekoliko vekova ranije (od početaka komparativnog proučavanja indoevropskih

jezika), različiti novi kontrakulturni građanski, intelektualni i umetnički pokreti na Zapadu, kao što je *hippie* pokret ili novi talas, bili su otvoreni prema idejama, filozofijama i estetski kultura Istoka. Ovi pokreti su imali i ideološku funkciju u vremenu Hladnog rata – promovisali su pacifizam, život u skladu sa prirodom i duhovni razvoj oslobođen stega zvaničnih ideologija i potrošačkog konformizma. Eklektički pristup duhovnosti *New age*-a imao je svoje loše i dobre strane – verovanje u duhovnu evoluciju i postizanje višeg nivoa svesti celokupnog čovečanstva kroz lični rast svakog pojedinca, oslanjanje na sinergiju različitih religija i duhovnih praksi bilo je primamljivo velikom broju naročito mladih ljudi, ali je istovremeno bilo ispreleteno sa komercijalizacijom duhovnosti, površnim upoznavanjem sa tradicijama različitih kultura, mistifikacijom itd.

Kako *New Age* nikad nije bio centralizovan niti je imao jedinstvenu doktrinu, unutar tog pokreta su se preklapali različiti i međusobno nazičgled nespojivi uticaji. Tako, iako je u okviru povećanog interesa za meditaciju, jogu, alternativne medicinske prakse i religije preovladavao egzotički i površan pristup Istoku, to je istovremeno otvorilo horizont u kome se razvijao i novi akademski i kritički diskurs o Istoku.

Dela poput *The Tao of Physics* (Tao fizike) Fritjofa Kapre (Fritjof Capra) (1975/1987 prvo jugoslovensko izdanje) bila su veoma popularna, iako predstavljaju mešavinu popularnog štiva i akademskog istraživanja i argumentacije. Ova vrsta literature činila je poseban međužanr. Neke od ovih knjiga više su naginjale popularnoj kulturi, kao što je na primer *Zen and the Art of Motorcycle Maintenance: An Inquiry into Values* (Zen i umetnost održavanja motocikla) Roberta M. Pirsiga (1974/1976 prvo jugoslovensko izdanje), a neke, kao što je *Zen Buddhism and Psychoanalysis* (Zen budizam i psihoanaliza) (1959/1971) Daisec Teitaro Suzukija (Daisetz Teitaro Suzuki) predstavljale su prevashodno akademsko štivo, iako su na tržištu čitane kao popularna literatura. Još jedan reprezentativan primer je *The Way of Zen* (Put zena) Alana Votsa (Alan Watts) (1957/1970) – u ovoj knjizi Vots se bavi praktičnom primenljivošću zen principa u svakodnevnom životu i naglašava značaj intuitivnog razumevanja i meditacije, a tek kroz to predstavlja i poreklo zen budizma u Kini i njegovo širenje u Japanu. Iako sadrži produbljene analize ideja i praksi zen budizma, kao i njegovog kulturnog uticaja, knjiga nije bila namenjena akademskoj publici, već je pisana na pristupačan i razumljiv način dostupan svakome koga ova tema interesuje.

U to vreme u izdavaštvu zapadnih zemalja pojavljuju se takođe dela istočnih autora (ili zapadnih autora koji su inicirani u istočnim tradicijama) koja imaju u osnovi heurističku funkciju i koja predstavljaju deo misije širenja i promovisanja istočnih kultura i religija, poput *The Miracle*

of *Mindfulness* (1975) Tič Nat Hana (Thich Nhat Hanh), *The Synthesis of Yoga* (1970) Šri Aurobinda (Sri Aurobindo), *The Complete Illustrated Book of Yoga* (1960) Sarasvati Višnudevanande (Saraswati Vishnudevananda), *Asana Pranayama Mudra Bandha* (1969) (Svami Satjananda Sarasvati (Swami Satyananda Saraswati) itd. Istražujući prirodu uma, smrti, svrhe, holističke koncepte i prakse zdravlja i samoostvarenja, ove i slične knjige su pisane sa eksplicitnim ciljem da se sadržaj približi zapadnom čitaocu, kombinujući klasična učenja istočnih duhovnih tradicija sa modernim primerima i iskustvima kako bi pomogle čitaocima da razumeju neki egzistencijalno krucijalni sadržaj, na primer neuhvatljivost uma ili prirodu smrti i kako se nositi sa njom na dublji i smisleniji način.

Autori ovakvih dela su često bili i osnivači posebnih duhovnih zajednica ili grupa, neki put nastojeći da ih razviju kao sasvim tradicionalne oblike duhovnih praksi, što je naročito karakteristično za predstavnike tibetanskog budizma, budući da se ova religija širila u egzilu, nakon što je Kina preuzela punu kontrolu nad Tibetom, a neki put prilagođavajući ih u većoj meri zapadnoj kulturi. Džek Kornfeld (Jack Kornfield) (učitelj meditacije i psiholog koji je igrao značajnu ulogu u popularizaciji vipasane meditacije i učenja Theravada budizma u zapadnim zemljama), Tič Nat Han (vijetnamski budistički monah), Čogjam Tranga (Chögyam Trungpa), (jedan od mnogobrojnih tibetanskih lama u egzilu, učitelj meditacije i osnivač škole Shambhala), lama Ješe (Yeshe) i lama Zopa Rinpoče (Zopa Rinpoche), koji su zajedno osnovali Fondaciju za prevođenje budističkih tekstova (FPMT), Namkai Norbu Rinpoče (Namkhai Norbu Rinpoche), (učitelj i osnivač škola dzogčena, univerzitetski profesor tibetanskog i mongolskog jezika i književnosti na univerzitetu u Napulju) samo su neki od onih koji su doprineli promovisanju tibetanskog budizma na Zapadu, dok su Paramahansa Jogananda (Paramahansa Yogananda), (indijski duhovni učitelj, jogi i autor koji je postao poznat po širenju Kriya joge na Zapadu), Aurobindo, osnivač Auroville, novog međunarodnog grada u Indiji posvećenog univerzalnim ljudskim vrednostima i jedinstvu čovečanstva, Svami Sivananda (Swami Sivananda), indijski svami, duhovni učitelj koji je osnovao Divine Life Society u Indiji, a čiji su učenici (Svami Čidananda Sarasvati (Swami Chidananda Saraswati), Svami Satjananda Sarasvati, osnivač Biharske škole, Svami Višnudevananda Sarasvati itd.) značajno doprineli promovisanju joge u svetu i upoznavanju Zapada sa hinduističkom duhovnom tradicijom.

*Kulture Istoka* su bile jedinstven časopis u Jugoslaviji koji je autorima ove vrste posvećivao ozbiljnu pažnju svrstavajući ih u red relevantnih izvora za kritičko proučavanje kultura Istoka. Svakako je interesantno i pažnje vredno što je štampanje *Kultura Istoka* omogućavala država, jer to

nije bio privatni izdavački projekat, i što je to bio deo edicija koje su ciljno bile usmerene prevashodno na omladinu. U desekularizovanom društvu tog vremena postojala je ovakva vrsta otvorenosti za različite duhovne i religijske tradicije i učenja koje će kasnije, sa revitalizacijom Pravoslavne crkve, postati predmet izuzetno oštre i najčešće nestručne kritike.

Međutim, činjenica je da se širenje ovih sadržaja nekontrolisano protezalo u svim pravcima, tokovima medijske i popularne kulture – od ozbiljne literature do mode – predstavljajući polje u kome su se dešavale različite transpozicije značenja. Ovaj fenomen Hol objašnjava u svom poznatom tekstu „Coding-Decoding“ (Hall, 1973) – nezavisno od toga kako se određeni kulturni sadržaji kodiraju i sa kojom namerom ih konkretni autori promovišu, dekodiranje tog sadržaja zavisi od vrste medija, kao i od čitaoca ili potrošača i može biti različito za svaku osobu ili određenu društvenu grupu jer zavisi od njihovog kulturnog konteksta, obrazovanja, iskustva i pozicije u društvu. Kroz to se odvijala s jedne strane kulturna aproprijacija i komercijalizacija koja je omogućila da se simboli, prakse ili tradicije koriste izvan njihovog originalnog kulturnog konteksta, koji je i sam bio u procesu višestruke transformacije pod uticajem globalizacije. S druge strane, proširivalo se „polje društvenog diskursa“ (Geertz, 1998), te se, unutar širih trendova, razvijalo prošireno polje akademskog znanja u novim paradigmatiskim ključevima, kao i prevodilaštva.

Sedamdesetih godina izlazi i Saidova knjiga *Orijentalizam* (1978), koja će postati klasično delo postkolonijalnih studija, kao deo šireg trenda preispitivanja zapadnih vrednosti u odnosu na Orijent i traženja novih identiteta i vidova znanja. Orijent i Istok u svakom pogledu postaju deo savremenog sveta kao sudionici i akteri, a ne samo kao predmeti istraživanja. U vreme kada je časopis *Kulture Istoka* počeo da izlazi, Saidov orijentalizam je predstavljao još uvek novi koncept u društvenim i humanističkim naukama, te se u više brojeva on pominje u polemičkom kontekstu unutar kog se naglašavaju slabosti tog pristupa kroz problematizovanje odnosa ideologije i znanja. Međutim, časopis je nezavisno od Saida relativizovao uobičajene evrocentrične pristupe Istoku, sa težištem na konkretnim istraživanjima, kao što su dovođenje u pitanje antiosmanske pozicije u tumačenju turskog nasleđa, ukazivanje na marginalizovanje studija Indije na Zapadu XX veku, diverzifikovan pristup istočnim tradicijama (npr. ukazivanje na razlike između tajlandskog, korejskog i kineskog budizma i sl.). Časopis je negovao komparativni pristup unutar kog su tražene paralele između zapadne filozofije, psihologije i nauke u odnosu na istočna znanja i prakse, uz ishodišta koja uvažavaju mogućnost postojanja mnogostrukih istine. Izuzetno puno pažnje je posvećeno multikulturalnom pristupu i manjinskim grupama i strujama unutar velikih kulturnih i



regionalnih celina (npr. poezija japanskih žena u Iraku), na način koji omogućuje da dokumentarni materijal govori sam za sebe o diverzitetu kultura, nezavisno od intencija autora, čime je omogućeno stvaranje „otvorenih registara“ kulturnih sadržaja.

Zadatak usklađivanja ili razgraničavanja višestrukih trendova širenja kultura Istoka na Zapadu osamdesetih godina bio je prilično složen. Šezdesetih i sedamdesetih godina, pored klasičnih akademskih časopisa koji su se bavili društvima i kulturama Istoka, poput *Monumenta Nipponica* (1938–), *The Journal of Asian Studies* (1941–), *Harvard Journal of Asiatic Studies* (1936–), pojavljuje se čitav niz časopisa koji otvaraju polje novih vidova komparativnih studija (npr. *International Philosophical Quarterly: /1961–/, Journal of Chinese Philosophy /1973–/, Philosophy East and West /1951–/ itd.*) kao i časopisi orijentisani na savremene aspekte istočne, južne i jugoistočne Azije, a naročito na politička i ekonomska pitanja ili savremene aspekte religije i kulture, poput *Modern Asian Studies* (1967–), *China Quarterly* (1960–), *Asian Survey* (1961–), *Japanese Journal of Religious Studies* (1974–) itd.

Časopis *Kulture Istoka* pojavljuje se unutar ovakvih različitih širih globalnih kao i jugoslovenskih trendova kao sasvim jedinstven, sasvim eklektički, ali istovremeno i jasno koncipiran intelektualni projekat.

Glavni urednik prvog (nultog) broja bio je profesor Tode Čolak, a od trećeg broja do ukidanja časopisa glavni urednik časopisa bio je Dušan Pajin, jedan od naših najpoznatijih filozofa i estetičara koji se bavi prevashodno kulturom, umetnošću i filozofijom Dalekog istoka. Od broja tri formirana je redakcija časopisa sa autorima iz različitih delova tadašnje Jugoslavije. Redakcija je menjala sastav tokom izlaženja časopisa (ukupno 33 broja). Mnogi od najistaknutijih autora, kao i članova redakcije, školovali su se na Istoku u okviru postojećih stipendijskih programa i predstavljali su jezgro nove generacije prevodilaca i nastavljača ili osnivača univerzitetskih katedri za bliskoistočne ili dalekoistočne jezike i kulture kod nas ili u inostranstvu. Neki od njih su: Čedomil Veljačić (bhikkhu Nana-jiivako), osnivač Odseka za indologiju i dalekoistočne studije Univerziteta u Zagrebu i budistički monah, Mitja Saje, sinolog i istoričar Kine, koosnivač katedre za sinologiju u okviru Odseka za azijske i afričke studije Univerziteta u Ljubljani (master studije završio je u Kini kao stipendista Nanjing univerziteta); Rade Božović, jedan od najpoznatijih arabista u SFRJ, prevodilac i profesor emeritus na Filološkom fakultetu u Beogradu; sinolog i japanolog, prevodilac i književnik Dejan Razić bio je pokretač izučavanja kineskog i japanskog jezika i kulture u Jugoslaviji i utemeljivač odseka za kineski i japanski jezik na Filološkom fakultetu u Beogradu; Radosav Pušić, sinolog, rukovodilac katedre za sinologiju Filološkog fakulteta u

Beogradu i direktor Konfucije instituta; Rada Iveković, indološkinja, nekadašnja stipendistkinja Univerziteta u Delhiju; Milica Bakić Hayden, takođe nekadašnja stipendistkinja indijske vlade (danas profesorka na *Odeljenju za religijske studije Univerziteta* u Pitsburgu) itd.

U to vreme su se u Jugoslaviji još uvek klasična dela indijske, kineske, indonežanske itd. književnosti i kulture neretko prevodila sa sekundarnog stranog jezika, engleskog, nemačkog ili ruskog. Izvanredan doprinos *Kultura Istoka* sastojao se u angažovanju prevodilaca koji su tekstove prevodili ne samo iz sekundarnih izvora, već i sa izvornih jezika bitno oblikujući standardizaciju, transkripciju i principe prevođenja bliskoistočnih i dalekoistočnih jezika na srpski.

Uredništvo časopisa *Kulture Istoka* opredelilo se za štampanje ozbiljne naučne publikacije koja će slediti dostignuća u odgovarajućim naučnim disciplinama. Cilj je bio da se okupe stručnjaci kod nas i u inostranstvu koji će omogućiti s jedne strane podizanje nivoa obrazovanja i informisanosti kod čitalačke publike, budući da je časopis bio namenjen širokoj čitalačkoj publici, a s druge omogućiti interdisciplinarni istraživački pristup kulturama Istoka koji će prevazići nedostatke orijentalističkog pristupa i biti dovoljno otvoren za više različitih izvora znanja o Istoku. Svi brojevi su bili naglašeno interdisciplinarno osmišljeni obuhvatajući tekstove iz oblasti istorije, istorije umetnosti, filozofije, književnosti, arheologije, lingvistike, istorije religija, kao i oblasti duhovnih i telesnih praksi (zazen, meditacija, hatha yoga, tai ji, qi gong, aikido itd.) za koje je globalno naglo raslo interesovanje od sedamdesetih godina. Časopis je imao naglašeno kosmopolitsku i mirotvornu misiju u bipolarnom svetu tog vremena: „Ipak, danas, upravo... komunikacijsko sažimanje prostorno-vremenskih distanci, pa odatle i sve veća komunikacijska međuzavisnost naroda svetске zajednice, nalažu i postavljaju blagonaklonu otvorenost i toleranciju u duhovnom saobraćanju i razumevanju kultura kao nezaobilazni imperativ ne samo za mogući razvoj jedne nove, odista humanističke globalne civilizacije, već i, nažalost, za sam dalji opstanak civilizacije“ (Uvodna reč redakcije, 1984: 3).

U okviru ovako postavljenih okvira, počavši od toga da ne postoji „nepremostiva samozatvorenost filozofskog razumevanja“ (Gaspari, 1984: 12) i zauzevši u osnovi nereligijsku poziciju i odnos prema egzistenciji lišenoj onostranosti, uredništvo je otvorilo prostor za teme i pitanja podložna raspravi i osporavanju, tako da su polemički tekstovi, replike i kritike uvršteni kao važan deo programske šeme časopisa.

Takođe, *Kulture Istoka* su bile svojevrsni kontrakturni projekat u jedinstvenom smislu koji je posredno naznačen već u nultom broju časopisa. Posebna tema tog časopisa odnosila se na uvodna razmatranja

o filozofijama Istoka. Temat započinje tekstem Dušana Pajina „Rađanje filozofije u Indiji“ (Pajin, 1984: 6–12). Ovaj tekst se bavi „aksijalnim periodom“ kulturne istorije čovečanstva, negde između 7. i 6. veka pre n. e. kada se na različitim delovima sveta javljaju autonomni i autentični načini razmišljanja o kosmosu i duhovnoj suštini čoveka koja se oslanjanju na kontemplativnu moć pojedinca oslobođenu pozivanja na autoritet. U staroj Grčkoj, taj se period povezuje sa učenjima presokratovaca, a na Istoku to je period pojave budizma, kao i mudraca poput legendarnog Lao Cea (Lao Tse), dok se u Indiji takođe javlja više škola slobodnih mislilaca koji postavljaju slična pitanja na koja tradicija ne daje odgovor. Ovi mislioci često nisu imali neku značajnu ili posebnu statusno definisanu ulogu i položaj u društvu, a „ono čime su se oni bavili nije imalo pragmatiku vrednost ili praktičnu svrhu... te nije moglo nikoga da izleče, urekne, da mu ispuni ovu ili onu želju ili pruži zaštitu“ (Pajin, 1984: 7). Oni takođe nisu imali za cilj da gomilaju znanja i nisu mogli da budu previše popularni. To su bili ljudi zaokupljeni mudrošću kao takvom, zbog nje same, što je i osnovno određenje filozofije (ljubav prema mudrosti). Predstavljajući na ovaj način učenja ađivika, lokajata, mislioca upanišada ili samkja škole, Pajin je zapravo postavio ideal samih *Kultura Istoka*. Osnovni predmet promišljanja bio je fenomen ljudskog postojanja, uz otvaranje univerzalističkog misaonog horizonta zasnovanog na povezivanju više kultura i na stanovištu političkog pluralizma. Kao i u slučaju pomenutih indijskih mislilaca, reč je o slobodnim misliocima koji se oslanjanju na autonomne moći istraživanja i razumevanja sveta.

Ako kontrakulturu shvatimo kao otpor prema autoritetu i postojećem poretku kao nepromenljivoj faktičkoj datosti, kao težnju ka diverzitetu i slobodi izražavanja kojom se otvara alternativno viđenje sveta i pristup svetu, onda su *Kulture Istoka* otvorile upravo takvo polje koje se gradi izvan državnih politika i već izgrađenih paradigmi, a nadasve izvan evrocentrične vizure Istoka (Pajin, 2013: 35), koja je preovladavala naročito u zapadnoj filozofiji kroz ideje da na Istoku nije bilo vrednije filozofske tradicije, da se tamo logos nije nikad osamostalio u odnosu na mitos, kao u antičkoj Grčkoj, te da je ta misao ostala isprepletana sa mitom i religijom, kog je racionalna evropska tradicija navodno oslobođena (Pajin, 2013: 37). (Ove teze su verovatno najeksplicitnije formulisane u Hegelovoj filozofiji istorije i estetici, ili kao što Veljačić kaže: „u hostilnim fugama hegelovske antitetičke dijalektike“ /Veljačić, 1984: 75/).

*Kulture Istoka* su se u osnovi oslanjale na naglašeno intelektualistički pristup, po čemu je moguće svrstati ih pre u kategoriju visoke nego popularne kulture.

Svaki broj je bio podeljen na nekoliko oblasti, pri čemu je svaka oblast obuhvatala više tekstova. Centralni deo u svakom broju činila je posebna tema tog broja prikazana iz različitih uglova i autorskih pristupa. Izabrane teme su se redom u postojeća 33 broja odnosile na: specifične karakteristike i kontekst filozofija dalekog Istoka, azijsko pozorište, nauku logike u dalekoistočnim sistemima mišljenja i njihovu komparaciju sa starogrčkom tradicijom, arheologiju Istoka, kulturu tela (telesne i duhovne veštine) i meditaciju, indonežansku kulturu, odnos budizma i nacionalnih kultura u kojima se on širio, tumačenje I Ching-a, sufizam Ibn Arabija, orijentalni humor, vreme i svet u istočnim kulturama, psihologiju Istoka i Zapada, proučavanje drevnih kultura u ključu novih naučnih paradigmi (stara znanja i nove paradigme), mistiku Istoka i Zapada, zen danas, smrt i reinkarnaciju, odnos umetnosti i mistike, askezu i ljubav, istočnjačku medicinu, kosmologiju, meditaciju Istoka i Zapada, odnos filozofije i religije, istočnu poeziju, odnos sna i jave, odnos sudbine, slobode i akcije, razuma i osećanja, soteriološke aspekte istočnih religija, odnos haosa i kosmosa, etičke norme i princip nenasilja, ekologiju kao princip harmonije, etički ideal čoveka, odnos smrti i ljubavi, odnos postmodernizma i studija Istoka.

Raznovrsnost ovih tema je konceptualno gotovo neuhvatljiva. Iako su mnoga od pitanja koja su postavljena klasični filozofski problemi, kao što je odnos slobode i determinizma, razlika između religijskog i filozofskog pristupa stvarnosti i slično, odgovori na ova pitanja oblikovani su u izmeštenom paradigmatomskom okviru multikulturalnog istraživanja i približavaju način filozofskog argumentovanja postmodernoj paradigmi, sa kojim inače *Kulture Istoka* i završavaju, poslednjim brojem sa tematom o postmodernizmu, koji obuhvata pitanja o ekološkoj svesti (ekološko sopstvo iz perspektive azijskih filozofija ili dao ekologije), konceptu granica rasta, o odnosu racionalnog i iracionalnog u saznanju i poziciji graničnih iskustava i načina promišljanja u tom odnosu, kao što je misticizam, zatim pitanja o odnosu sna i jave i slično.

Pored centralne teme, u svakom broju bilo je uključeno više tekstova koji se nisu nužno odnosili na istu oblast. U tom delu objavljivan je znatan broj tekstova koji su se odnosili na savremenu književnost naroda Istoka u originalnim ili sekundarnim prevodima saradnika, učinivši dostupnom čitalačkoj publici literaturu koja inače nije postojala na domaćem tržištu ili na srpskohrvatskom jeziku. Deo prevoda bio je na slovenačkom jeziku, a časopis je izdavao i posebne tematske bibliografije kao dragocene smerice za čitanje.

Poseban deo odnosio se na ličnosti i događaje, uključujući i originalne intervjuje sa poznatim ličnostima (Dalaj Lamom, Johnom Blofeldom, Fitjorom Kaprom itd.), kao i pregled izložbi i kulturnih aktivnosti kod

nas i u svetu (npr. nedelja kulture Irana u Beogradu, kineski Fest u Sava centru, Mahabharata na Bitefu, osvrt na izložbu skulptura Anisha Kapoora, otvaranje lektorata za hebrejski jezik na Beogradskom univerzitetu itd.) a koje su se odnosile na promovisanje bliskoistočnih i dalekoistočnih kultura i naroda. Na taj način, časopis je na veoma kvalitetan i informativan način relativizovao granicu između akademskog i popularnog, između teorijskog i praktičnog i na izvanredan način promovisao univerzalizam u pristupu različitim kulturama upravo ukazujući na njihovu raznovrsnost. U popularnoj kulturi ili slici sveta u Jugoslaviji ili Srbiji koja se zasnivala na veoma uopštenim slikama o istočnim kulturama, čitalac *Kultura Istoka* mogao je da se upozna sa veoma različitim tradicijama i njihovim varijetetima, sa različitim regionima, pristupima različitih učitelja, što je svakako na najpouzdaniji način omogućavalo razbijanje uopštene slike o svetovima Istoka povećanjem kvaliteta informisanja i obrazovanja.

Uz to *Kulture Istoka* su služile u to vreme, a praktično su to ostale i do danas, kao jedinstven i dragocen izvor za celoviti pregled domaće izdavačke i prevodilačke delatnosti u toj oblasti, kao i za prikaze literature o kulturama Istoka štampane na stranim jezicima.

\*

Nažalost, sa početkom urušavanja SFR Jugoslavije, *Kulture Istoka* su se ugasile. Za to je postojalo mnogo razloga i oni se ne odnose samo na početak raspada „Dečjih novina“, izdavačke kuće koja je doživela neviđeni procvat sedamdesetih i osamdesetih godina XX veka, a koja će sa pojavom hiperinflacije, sa izbijanjem rata u SFRJ i sa neplanskom privatizacijom koja je usledila nakon toga, pasti u višegodišnju stečajnu agoniju kao i mnoga druga reprezentativna državna preduzeća koja su odlično poslovala u prethodnim decenijama.

Multikulturalni prostor Jugoslavije, poznatiji kao „bratstvo i jedinstvo jugoslovenskih naroda“ počeo je da puca po svim šavovima i *Kulture Istoka* nisu bile imune na taj proces, koji je doneo nacionalna i nacionalistička zaoštavanja, univorno sužavanje kosmopolitskih perspektiva sveta i gubitak vere u progres. U tekstovima *Kultura Istoka* gotovo nenadano (imajući u vidu kosmopolitsku koncepciju časopisa i distanciranost od dnevno-političkih pitanja kako kod nas, tako i u svetu) počinju da se pojavljuju pojedinačni tekstovi sa naglašeno nacionalističkim funkcijama i uz sirov gubitak one fine, neki put i prenaglašene intelektualne niti i senzibiliteta sa kojima se inače pristupalo svim temama. Teme postaju sastanci najviših predstavnika pravoslavnih crkava u Carigradu, da bi se naglasilo da su muslimani i islam, ili katoličanstvo danas najveća pretnja Pravoslavnoj

crkvi, koja će biti prisiljena da odustane od ekumenskog hrišćanskog zajedništva, podvlačenjem teze kako su Srbi najugroženija nacionalna i verska zajednica na Balkanu i sl. Takvi tekstovi su uneli razdor među članove redakcije, koji su bili iz svih delova Jugoslavije. U jednom od poslednjih brojeva objavljen je popis svih oštećenih i uništenih pravoslavnih crkava i ostalih srpskih kulturnih dobara u ratnim sukobima na teritoriji „Hrvatske i Krajine“ (1992). Iako je ovaj popis sam po sebi nesumnjivo veoma značajan kao dokument o uništavanju kulturnih dobara i svedočanstvo je ratnog varvarstva tog perioda, jednostranom slikom o stradanju samo Srba i srpske kulturne baštine u bratoubilačkom ratu u kome je tragično uništena na prvom mestu baština multikulturalizma, kosmopolitizma i humanizma koja je povezivala narode Jugoslavije, dodatno je urušena mogućnost dalje saradnje redakcije u vremenu zahuktavanja rata koji će doneti mnogobrojne tragedije i ubijanja, pored ekonomske i kulturne degradacije.

Međutim, bez obzira na ovo, *Kulture Istoka* su nesumnjivo do danas ostale jedinstven izvor za proučavanje kultura Istoka u ovom regionu, poput jednog celovitog i samostalnog odseka ili katedre neuporedive sa bilo čim drugim, predstavljajući izvor otvorenosti i riznicu znanja bez titularnog naziva škole ili fakulteta. *Kulture Istoka* poslužile su kao semenište i stecište okupljanja najvažnijih indologa, orijentalista, sinologa Jugoslavije tog vremena oblikujući orijentalistiku na ovim prostorima i služeći kao inspiracija generacijama do danas.

## Literatura

- Aurobindo, S. (2010). *The Synthesis of Yoga*. Sri Aurobindo Ashram Publications Department.
- Kulture Istoka*. (1984–1992). Gornji Milanovac: Dečje novine (00–32).
- Gaspari, M. (1984). Kontekst i osobenosti kineske filozofije. *Kulture Istoka* (00): 12–18.
- Geertz, C. (1998). *Tumačenje kultura*, Beograd: Biblioteka XX vek.
- Hall, S. (1980). Encoding/Decoding. *Culture, Media, Language*. Hall, S., Hobson D., Lowe A., Tillis P. (eds.). London: Routledge: 128–38.
- Kapra, F. (1997). *Tao fizike: jedno istraživanje paralela između savremene fizike i istočnjačkog misticizma*. Beograd: Opus
- Kolešnik, Lj. (2023). Practices of Yugoslav Cultural Exchange with Non-Aligned Countries. *Socialist Yugoslavia and the Non-Aligned Movement – Social, Cultural, Political, and Economic Imaginaries*. Stubbs, P. (ed.), Montreal & Kingston | London | Chicago: McGill-Queen's University Press: 176–203.
- Pajin, D. (1984). Rađanje filozofije u Indiji. *Kulture Istoka* (00): 6–12.
- Pajin, D. (2013). *Kulture Istoka (1984–1992). Filozofija i društvo*. XXIV (2): 33–43.

- Pirsig, R. M. (2022). *Zen i umetnost održavanja motocikla: ispitivanje vrednosti*. Beograd: Čarobna knjiga.
- Said, E. (2000). *Orientalizam*. Beograd: Čigoja.
- Sekulić, N. (2022). Žene i žensko pitanje u radu Korčulanske škole i časopisa 'Praxis' *Rod, znanje i moć*. Prelić, M., Stevanović, L., Lukić Krstanović, M. (ur.), Etnografski institut SANU: 95–121.
- Suzuki, D. T. i From, E. (1969). *Zen budizam i psihoanaliza*. Beograd: Nolit.
- Satyananda, S. (2008). *Asana Pranayama Mudra Bandha*, Munger: Bihar School of Yoga.
- Vishnu Devananda, S. (1995). *The Complete Illustrated Book of Yoga*. Harmony; Reprint edition
- Thich Nhat Hanh. (2008). *The Miracle of Mindfulness*. Classic edition.
- Veljačić, Č. (1984). Pismo o antikulturi. *Kulture Istoka* (00): 74–80.
- Vuletić, D. (2012). Sounds as America: Yugoslavia's Soft Power in Eastern Europe. *Divided Dreamworlds? The Cultural Cold War in East and West*, Scott-Smith G., Romijn P., and Segal J. (eds.). Amsterdam: Amsterdam University Press: 115–131.
- Watts, A. (1982). *Put zena*. Beograd: Književne novine.

## Cultural heritage and social context behind the establishment of the journal *Cultures of the East*

**Abstract:** The journal *Kulture Istoka* (*Cultures of the East*) represented a unique publishing project in the periodical landscape of the Socialist Federal Republic of Yugoslavia (SFRY), dedicated to the study of various aspects of the cultures of Asia, the Middle East, India, China, Korea, and Japan. It encompassed topics in the fields of religion, philosophy, literature, art, history, and various spiritual teachings and practices fostering interdisciplinary approach, cosmopolitanism and scientific method that transcended the limitations of the Orientalist perspective on the East.

*Kulture Istoka* served as a seedbed and gathering place for the most important Arabists, Indologists, Japanologists, and Sinologists of Yugoslavia at the time, shaping Oriental studies in this region and serving as an inspiration for generations to this day.

**Key words:** Oriental studies, cultures of the East, Interdisciplinarity, Cosmopolitanism, Yugoslav periodicals



Dragan Čihorić<sup>1</sup>

Univerzitet u Istočnom Sarajevu

Akademija likovnih umjetnosti u Trebinju

## Konvergencija ili evropsko kulturno iskustvo. Sarajevski *Izraz* tokom 1957.

**Apstrakt:** Rad analizira pokušaj uredništva *Izraza* da se pred opasnošću ideje o modernizatorskoj konvergenciji zapadnih i istočnih iskustava jugoslovenska kultura bazira na francuskom, a samim tim i evropskom razumevanju života i umetnosti. Uz pomoć gostujućih intelektualaca (Kasu i Lefevr) časopis krajem 1957. s namerom oblikuje lik kritičara kao noseće figure evropskog modernizma, participirajući na taj način u nečemu što bi moglo da bude označeno kao kritički kosmopolitizam datog trenutka. Bila je to opcija koja je jugoslovensku liberalizaciju nakon 1948. imala da održi izvan donekle različite kulturne orbite SSSR-a. Analiza pokazuje da je u okolnostima marksističke supremacije javni diskurs posedovao dovoljno širine za pokretanje kompleksnog razgovora o modernosti, ali bez preteranog uticaja na strukture političke moći i njihov izbor sredstava za suočavanje s ozbiljnim činjenicama društvene krize.

**Ključne reči:** *Izraz*, Midhat Begić, modernizam, klasicizam, konvergencija

Sarajevski časopis *Izraz* – podnaslovom definisan kao „časopis za književnu i umjetničku kritiku“ – prvim je brojem, januara 1957, podvukao osnovne razloge vlastitog postojanja. Uredničko saopštenje, objavljeno na prvoj stranici navedenog broja, lapidarno je opisalo osnovni interesni krug novopokrenutog časopisa. „Sadržina i oblici našeg socijalističkog kretanja bogate se svakodnevno i donose pred nas neprekidno sve veći broj problema. Ti problemi, svojim značajem i opsegom, zahtijevaju od nas sve veće napore u dinamičnom razvoju jugoslovenske kulture – literature, likovne i muzičke umjetnosti, pozorišta, filma“ (Uredništvo, 1957: 1).

Upotrebljeni termini govore o trenutku i karakteru problema o kojima je svedočila reč Uredništva. Da je kretanje bilo socijalističko, tu nije

---

1 dragancihoric@gmail.com

moglo da bude rasprave. Sistem je i dalje bio čvrsto zapečaćen marksističkom dogmom, sa svim posledicama koje je takva hermetizacija mogla da prouzrokuje. Za razliku od socijalističkog kretanja, ona je druga tvrdnja, o „dinamičnom razvoju jugoslovenske kulture“, ukazivala na delikatne aspekte savremenog postojanja. Socijalizmom, kao propisanom društvenom matricom, upućena na iskustvene forme bliske onim istočnoevropskim, Jugoslavija je, i pored svega, bila u stanju da inicira i promovise vlastitu kulturnu platformu. Usko vezana uz činjenice političke liberalizacije nakon 1948, jugoslovenska kultura pedesetih bila je kodirana internim zahtevima. Lokalno vreme i lokalni senzibilitet sudelovali su u građenju autentičnog kulturnog modela. Njegovo postojanje reprezentovalo je neophodnu stajnu tačku, ključni referent na čijoj se pozadini reflektovala šira stvarnost autentično jugoslovenskog iskustva. Stoga, zabrinutost pred gomilanjem problema, na način kako ga je detektovalo uredništvo *Izraza*, teško da je bilo moguće skopčati s nekom tačno određenom političkom ili ekonomskom traumom. Sagledana iz današnje perspektive, 1957. za jugoslovensko rukovodstvo predstavljala je godinu mirnog sabiranja uspešnih političkih plodova (Anđelić, 2005; Чалић, 2013). Beogradska deklaracija (potpisana 1955) regulisala je, u uslovima stvorenim nakon Staljinove smrti, odnose između dve komunističke partije i dve države, sovjetske i jugoslovenske, i to na principima međusobnog uvažavanja. Gotovo istovremeno, događaji u Mađarskoj, a naglašeno u Poljskoj, samo su potvrdili vrednost jugoslovenskih opredeljenja (Karpinski, 2019). Uz rešavanje odnosa s istokom išlo je i jačanje ekonomskih i kulturnih veza sa zapadom. Sve to vodilo je povišenoj konjunkturi, uspešnoj industrijalizaciji, menjanju opšte demografske slike društva i kulturnoj dinamici do tada neslučenih dimenzija. Sigurno u sebe i svoj izbor, partijsko i državno rukovodstvo, na čelu s Josipom Brozom Titom, spokojno je čekalo Sedmi kongres SKJ (Ljubljana, april 1958), bez naglašenog osećaja krize ili kakve urgentnosti u odlukama i ponašanju. Iz tih razloga nije zamislivo da je uredništvo *Izraza* bilo nesposobno da prepozna takva kretanja, i da probleme iz januarskog uvoda podredi kakvoj političkim događanjima uslovljenoj nelagodnosti.

Da bismo do kraja raščistili dilemu, čini se zgodnim pogledati u sadržaj prvog broja časopisa. Imamo li u vidu da je najavljen u funkciji kritičke tribine, onda je mesto koje je januara 1957. pripalo Ivanu Foh-tu (Ivan Focht) sobom nosilo posebnu težinu. Agilno pristupivši analizi *Mišolovke* (1956), romana Radomira Konstantinovića, Foht je insistirao na kompleksnoj sintezi (Focht, 1957). Uostalom, delo koje je čitao nije ni bilo monolitno. Modernost kojoj je pripadalo, i uz koju je bilo vezano čvrstim fenomenološkim sponama, uslovila je njegovu disocijaciju na nekoliko delikatno disponiranih slojeva. Kritičar ih, u jednoj od svojih

sintetičkih namera, objedinjuje unutar opšte ideje o tri vizuelnim rečnikom distingvirana područja. Prvo, po prirodi pripadajući ikoničkim zonama Hijeronimusa Boša (Hieronymus Bosch), govorilo je o iskrivljenosti pojavnog sveta. O njegovoj nemoći da se odupre i da nadraste elementarnu porobljenost fizionomije. Foht ne staje na tom mestu. Vidi dublju nameru i prati Konstantinovićevu reč jedan korak niže, u svet koji je površnost groteske pretvarao u esencijalnu tragediju ludila. Gledajući očima Edvarda Munka (Edvard Munch), Konstantinović traga za osloncem, za potvrdom i izvesnošću, sve u nadi da se „iz nenormalnih stanja može odrediti šta je normalno“ (Focht, 1957: 63). Rastrojenost modernog bića i beskrajne aluzije koje su oblagale činjenični svet savremene egzistencije nisu ni dozvoljavale više od onoga što je dopuštao apstraktni jezik likovnog govora. Hartungov (Hans Hartung), iz ugla Fohtove percepcije. Odgođen u treći sloj, Hartungov likovni svet reprezentovao je tačku do koje je kognitivna moć trenutka mogla da dobaci. „Kao što je slučaj i sa Hartungovim crticama, žicama i sjenama, i ovdje je način isuviše apstraktan, u dalekim asocijacijama. Zato Mišolovka zahtjeva ključ za rješavanje njenih simbola i možda sve partije knjige, međusobno nepovezane vidljivim smislom, nose u sebi neko skriveno značenje“ (Focht, 1957: 63). Ostanemo li u prisustvu svesti da je sam Foht spomenuti ključ oblikovao na način da ga je prepoznavao u nemogućnosti uspostavljanja *connexio rerum et idearum*, postaje nam razumljivo da je svet aktuelne modernosti viđen i mišljen unutar detalja uvek neizvesne, ali dijalektikom obavezane sinteze.

Implikacija Fohtove teze evidentna je: ukoliko je dijalektički princip obavezan ili ukoliko mu se idejno nema šta prigovoriti, onda se na njegovom drugom kraju neizbežno i po sili logičkog imperativa nalazi zaključak o neizbežnoj promeni svih datosti društvene spoznaje. I kao što se, u opštem napretku emancipatorskih težnji, Konstantinovićev roman činio apstraktnom mrežom crtica i simboličkih gestova, tako se i sama stvarnost imala videti kao sloj odmaknut od svakodnevice i pojavne banalnosti. Savremena likovna umetnost prednjačila je dijalektičkim zamahom – otuda Hartung kao primer – omogućavajući drugačiji tip percepcije, a njegovim posredstvom i jedan korak dalje u smeru spoznaje esencijalnih momenata stvarnosti. Pošto se likovna umetnost oslobodila oblika i njihove teške gravitacije, postajući gest ili dvodimenzionalni znak, Foht je naslućivao da će se upravo na njenom tragu sresti konačna smisao sveta i čoveka. Pretpostavljeni trag, viđen poput vrhunski koncipiranog emancipatorskog čina, nije neizbežno morao biti lokalni poreklom. Na nekim mestima događanja su tekla brže ili je iskustvo bilo gušće, svedočeći o vrednosti i standardima kojima je trebalo težiti i u jugoslovenskom slučaju.

Primer italijanskog savremenog slikarstva bio je upadljiv. O njemu je u februarskom broju 1957. pisao Lazar Trifunović, beogradski likovni kritičar i istoričar umetnosti. Postavljajući problem na temelje Fohtove slojevitosti, generičke koliko i perceptivne, Trifunović je savremeni trenutak italijanske slike posmatrao unutar proceduralnih elemenata sazrevanja i likovne emancipacije. Sve su elemente, od početnog realizma i naknadnih asocijativnih aluzija, do mogućeg vrhunca ili spoznajne dubine na kraju doveli Vedova (Emilio Vedova) i Santomazo (Giuseppe Santomaso), odvajajući stvarnost bojenog područja od stvarnosti opipljivo postojećeg sveta. Zaključak nije ostavljao prostor mogućoj sumnji: „Na oprečnosti dveju suprotnih koncepcija, figurativne i nefigurativne, bazira savremeno slikarstvo Italije svoj umetnički život. U ovom trenutku apstraktne preokupacije su i kvalitetnije i zanimljivije, sa mnogo više problema, sa odnegovanim likovnim jezikom i sa formama čiji govor svojom inventivnošću imponuje“ (Trifunović, 1957a: 177). Neodbranjivi ultimatum dijalektike ili jasna svest, koju analizom Trifunović briljantno predočava, da je čitanje Konstantinovićeve *Mišolovke* ili razumevanje jedne Vedovine slike slojevit proces čiji su počeci ostali negde daleko u prošlosti. U prvim trenucima atrofije onoga što je bila potreba predmodernog čoveka da se likovno i ontički podupire stvarnosnim mimezismom. Modernost će odlučno zakoračiti iza tog privida, i taj će se iskorak činiti italijanskim koliko i evropskim, Vedovinom koliko i Konstantinovićevim. Pretpostavke Fohtovih i Trifunovićevih stanovišta dalekosežne su. Birajući iz marksističkog rekvizitarijuma odabrali su dijalektički princip, stanje permanentne promene i usavršavanja, ostavivši po strani elemente principijelne nadmoći proizvodne baze. Već obavljena diskreditacija teorije odraza olakšala je pomeranje naglaska na područje estetike i umetničkog iskustva. Ono što je bila novost, a o njoj Foht i Trifunović pišu zrelo i otvoreno, nalazilo se u stasaloj svesti o tome da estetička forma mišljenja i dijalektičkog kretanja poseduje značajno širu platformu od one koju je u datom trenutku mogla da obezbedi lokalno kodirana kultura. Uslovi karakteristični za 1957. zahtevali su ozbiljnu nadogradnju teze Miroslava Krleže o jugoslovenskom oslobađanju posredstvom četiri istorijski kontekstualizovane revolucije (Krleža, 1953). Objavljena u zagrebačkoj *Republici*, februara 1953, ona je, posredstvom razmišljanja o strukturalnim predispozicijama buduće *Enciklopedije Jugoslavije*, učinila idejno obaveznom specifično dekonstruisanu ekstenziju dinaridskog mita. U trenucima u kojima su, na primer, poljsko društvo i njegova inelektualna potreba zahtevali masovno prevođenje zapadnih tekstova, dopunjujući ga abolicijom upravo onih domaćih autora koji su svojim delom i životom bili neraskidiva spona sa zapadnim kulturnim iskustvom, ostajati unutar ksenofobno lokalizovanog konteksta

značilo je neizbežan poraz (Karpinski, 1957: 84). Kultura, širokopojasna i poroznih granica, začeta u ranim epizodama modernosti, bila je mera. Iskustvo kojim je Evropa potvrđivala sebe i vlastitu verodostojnost. Imamo li u vidu činjeničnu vrednost evropske kulture i način na koji je prihvaćena u kritičkim osvrtima Fohta i Trifunovića, postaje belodano da je urednička napomena o gomilanju problema na jugoslovenskom putu modernizacije smerala ka pitanjima neizbežno udaljenim od direktnog prisustva političkih ili ekonomskih posledica. Uostalom, završetak januarskog uvodnika insistirao je na produbljenom sagledavanju umetničkih okolnosti. „Zato nam se čini da raspon rada na ovim pitanjima treba da ide od kritičkog prikaza djela do istorijskih pregleda i uopštavanja, od konkretnih analiza do estetskih osvetljavanja i zaključaka. Težnja za sintezom je jedini i prirodan put ka raščišćavanju osnovnih načela i utvrđivanju bitnih opštih i zajedničkih pogleda“ (Uredništvo, 1957: 1). S pravom je moguće reći da su redakcija i saradnici *Izraza* bili saglasni pomerajući dijalektičke procedure ka estetiци, osećajući u posledicama formalnog sazrevanja i oslobađanja od mimetičkog imperativa refleksiju upravo poželjnih standarda univerzalne emancipacije. Stoga je poziv da sinteza postane metodološko merilo časopisa sobom nosio značajno veću težinu od opštih uređivačkih namera. Trebalo ju je čitati kroz rečenice Fohtovih i Trifunovićevih tekstova. Jer, imati u blizini Munka, Hartunga i par italijanskih slikara apstrakcije, jedini je smisao nalazilo u dubokom osećanju kulturne povezanosti svih, makar u najsitnijih detalja evropskog kulturnog govora. O čemu se zapravo radilo?

Možda bi bilo zgodno, a verovatno i tačno reći da su se jugoslovenski i optimizam određenih poststalinističkih tačaka unutar istočne Evrope našli u nepodudaranju s opštim razumevanjem idejnih tokova. Intelektualna klima sredinom pedesetih bila je već ozbiljno označena pesimizmom, stojeći na sve većoj udaljenosti od onoga što je trebalo da predstavlja osnovne obrise jedinstvenog emancipatorskog projekta. Posmatrajući teške posledice navedenog procesa, Džudit Šklar (Judith Shklar) upozorila je liberalnu američku javnost 1957. da su iscrpljene i gotovo u potpunosti napuštene pretpostavke prosvetiteljske emancipacije. *Nakon utopije* dominantno se oslonilo na političke posledice odustajanja, pri čemu je Šklar neizbežno zahvatila i u samu srž osnovnih intelektualnih kretanja (Shklar, 2020). Ili, kako to primećuje Semjuel Mojn (Samuel Moyn): „Uzduž intelektualnog pejzaža sredine 20. veka, fatalizam tada nadmoćno popularnog hrišćanstva i pesimizam obnovljenih ostataka romantičarskog pokreta bili su apsolutno pobjednički“ (Moyn, 2023: 13). Prosvetiteljska praksa predstavljala je daleku, odavno zaboravljenu prošlost. Tradicija koju je negovala Šklar, po ključnim svojstvima politička koliko i umetnička, oslonjena na racionalnost XVIII veka, na Monteskieja (Charles-Louis de Secondat

Montsquieu) i Montenja (Michel de Montaigne), stajala je usamljena i neprikladno ogoljena u do krajnjih instanci ispošćenom krajoliku pedesetih. I kao što je liberalizam XIX veka pristupio vlastitoj rekanonizaciji, birajući Džona Loka (John Locke) i nominalističku projekciju sveta kao meru vlastitog postojanja, tako će i hladnoratovska stvarnost do funkcionalizovanog skeleta svesti bogato nasleđe emancipatorskog prosvetiteljstva. Umesto njega i njegovih kulturno razuđenih slojeva ponuđeno je zamensko geslo – modernizacija. Detaljno razrađeno na američkim univerzitetima, pravilo modernizacije zameniće punoću globalnog iskustva tezom o neizbežnoj konvergenciji. Modernost, oslobođena kulturnih detalja i balasta koju je sobom nosila prošlost, stajala je kao tema dana. Stanovište američkih sociologa bilo je sledeće: sve postojeće države, bez obzira na oblik njihovog političkog uređenja, nameravale su da pođu ili su već značajno odmakle na putu modernizacije. Na kraju tako projektovane staze, pre ili kasnije, dogodiće se jednačenje između onoga što je današnji komunizam i onoga što je u užem smislu reprezentovao savremeni kapitalizam, jer, na način kako je to u konačnom definisao Volt Rostov (Walt Rostow), „komunizam reprezentuje nezdrav put ka modernosti, ne i devijaciju od nje“ (Gilman, 2007: 102). Odnosno, na način sagledan od Talkota Parsonsa (Talcott Parsons), pomirljivo, ništa manje i cinično, „ispod površine ideološkog sukoba (između kapitalizma i komunizma) koji je u svakom smislu bio prenatravan, pojavljivali su se značajni dokazi o šire koncipiranom sporazumevanju, prevashodno na nivou onih vrednosti koje su bile okupljene oko centralnog idejnog kompleksa, modernizacije“ (Gilman, 2007: 103). Takav pristup, obeležen apsolutnim prioritetom cilja, morao je ostaviti dubok i neprijatan trag u intelektualnim krugovima tek destalinizovanog jugoslovenskog društva. Beskrupulozni funkcionalizam modernizacije činio je bespotrebni svaki, makar i najmanji trag kulturnih pregnuća, njihove slojevitosti ili posebnosti kodirane kakvom lokalno produkovanom tradicijom. Zemlja čije je oslobađanje posredovano upadljivo umetničkim činovima nije mogla sve to da zanemari. Da zaboravi. Vrednost upravo njene modernosti bila je nesravnjiva, do mere da je i sama pomisao na drugačiju opciju bila neverovatna. Jugoslovenski primer suočio se s hladnoratovskom vizijom o kojoj je oštro sudila Džudit Šklar. Predajući modernizatorske aspekte savremenosti desnici, preovlađajuća sociološka misao neoprezno je dovršila podmakle procese napuštanja osnovnih postulata prosvetiteljstva, menjajući ih apstraktnim razumevanjem industrijskog uspeha.

Likovna umetnost predstavljala je zgodno polje tumačenja, eksplicitno pokazujući nove oblike ponašanja i drugačije prioritete od onih koji su, još od novovekovnog vremena bili dominantno francuski, a posredno i evropski. Umesto tradicije i kulturnih nanosa ponuđeno je direktno



iskustvo: individualizovano i karnalno sve do najdubljih manifestacija vlastitog čina. Divlja somatičnost, izlaganje riziku, nekonvencionalnost dovedena na granicu bespovratne intoksikacije, povišena stanja, sve su to bili narativni sinonimi za objasniti delo američkih umetnika pedesetih, Poloka (Jackson Pollock), pre svih. „Upravo su to bili iskustveni aspekti koje je aktuelna kultura želela da naglasi, da ih načini upotrebljivim, upravo stoga što je kapitalizam u određenim momentima vlastitog razvoja zahtevao uverljivije dokaze svoje telesnosti, senzualnosti, slobode, a da bi njihovim posredstvom pojačao – ili doveo do savršenosti – vlastitu kolonizaciju celokupnih životnih okolnosti“ (Clark, 1990: 180). Američki slikari pedesetih, odreda posvećeni različitim modalitetima apstraktnog jezika, bili su savršen sukus opštih namera funkcionalizacije. Žrtve koliko i proroci, odvojeni od društva, marginalni u vlastitoj individualnosti, predstavljali su besprekorno razvijenu paradigmu modernizacije. Sve je bilo uređeno u smislu *hic et nunc*. Ukoliko bi, ipak, neki od aktera, na primer Robert Mardervel (Robert Motherwell), u javnim nastupima insistirali na francuskom obrazovanju i vrednosti tamošnje tradicije, onda bi sve to bilo dovršeno fatalistički zaoštrenim elementima sociopatije (Kelly, 2023). One koja je u rasponu od Bodlera (Charles Baudelaire) do Sezana (Paul Cezanne) strahove i nesnalaženja dovršavala nimalo emancipatorskom anksioznošću. Teza je dobijala na zanimljivosti ukoliko bi je čitali iz ugla onih koji su u datom momentu bili neraskidivo uključeni u tokove jugoslovenske kulturne modernosti. Odgovor je bio neminovan.

Uredništvo *Izraza* pokrenulo je anketu o modernosti. Čineći kičmu kompletnom godištu časopisa, doprinela je terminološkom, ali i vrednosnom raščišćavanju pojmova. Temelji su nesumnjivo bili Fohtovi, pošto je njegova evolutivno organizovana dimenzija modernosti prihvatila apstrakciju kao stepen dosegnute emancipacije. Dijalektički momenat nezamisliv bez evropske modernosti, istorijskih tragova i čoveka, pojedinca, uhvaćenog unutar različitih ritmova postojanja. Strahovi i paradoksi bili su neizbežni, ne i parališuća anksioznost ili solipsizam sociopatskih korena. Saradnici *Izraza* bili su oprezni i saglasni po mnogim pitanjima. Jedno od njih rešeno je već u prvim brojevima, a odnosilo se na modernizam kao termin i kulturnu pojavu. Postavljajući ga kao opozit kulturno sadržajnijoj modernosti, uredništvo i saradnici videli su ga kao primarno američku novost, besramno oslobođenu duboko usađenih korena. Na njihovom mestu stajalo je tržište i drugačijim razumevanjem inspirisana transakcija. Novi svet, oslobođen obzira i svesti pred drugačijim načinima postojanja. Na stranicama *Izraza*, u anketnim odgovorima ili drugim razlogom pisanim tekstovima, američki modernizam odbacivan je upravo iz razloga koje bismo mogli nazvati reifikacijom tehnologije ne i vremenom potvrđene veštine. „U mraku se treba čuvati modernih egzibicija.



Na primjer: sjedim u kazalištu i gledam inozemnu dramu ponegdje pomalo osvjetljenu sa dva kilovata škrtog svijetla. U tami dvije bijele točke i sive *silhouette* – glumci. Okolo, laktovima se mazi publika i veli zadivljenim šapatom: Uh što je ovo moderan teatar!“ (Hadžić, 1957: 256) Fadil Hadžić, zagrebački pozorišni kritičar, svedočio je marta 1957. o opasnosti da uvožno i pomodno bude savremena obaveza i zamena nečemu što je bilo deo lokalne modernosti i što je stasavalo formalnim pročišćavanjem i dugačkom emancipacijom jezičkog standarda. Hirovitosti modnog kataloga bilo je neophodno suprotstaviti tradiciju. U istom, martovskom broju, Jovan Hristić problem posmatra iz ugla pesničke modernosti. „Za mene, moderno je jedno specifično osećanje prošlosti, jedan objektiv kroz koji mi posmatramo prošlost, i taj odnos prema pesnicima prošlih vremena izgleda mi da je prava *diferentia specifica* modernog. Ne verujem da je moderno samo ono što je neposredno savremeno, već se ono sastoji u jednom specifičnom osećanju tradicije koje svako vreme stvara za sebe. Ako se može govoriti povodom modernog o sintezi onda je ona u svakom slučaju sinteza istorijskog osećanja i osećanja tradicije“ (Hristić, 1957: 255). Hristić nije propustio da negira modernizam, upravo rukovođen prethodnim zaključcima. „(M)odernizam je u stvari iluzija jednog *acte gratuit*, tog fiktivnog pokušaja da se insistira na, i da se apsolutizuje sada. Ali to sada može se manifestovati kao sada jedino po tome za šta je u onome juče vezuje i šta od njega uzima“ (Hristić, 1957: 255). Stojeći na tragu Fohrtove kritike, Hadžić i Hristić nisu emitovali strah pred novošću ili kakvu konzervativističku aberaciju. Njihovo odbijanje precizno je: *hic et nunc* američkog modernizma neprihvatljivi su i neupotrebljivi (čak opasni) u uslovima savremene, jugoslovenski koncipirane kulture. Na posredan način, njihovo traženje iskustvenog opravdanja i odbijanje pomodno inicirane histeričnosti u nameri i postupku, sledilo je liberalističke tonove Džudit Šklar. Tamo gde prošlost nije intelektualno razumevana i uvažavana, stvarnost nije bila ništa do opsena plitkih populističkih vrednosti. Šklar je stajala kao znak emancipatorske potrebe, gotovo izvesno ne preterano poznata ili uvažena od marksistički orijentisanih kritičara *Izraza*. Njihovo idejno utemeljenje potrebno je tražiti drugde, u srodnijim područjima, među nekonvencionalnim i svakako nonkomfortnim piscima marksističke levice. Jedan se posebno izdvajao.

Anri Lefevr (Henri Lefebvre). Izopštenik iz Komunističke partije Francuske, kritičar stran staljinističkim procedurama, blizak prijatelj Midhata Begića i saradnik *Izraza*, formulisao je osnovne principe koje je sarajevski časopis zastupao tokom 1957. Duboko uveren u prosvetiteljske zasade modernosti, Lefevr je menjao Monteskjea i Montenja Bodlerom, što je i bilo razumljivo. Etički momenat građanske uljuđenosti morao je da ustukne pred društvenom protivrečnošću i marksističkim lekovima za istu.

Bez obzira na promenu (ili upravo zbog nje) i Lefevr je odbijao trenutačnost modernizma, odano verujući da se u prvim kretnjama kroz urbani pejzaž modernog Pariza krila istina savremenog života. Jer, Bodler nije bio običan, ne preterano zaintrigiran *flaneur*. „(O)vaj je usamljeni smrtnik, opremljen nesputanom imaginacijom, uvek spreman da luta velikom ljudskom pustinjom, imao značajno uzvišeniju nameru od one koju je sobom donosilo zadovoljstvo okolnosti“ (Lefebvre, 2011: 170). Lefevr je bio decidan: uzvišenost se krila u neumornom traganju za nečim nedefinisanim, a najpreciznije opisanim terminom modernost. Na tom mestu francuski teoretičar napravio je vrednosni zaokret – modernost se čovečijem oku, makar ono bilo i Bodlerovo, ukazivalo u vidu efemerne senzacije, upadljive i prolazne, i najčešće spojene s površinskim aspektima postojanja. Odeća i sve modne parafernalijske, stilske prelamanja i napor da ih se razume i prati, to je privlačilo Bodlerovu pažnju na pariskim ulicama. Ili, kako je to Lefevr opisao: „Prefinjena pomada nanescena na kožu svakodnevnog života, nezamislivo trenutačna ekspresija (otuda, za Bodlera i najdublja) inovacije zarad inovacije same“ (Lefebvre, 2011: 171). Čista apstrakcija, s tom razlikom da ju je kao takvu Lefevr, principijelno oslonjen na Bodlerova razmatranja, posmatrao kao površinski iskaz kojega u život i svakodnevnicu šalje ona duboko fundirana i teško uočljiva suština čovekovog postojanja. Pratimo li Lefevra kroz njegove urbanističke analize, poput one namenjene podpirinejskom Navarenksu (Navarenx), bez većih problema uočavamo idejnu srodnost s tezama Pola Vidala de La Blaša (Paul Vidal de La Blache) (Guiomar, 1996; Lefebvre, 2011: 116–118). S njegovom geografskom svešču koja je krajem XIX veka bila sposobna redefinisati Francusku, i videti je ne kao unikatno formiran etno-jezički monolit nego kao najdublji izraz funkcionalnih potreba i pomodnih ukusa koje su oblikovale tržišna i transportna moć rečne mreže i različitih pomorskih puteva. Francuska je predstavljala veliku razmensku zonu, određenu podnebljem i sve kompleksnijim ostacima nekadašnjih ukusa i potreba. Ili, svaki je francuski grad iza patine svojih kamenih zidova i negdašnjih kolskih puteva, u svojoj srži bio istovremeno trg i manufakturna zona, primajući i odašiljući materijalna i intelektualna dobra širom sveta. Sintetizovana, interkulturalna jedinica, i egzemplarna vrednost nečemu što bi bilo na iskustvu stečeno osećanje modernosti. Bodler je, stoga, a o tome Lefevr celo vreme, hodajući Parizom i beležeći detalje pomodarskih hirova, osećao, kao niko pre njega, mirise i boje svih onih ukusa i trendova koji su stajali u slojevitoj strukturi francuskog pamćenja. Videti elegantno odevenu ženu značilo je osetiti boju i teksturu sveg tog odavno zaboravljenog venecijanskog tekstila, istočnjačkih parfema, osionosti posedovanja i gorke zavisti koju je ono izazivalo. Trag traume onih, manje kompetentnih ili manje bogatih,

koji su bivali nadmašivani aktuelnošću i smelošću pariskog rafinmana. Amerika to nije posedovala. Amerika to nije mogla da razume i da uvaži. Otuda ono *hic et nunc*, i stoga njegova apsolutna bespredmetnost pred drugačijom ukorenjenošću Evropljana.

Za uredništvo *Izraza* Lefevrova kritika bila je više nego dobrodošlo oruđe u odbrani od osnovnih pretpostavki društvenih kretanja na način kako su ih anticipirali američki sociolozi. Jugoslovenskim intelektualcima u drugoj polovini pedesetih nije pogodovalo rešenje koje je odnose zapada sa istokom održavalo na nivou konvergencije. U ne uvek izvesnim vremenima poststalinističkog otopljanja, dalje od principa postignutih Beogradskom deklaracijom niko nije planirao da ide. Kulturna emancipacija stajala je kao zalag lokalne destalinizacije i obnovljene konekcije s opštim evropskim kontekstom. Lefevr i Žan Kasu (Jean Cassou) bili su personalni odraz takve namere, efektno čineći celovitom uređivačku zamisao časopisa. Da bi, ipak i naposljetku, sve bilo dobro uklopljeno, bez nedoumica ili kakvih nedorečenosti po pitanju modernosti, javio se i Midhat Begić, glavni urednik *Izraza*. Oktobra 1957, nakon što su anketirani izneli svoje stavove, Begić tekstom „Moderno i klasično“ raščljava stavove i definiše idejnu trajektoriju časopisa. Topografski se orijentišući, precizno je locirao i same korene modernosti. „Moderno je bitno izum, tvorevina i drama evropskog čoveka. Od početka modernih vremena Evropa pokušava da odredi, uhvati i ocijeni svoj lik u ubrzanom ritmu svojih promjena“ (Begić, 1957: 360). Što bi značilo da je za Begića opozit tako mišljenoj modernosti stajao na suprotnoj obali Atlantika. Amerika je bila ono drugo, a po svojstvima, zapravo, ono nemoguće drugo evropskoj modernosti. „Najmanje je to pitanje uzbuđivalo ljude tamo gdje je sama civilizacija uskrsla u modernim okvirima, bez brige o tradicijama“ (Begić, 1957: 360). Begić je dobro razumeo Lefevrov narativ, kao što je razumeo činjenicu da se razlika dve opcije činila upadljivom upravo na primeru urbanih struktura i njihovih unutrašnjih odnosa. „Američki čovjek pošteđen je evropskih teškoća, on živi u modernom kao jedino mogućem i sveobuhvatnom obliku postojanja. Moderni urbanizam je bio, bez psihičkih zapreka, njegova polazna preokupacija, drama gradnje bez tragike rušenja“ (Begić, 1957: 360). Prebačeno na Lefevrovu podlogu, koliko je Navarenks bio nemoguć u američkim uslovima totalnog modernizma toliko je i američki stav povodom Navarenksa bio obeležen nerazumevanjem i nepreciznim poopštavanjima. Stoga je konvergencija američkih i evropskih uslova života, bez obzira na preovlađujuće prihvatanje modernih principa, bila nemoguća. Ta se nemogućnost u istoj meri odnosila i na sumarno izjednačavanje socijalističkog istoka u delima američkih autora. *Izraz* je pažljivo i kroz odmerenu selekciju priloga ušao u područje dokazivanja navedene tvrdnje.

Promene sovjetske kulturne politike nakon 1953. pale su u zadatak Aleksandru Flakeru. U to vreme stanovnik Moskve i neko ko je prolazio kroz pedagoške zadatke tamošnjeg univerziteta, Flaker je bio gotovo idealan saradnik. Vešt i upućen, pažnju je usmerio na tamošnju likovnu scenu i razgovore o ključnim principima modernosti. U junskom broju doneo je osvrt na moskovsku izložbu Ilje Glazunova. Energične boje i ekspresivna atmosfera isečaka iz savremenog života govorili su u prilog sovjetskom likovnom otopljanju. Ne apsolutnom, doteranom do krajnjih konsekvenci modernističkog izraza. „(Z)astajemo pred Strahom, slikom u zelenim tonovima i kompozicijom, koja je presjekla glavu i istakla oči, pred nekim zelenim glomaznim automobilom, koji se nagnuo i odlazi nekuda – u daljinu. Sve te slike imaju nešto zajedničko: tragičnost i ljudsku toplinu, neku duboku i skrivenu problematiku“ (Flaker, 1957: 608). Insistiranje na humanističkim vrednostima tačno je upozoravalo na određene jezičke promene u sovjetskoj likovnoj umetnosti. Na činjenicu da je nekad programatska teza Avnera Zisa o modernizmu kao Trojanskom konju kapitalizma sada stajala kao neprikladan relikv nekinih prošlih vremena. U drugoj polovini pedesetih, među mladim sovjetskim umetnicima razmatrane su impresionističke i lekcije koje je svojim poetičkim rukopisom ispisao ekspresionizam. Usiljenost propagandističkog optimizma Ždanovljevog tipa nije više obavezivala niti uzbuđivala. Flaker to zna i prenosi čitaocima *Izraza*. Ali Flaker nije samo jedan od mogućih saradnika. Neko ko stalozeno beleži događaje i atmosferu mesta u kojem se zadesio. Biti 1957. moskovski izveštač tražilo je veštinu pisanja u dvostrukom ključu, a Flaker je tu bio besprekoran. U tom smislu, način na koji je povukao završne poteze povodom Glazunovljeve izložbe teško da je odudarao od standardnih pregleda sovjetskih kritičara. Približavanje evropskoj tradiciji, makar ona bila udaljena sve do granice postavljene između XIX i XX veka, zahtevalo je meru opreza i neophodne ravnoteže. Tamo gde su boje preovladavale, upućujući na područja strana i nečitljiva osnovnom narativu, bilo je neophodno utemeljenje. Belodana potvrda da umetnik nije napustio tradiciju i njene vrednosne kodove. Crtački sredena i akademizovana, grafička veština bila je nezamenljiva u takvim prilikama, i Glazunov se upravo u njoj ogledao u drugom delu izložbe. „Dva velika portreta Glazunovljevih ruskih ljudi – odlučno lice čovjeka-borca i napačeno, ali samopouzdanu lice ruske žene. U tim je portretima Glazunov posve nacionalan i duboko istinit. Tradicionalniji nego li u Strahu ili slici s aerodroma, ali čvršći i uporniji. Stabilniji, s obje noge na tlu svoje zemlje, odlučan i smion“ (Flaker, 1957: 609). Flaker je, na pažljivo ispletenoj pozadini afirmativnog osvrta, upućivao na osnovne tačke aktuelne sovjetske kulture. Ukorenjenost u vlastitom iskustvu i čvrsto istrajavanje u autarhičnom razumevanju

sveta i mesta koje je trebalo da zajednica ima u njemu, nepopustljivo su i uprkos svemu obeležavali procedure sovjetskog otopljanja. Flaker će svoje stanovište potkrepiti prikazom Verkorsovog (Jean Bruller) martovskog gostovanja u Moskvi.

Francuz, tipičan levičarski intelektualac, bitno drugačiji od Lefevrove duboko fundirane nekonvencionalnosti, oštro je sudio pred moskovskom publikom francuskoj savremenoj likovnoj umetnosti. Isključivo odani evolutivnim problemima forme zanemarili su sadržinske aspekte rada, a time i kritičku oštricu pred društvenim anomijama i anomalijama. Dopustivši mu da zahteva sintezu oblika i radnje, na način Pikasove (Pablo Picasso) *Gernike*, Rembrantove umetnosti, italijanske renesanse i, neizbežno, savremene sovjetske slike (ili onaj *connexio rerum et idearum* kojega nije bilo ni kod Konstantinovića), obavešteni Flaker razotkrio je slabo mesto u samom središtu Verkorsovog razmišljanja. Čovek zapada, bez obzira na marksističke korene i pripadajuću ideologiju, Verkors sovjetskim slušaocima obrazlaže vrednosne kapacitete apstraktnog slikarstva ili uopšte umetnosti bazirane na apstrahovanju opipljivih podataka stvarnosti. U potpunoj suprotnosti s Fohtovom kritičkom tezom povodom Konstantinovićeve *Mišolovke*, Vercors insistira na apstraktnom jeziku slike kao izrazu formalnog bogatstva i naročite rukopisne zrelosti. Što bi značilo „da svaki slikar mora savladati najprije figurativno slikarstvo, a tek onda smije praviti apstraktne slike. Tu je potrebna ozbiljnost“ (Flaker, 1957: 611). Flaker je, u produžetku, jetko prokomentarisao neobičnu, ukoliko ne i apsolutno anahronu Verkorsovu tvrdnju. Francuski analitičar pao je kao žrtva samoobmane i nečega što je, iz drugačijeg ideološkog ugla i s potpuno drugačijom namerom, ličilo na ideju američkih sociologa o konvergenciji i neizbežnom podudaranju. S tom razlikom da je primedba o odnegovanom jeziku realizmu naklonjene umetnosti sada predstavljala kulturnu kopču na diferenciranoj razmeđi različitih iskustava dva savremena društva, sovjetskog i francuskog. U nekom budućem trenutku, Verkors je tu gotovo pa eksplicitan, francuska estetika obaviće zadatak za koji politika još nije bila zrela. Uzevši umetnost kao fenomen konstruisan spolja, na osnovu preciznih pedagoških lekcija i nataloženog iskustva u suočenju s materijalom i tehnološkim procedurama, Verkors je zaključkom decentrirao očekivani sled. Možda je preciznije reći da ga je prilagodio politički instruisanoj optici, sugerišući da se apstrakcija ima prepoznavati iza znakova umetničke prezrelosti i besprekorne veštine. Znakova koji su nagoveštavali da će francuskom razumevanju umetnosti biti povraćena i britkost društvenih zaključaka. Ili, u neophodnoj parafrazi osnovne teze, samo će onaj ko dozre do nivoa apstraktnog govora biti sposoban da kritički (zašto ne i revolucionarno) posmatra osnovne

kodove društvenopolitičkog mehanizma. Matrica je bila jednosmerno projektovana, usmerena k francuskim umetnicima i francuska po društvenim posledicama. Flaker nije imao ni trunku sumnje da, uprkos funkcionalizaciji apstrakcije, od Verkorsa proklamovana teza nije posedovala neophodne uslove da bi uspela. „Bilo bi zanimljivo za Vercorsa, kad bi čuo nešto o ruskom slikarstvu i njegovim tradicijama iz ustiju mladića i djevojaka, za koje su platna *peredvižnika* izložena u Tretjakovskoj galeriji i Državnom ruskom muzeju (Lenjingrad) ponos i svetinja“ (Flaker, 1957: 612). Realizam, stvoren po ruskom tipu, nije predstavljao vrednost za podeliti. Nije odavao tragove šireg porekla i nije bilo zamislivo da postoji kao jedan momenat u širem evoluiranju likovnog jezika. Flaker je to dobro znao, otuda i taj ironičan prizvuk u poistovećenju s ruskom omladinom, a to su znali i saradnici *Izraza*. Nije bilo dovoljno samo stajati na vrhovima likovne emancipacije, zastupati apstrakciju kao ekskluzivno sredstvo kulturne, i ne samo kulturne heuristike. Urgentnom se činila potreba da nasleđe i stvarnost lokalnog, jugoslovenskog realizma budu zaštićeni. Na taj način ne čini se neobičnim ili kontradiktornim to što Lazar Trifunović, nakon što je u februarskom broju ocenio aktuelno, apstraktnim jezikom izneseno delo Olge Jevrić kao gornju meru aktuelne srpske skulpture, juna 1957. objavljuje tekst o delu Sretena Stojanovića.

Posmatrajući ga kroz činjenice dubokih i presudnih veza koje je ono uspostavilo s prirodom, Trifunović je precizno čitao Stojanovićevo delo. „Priroda (je) Stojanovićeve primarni umetnički ideal. Ta uopštena komponenta dobila je u modelaciji konkretan oblik kao intimna lirski poezija“ (Trifunović, 1957b: 561). Ta je lirski crta menjala celi svet realizmu naklonjene imaginacije. Prvo, stoga što je alat njenog izvođenja pažljivo preuzet od Burdela (Emile Antoine Bourdelle), a zatim, od 1922, angažovan u uslovima srpske i jugoslovenske umetničke potrebe. Drugo, iz razloga koji je, kroz privrženost prirodi i onom elementarnom standardu mimezisa, Stojanovića vodio do dubokih, emotivno zapretenih slojeva bića onih koje je portretisao i koje je likovnim jezikom interpretirao i uklapao u delikatni narativ jugoslovenske stvarnosti. Zašto je i uolikoj meri bilo neophodno posedovati svedočenje o umetniku koga na stranicama *Izraza* Trifunović definiše kao nekoga ko „nije *moderan* skulptor i njegova plastika danas nema nijednu asocijaciju ni vezu sa onom evropskom skulpturom koja je započela deformacijom oblika a završila se negacijom svih veza sa prirodnom formom“? (Trifunović, 1957b: 566). Bez detaljne dekonstrukcije Stojanovićeveg dela, a time i postignute svesti o dubokom poniranju (portretom ili punom plastikom) iza opipljivosti svakidašnjeg sveta, nije bilo moguće odbraniti vlastito nasleđe realizmu naklonjene umetnosti. Njene razloge, intimnost njenih rezultata i poreklo koje je počinjalo u Burdelovom ateljeu, a okončavalo se u vizijama dalekog sveta mediteranske



umetnosti. Jer, upravo je Stojanovićevo traganje za najdubljim postavima i suštinskim razlozima čovekovog lika realizam činilo živim i sigurno udaljenim od hladnog i akademizovanog jezika, a time i onog opasnog posezanja za umetnošću iz neumetničkih razloga.

Završavajući *Moderno i klasično*, Midhat Begić povukao je crtu razlikovanja i unutar širokog polja namenjenog prostiranju različitih tipova realizama. Idejnim pogledom nesumnjivo okrenut ka istoku i moskovskom angažmanu oko drugačijeg viđenja realizma, Begić je sve to protumačio kao nametanje ili ideološku propoved odozgo, koja se, na traženom kraju, neizbežno ogrtala akademizovanim tipom nečega što je u davnim pretpostavkama još i mogao da bude realizam. Imamo li na umu Flakerovu primedbu o sovjetskoj mladeži koja istrajno kontemplira o *peredvižnicima* i ruskom XIX veku, postaje razumljivim Begićevo preseljavanje pojma realizam u pojam označen terminom klasicizam. „Jer sva klasična umjetnost može da se predstavi kao obrada jednog motiva, rastavljanje jedne poeme u hiljadu pjevanja, naporedna gradnja spomenika koji bi bio sveopšti obrazac savršenstva... Idealno savršenstvo izražava se ne samo kao jedinstvo nego i jednoličnost oblika. Klasično se otuda osiromašuje čim postane podloga jednog stila, klasicizma“ (Begić, 1957: 362). Dovršavajući navedenom tvrdnjom Flakerov izveštaj o Verkorsovoj poseti Moskvi, Begić je neuvijeno izložio činjenicu o nemogućnosti kulturne interferencije između jugoslovenskog puta u modernost i onoga što je, uprkos otopljanju, i dalje činilo srž sovjetskog kulturnog mehanizma. Upravo se iz tog razloga, iz potrebe da do poslednje ponsekvence bude potkrepljena Begićeva teza o nemogućnosti kulturne konvergencije, tekst Anrija Lefevra, publikovan u novembarskom broju 1957, može smatrati idejnim zaključkom celog godišta *Izraza*.

Fiksiran na pitanje karaktera i upotrebljivosti estetike socijalističkog realizma, Lefevr je tragao za njenim korenima i fenomenološkim manifestovanjima. „Ne razmišljajući o protivrječnostima u koje se zalazilo, socijalističkom realizmu dati su, kao sadržaj, fiksni oblici nacionalne tradicije. Korjenito novo ili što se pretpostavljalo kao takvo dobilo je, kao sadržaj, staro“ (Lefevr, 1957: 490). Bila je to ključna primedba, i dalje se od nje u približavanju istoku nije moglo, a nije ni smelo ići. Sav od unutrašnjih protivrečnosti stvoren, socijalistički realizam predstavljao je akademizovanu i statičnu formu naizgled likovnog govora, odnosno fikciju stvorenu tridesetih godina XX veka o tome da su u temelju takvog umetničkog stava i takve kulturne paradigme stajale najviše vrednosti autentično ruske kulturne prošlosti. Sistem adekvatno prilagođenog citiranja, ksenofobnog koliko i staljinističkog, svoj je inicijalni zamah postigao upravo tokom pogromaške 1937, populistički organizovanim obeležavanjem stogodišnjice



Puškinove smrti (Schlogel, 2012). I ukoliko je tu i pod takvim okolnostima moglo biti reči o konvergenciji, onda je ona bila unutrašnja, idejno okupljena oko vladajućeg principa u razumevanju celovitog nacionalnog tela. Na taj tip osećanja upozorio je Flaker, a o njemu je, u poslednjem pasusu svog osvrta, rigorozno sudio Lefevr. „Izbijanje tih protivrječnih izvjesnosti (u starom, tradicionalnom, fiksnom, obrađenom, klasičnom – i novom, mogućem, neoklasičnom) bilo je neizbežno; a to je važan element naše integralne kritičke svijesti“ (Lefevr, 1957: 490).

## Zaključak

Pitanje modernosti dominiralo je prvim godištem *Izraza*. Okupivši intelektualce iz različitih područja humanistike, časopis je, izvesno voljom uređivačkog tima, insistirao na likovnoj kritici i uopšte na istorijskoumetničkim temama. Uvučena u opštu konstrukciju *Izraza* Fohtovim prikazom Konstantinovićeve *Mišolovke*, likovna umetnost zgodno će da posluži u odbrani lokalnih vrednosti. Antistaljinističke i emancipatorske, te su se vrednosti 1957. ukazivale kao nešto bez čega bi jugoslovenska samobitnost mogla biti osporena ili, pod naročito negativnim okolnostima, ukinuta. Opasnost je bila dvostrana. S jedne strane javljala se kao primer kulturne relativizacije, na primer u formi (post)liberalističkog stava američkih teoretičara o konvergenciji i budućem, nadideološkom jednačenju kapitalističkog zapada sa socijalističkim istokom. Istovremeno, na socijalističkom istoku, uprkos kretanjima u Mađarskoj, a naglašeno u Poljskoj, vrednost tradicije na kojoj je počivala ona ključna i nacionalno superiorna zemlja, sovjetska Rusija, dobila je na težini, preteći da jugoslovensku modernost onemoguću ponovnim propisivanjem kulturnih standarda. Intelektualni odgovor *Izraza* bio je hitar i beskompromisan. Njegovoj čvrstini doprinele su i okolnosti unutrašnjeg razvitka. Politička stabilnost i ekonomsko jačanje doneli su preko potreban mir i osećaj sigurnosti, što je pogodovalo namerama uredništva časopisa. Već uznapredovale procedure destaljinizacije otvorile su dovoljno prostora za drugačije stavove i razmatranje rešenja koja ne bi neophodno bila klasno kodirana ili deo rutinske inercije proistekle iz osnovnih odnosa proizvodnje. Umetnost je postala polje odmeravanja, ali i suštinsko sredstvo emancipacije, i to posredstvom otvorenog insistiranja na evropskom jezičkom poreklu. Takvu su idejnu matricu na stranicama *Izraza* tokom 1957. oblikovali i vešto u javnost plasirali beogradski i zagrebački likovni kritičari (Lazar Trifunović i Grgo Gamulin), a na poseban način i Aleksandar Flaker, u funkciji moskovskog dopisnika. Ako bismo, na kraju, tražili presek svih nastojanja i ozbiljno

istražavanje na tezi o kulturnoj prepletenosti jugoslovenskog i zapadno-evropskih iskustava, onda bi bilo pristojno izdvojiti jedan od poslednjih štampanih tekstova Isidore Sekulić, objavljen u julsko/avgustovskom broju *Izraza* kao odgovor na već spomenutu anketu o modernosti. Svesno se oslanjajući na Lefevrov stav o sveobuhvatnoj dosadi koja je zavládala mentalnim prostorima savremene civilizacije, Sekulićeva nije ustuknula pred dubokim posledicama takvog razumevanja stvarnosti. Nabrajajući celi niz trenutno preokupirajućih problema, političkih koliko i onih kulturnih, sve ih je smestila iza odrednice „pseudoproblem“. Izlaz iz takvog stanja nije ni bilo potrebno tražiti. On je oduvek bio tu, onoliko koliko je bio i čovek sam sa svim svojim kulturnim nanosima. Za Isidoru Sekulić rešenje je dolazilo u vidu generacijskog ključa, jer modernost nije bila nekakav ovovremeni izum nego čin generacijskog odstupanja. „Ako bi se na vašu anketu smelo samo kratko odgovarati, moj bi odgovor bio, tako da kažem, naprasito kratak. Pogledajte u jednu ili dve mlade generacije, bilo licem u lice ili kulturnim dodirom koji je mogućan, i vi ćete znati ko je, i su čim je, na redu da o čovečanstvu brine, da za nj radi, da ga ukrasi“ (Sekulić, 1957: 80). Dobro odabranim rečima nije samo eliminisala klasicističku upornost istoka nego je u celo generacijsko preduzeće umešala čovečanstvo. Razlika nije bila dramatična, makar su se između onih upadljivih trenutaka postojanja smestili mnogobrojni vekovi. Koncept je ostajao nepromenjen. Novo je bilo po prirodi stvari srodno sa prošlom ili nekom budućom novošću, i to iz prostog razloga što je sam princip novosti bio znan i podređen volji i estetičkoj vrlini pojedinca. Ničega populističkoga ili nacionalistički egzaltiranoga nije moglo da bude smešteno unutar takve izvrsnosti, a Isidora je tu činjenicu potvrdila napomenom o neprohodnosti stila i jezičkog izbora onih najboljih. Na primer, Sv. Pavle. „Taj učeni i daroviti teoretičar hrišćanstva bio je pravi književnik, i pisao, za daleku njegovu savremenost, verujemo, sasvim moderno mutno. Uostalom i za našu“ (Sekulić, 1957: 82). A da bi interkulturalna spona bila obezbeđena i da bi intergeneracijski lanac bio održan u vlastitoj zategnutosti, Isidora Sekulić je, bogohulno ili ideološki provokativno, mereći samu čvrstinu jugoslovenskih kulturnih veza, njemu za para birala Boderla. „Možda je već u Pavlu bilo nečega bodlerovskoga. I on je petljao sa erotskim nezgodama, sa ljubavlju, brakom i razbrakom. Sećate li se onoga mutnoga, ali kod Boderla, kao uvek, i jasnog stiha... sećate li se, u čuvenoj pesmi Saglasnosti ili Harmonije, gde stoji da se neki već 'ukvareno jak miris širi kao beskrajne stvari, i čini se da su u istom opojnom zanosu i duh i čula“ (Sekulić, 1957: 83). Bio je to trenutak u kojem je nova generacija, ona koja je javnost svoga rada osvajala na stranicama *Izraza*, osećala opojan miris svoje vrednosti. Onu zanimljivu činjenicu da je bila na mnogo načina kontinuitet i vrednosni isečak

šireg i nemerljivo dugotrajnijeg fenomena modernizovanja. Ipak, osećaj nije potrajao. Nije ni mogao ukoliko se ima na umu kapacitet društvene zajednice, strahovi ideološke strukture pred drugačijim i moć onih koji su, parazitirajući na tim istim strahovima, razgrađivali predispozicije drugačijeg, dezideologizovanog i na individualitetu osećanja uspostavljenog društva. Već će sledeće, 1958, godište *Izraza* biti izloženo snažnim prisustvom uticajnih i uopšte konzervativnih autora, koji će se, držeći se likovne umetnosti na prevashodno statičan i tradicionalistički način, usprotiviti modernosti i neizbežnosti jezičke apstrakcije na način srodan Fohtovim ili Trifunovićevim stavovima.<sup>2</sup> Bilo je to utiranje puta ka jugoslovenskim šezdesetim, kriznim i u isto vreme partikularističkim.

## Literatura

- Andelić, N. (2005). *Bosna i Hercegovina: između Tita i rata*. Beograd: Samizdat B92.
- Begić, M. (1957). Moderno i klasično. *Izraz*, 10: 359–372.
- Clark, T. J. (1990). Jackson Pollock's Abstractions. U: Guilbaut, S. (ur.). *Reconstructing Modernism: Art in New York, Paris and Montreal 1945 – 1964*. Cambridge: The MIT Press: 172–238.
- Flaker, A. (1957). Dvije slikarske izložbe. Vercors u Moskvi. *Izraz*, 6: 608–612.
- Focht, I. (1957). Bosch, Munch ili Hartung. *Izraz*, 1: 61–63.
- Gilman, N. (2007). *Mandarins of the Future: Modernization Theory in Cold War America*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Guiomar, J. Y. (1997). Vidal de La Blache's Geography of France. U: Nora, P. (ur.). *Realms of Memory: the Construction of the French Past*. New York: Columbia University Press: 187–209.
- Hadžić, F. (1957). Anketa. *Izraz*, 3: 256–257.
- Hristić, J. (1957). Anketa. *Izraz*, 3: 251–255.
- Karpinski, J. (2019). *Poland since 1944: a Portrait of Years*. New York: Routledge.
- Kelly, S. (2023). An Art of Ecstasy: Motherwell and Nineteenth-Century French Modernism. U: Davidson, S. (ur.). *Robert Motherwell: Pure Painting*. Berlin: Hatje Cantz Verlag: 29–39.
- Krleža, M. (1953). O nekim problemima Enciklopedije. *Republika*, 2–3: 109–132.
- Lefebvre, H. (2011). *Introduction to Modernity: Twelve Preludes September 1959 – May 1961*. London: Verso.
- Lefevr, A. (1957). O socijalističkom realizmu. *Izraz*, 11: 489–490.
- Moyn, S. (2023). *Liberalism against Itself: Cold War Intellectuals and the Making of our Times*. New Haven: Yale University Press.

2 Ovdje se prevashodno misli na Ljuba Babića, hrvatskog akademika, slikara, kritičara i teoretičara umetnosti, koji je s nekolicinom svojih saradnika predstavljao opoziciju promodernističkim nastupima Grga Gamulina.

Schlogel, K. (2012). *Moscow 1937*. Cambridge: Polity Press.

Sekulić, I. (1957). Anketa. *Izraz*, 7–8: 80–85.

Shklar, J. (2020). *After Utopia: the Decline of Political Faith*. Princeton: Princeton University Press.

Trifunović, L. (1957a). Izložba savremene italijanske umetnosti. *Izraz*, 2: 175–177.

Trifunović, L. (1957b). Umetničko delo Sretena Stojanovića. *Izraz*, 6: 557–567.

Uredništvo. (1957). Čitaocima i saradnicima. *Izraz*, 1: 1.

Чалић, М. Ж. (2013). *Историја Југославије у 20. веку*. Београд: Слио.

## Convergency or the European cultural experience. Sarajevo's *Izraz* in 1957.

**Abstract:** Sarajevo's *Izraz* was established in 1957, represented an urgent need of local cultural elite to defend their modernist worldview. The actual thinking of American sociologists (Parsons and Rostow) of inevitable convergency between western and eastern modernizing concepts, despite their particular cultural profiles, accelerated finding the solution. The editorial board of *Izraz* deliberately juxtaposed to the idea of convergency stripped of any cultural elements the theory of European modernistic inertia. From Badelaire's France to the 1950s modernist identity characterized authentic European experience formalized by art and abstract conception of thinking. But, at the beginning of 1960s dramatic crisis of Yugoslav federation by the resolute decisions of the highest instances of the political power stopped local, individualistic and non-dogmatic understanding of the Yugoslav past and future.

**Key words:** *Izraz*, Midhat Begić, modernism, classicism, convergency

CIP – Каталогизација у публикацији  
Народна библиотека Србије, Београд

316.72(082)

316.75(082)

7:316.723(082)

NEIZBEŽNOST interkulturalnosti / urednik Nemanja Zvijer. –

1. izd. – Beograd : Filozofski fakultet, Institut za sociološka istraživanja,  
2024 (Beograd : Službeni glasnik). – 379 str. : ilustr. ; 24 cm

Tiraž 100. – Str. 7–9: Uvodna reč / Nemanja Zvijer. – "Zbornik  
'Neizbežnost interkulturalnosti' sastavljen je od saopštenja sa istoimene  
naučne konferencije održane na Filozofskom fakultetu u Beogradu 13. i  
14. oktobra 2023. godine." -> Uvodna reč. – Napomene i bibliografske  
reference uz tekst. – Bibliografija uz svaki rad. – Abstracts.

ISBN 978-86-6427-323-7

1. Звијер, Немања, 1980– [уредник] [аутор додатног текста]

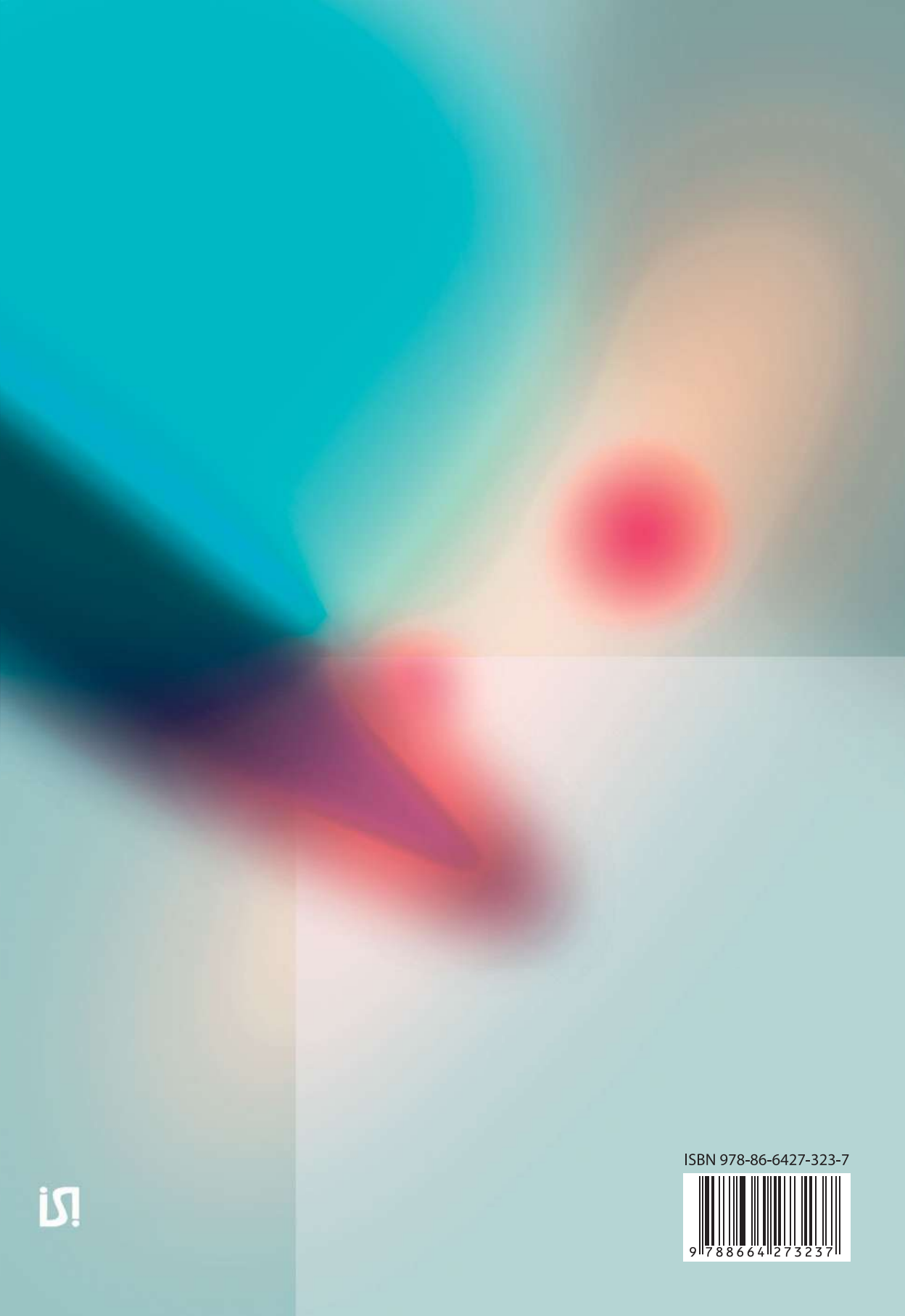
а) Интеркултуралност – Зборници

б) Слика Другог – Зборници

в) Идентитет – Зборници

COBISS.SR-ID 155173641





ISBN 978-86-6427-323-7



9 788664 273237