

# ИСТОРИЈА СРПСКЕ АНТРОПОЛОГИЈЕ

Иван Ковачевић



1838

Одељење за етнологију  
и антропологију  
Филозофски факултет  
Универзитет у Београду

ДОСИЈЕ  
СТУДИО

МЕАП



Библиотека  
*Етнoантpоlошки прoблeми*  
МОНОГРАФИЈЕ  
Књига прва  
Иван Ковачевић  
ИСТОРИЈА СРПСКЕ АНТРОПОЛОГИЈЕ

Универзитет у Београду – Филозофски факултет  
Одељење за етнологију и антропологију

*Етноантрополошки проблеми*

**МОНОГРАФИЈЕ**

**Књига прва**

Уредник

Милош Миленковић

Секретар редакције

Марко Пишев

Рецензенти

Проф. др Бојан Жикић

Проф. др Љиљана Гавриловић

**Уређивачки одбор**

Rodrigo Araya Dujisin (Universidad Católica de Chile, Chile); Мирјана Веселиновић-Хофман (Катедра за музикологију Факултета музичких уметности Универзитета уметности у Београду); Иван Вуковић (Одељење за филозофију, Филозофски факултет Универзитета у Београду); Дејан Димитријевић (Department de sociologie-ethnologie Université de Nice – Sophia Antipolis); Јелена Ђорђевић (Одељење за политикологију Факултета Политичких наука Универзитета у Београду); Зорица Ивановић (Одељење за етнологију и антропологију, Филозофски факултет Универзитета у Београду); Зоја Карановић (Одсек за српску књижевност, Филозофски факултет Универзитета у Новом Саду); Сенка Ковач (Одељење за етнологију и антропологију, Филозофски факултет Универзитета у Београду); Сања Поткоњак (Одсек за етнологију и културну антропологију, Филозофски факултет Универзитета у Загребу); Радмила Радић (Институт за савремену историју Србије); Владимир Рибич (Одељење за етнологију и антропологију Филозофски факултет Универзитета у Београду); Војислав Станимировић (Катедра за правну историју, Правни факултет Универзитета у Београду); Лидија Радуловић (Одељење за етнологију и антропологију Филозофски факултет Универзитета у Београду); Гордана Горуновић (Одељење за етнологију и антропологију Филозофски факултет Универзитета у Београду)

Иван Ковачевић

ИСТОРИЈА СРПСКЕ  
АНТРОПОЛОГИЈЕ

Београд, 2015.

*Etnoantropološki problemi – MONOGRAFIJE*  
*je neprofitno izdanje koje možete u elektronskoj formi*  
*besplatno preuzeti na adresi:*  
**[www.anthroserbia.org](http://www.anthroserbia.org)**

## САДРЖАЈ

О овој књизи .....	7
Из етнологије у антропологију .....	11
Ван Генеп по други пут међу Србима.....	22
Душан Бандић – контекст, дело, значај .....	33
Наука о народу и антропологија Човека .....	49
Модернизам и структурализам.....	58
Нови ритуали и нова српска антропологија – процес међусобног конституисања.....	71
Антрополошки часописи у Србији (2000–2010) .....	91
Српска антропологија у првој деценији двадесет првог века .....	102
Литература.....	121
Текстови у овој књизи .....	133





## О ОВОЈ КЊИЗИ

Сви текстови у овој књизи су већ објављивани. Изношење ове чињенице на самом почетку и прецизни библиографски подаци за претходно публиковање текстова, на крају књиге, неопходни су из три разлога. Прво, потребно је да се објасни зашто се ти текстови поново објављују у засебној публикацији. Друго, треба и посебно нагласити да аутор не жели да неко помисли како, у постојећем систему евалуације резултата научног рада, намерава да ове текстове, већ објављене у часописима и књигама, поново пријави за ново бодовање у новом пројектном циклусу. И треће, да би се отклонила било која друга сумња психотичних цитатометара и параноидних ловаца на плагијате. Уколико други и трећи разлог представљају обол свеprisутној контроли државног „великог брата” и психопатологији самозваних евалуатора, остаје потреба да се објасни зашто се појављује публикација која садржи већ објављене текстове.

Разлога за овај „зборник” радова има више. Један од њих је континуитет бављења историјом српске антропологије у протеклој деценији, који је резултат настојања да се трансформација која се догодила у српској антропологији опише и фиксира да не би остала на нивоу усменог предања и неформалне историје науке. Други разлог је то што се текстови настали посебним приликама међусобно додирују и у знатној мери уцелињују. То уклапање није такво да би се говорило о целовитој и унапред конципираној историји српске антропологије, али су обрађени многи кључни елементи који граде пунију слику о развоју антропологије у Србији, у протеклих 40 година. Треће, аутор је током тог периода имао двоструку улогу– и учесника и историчара дисциплине, нарочито у последњој деценији, када се после

више од деценије бављења другим делатностима, „вратио” антропологији. То време отклона дало је и једну додатну перспективу „погледа са дистанце”, која понавља ситуацију са почетка бављења етнологијом из позиције „странца” који је у дисциплину улазио са полазишта створеног у социологији и специфичној социјалној антропологији.

Аутор је бављење антропологијом, тада названом само етнологија, започео радећи на три колосека: укључивање интерпретативних метода у дисциплину, ширење „предмета” етнологије и ревизија историје етнологије у Србији. О прве две области делања читалац ће се обавестити у овој књизи. Стање историје етнологије које је аутор ове књиге затекао далеке 1975. године може се описати као величање великана. О „плејади великана” се писало пригодним приликама (годишњице и сл.), при чему се то писање сводило на набрајање области којима се неки „велики претходник” бавио и на кратке описе неких радова. Није се пропуштало да се укаже на велики значај тог великана науке и огроман допринос који је дао развоју етнологије. Врло ретко, готово никад, неки од великана је посматран у контексту светске науке у доба свог школовања и формирања или оцењиван са становишта главних токова светске науке времена у коме је радио. Оцена о значају тог дела за време у коме су писани јубилејски текстови је била јединствена и све што су великани написали оцењивано је као важеће са наговештајем вечитих истина. Посебно је било „недодирљиво” романтичарско порекло етнологије, њеног кључног појма – „народ”, и везивање тог појма са генеричким „народним духом”. Указивање на романтичарске корене етнологије карактерисано је као светогрђе, јер се, макар, полусвесно, скоро инстинктивно, осећало да води јасном закључку да таква етнологија, и то већ више од пола века, нема *raison d'être*. Политички циљ који је генерисао етнологију као академску дисциплину је, уједињењем свих територија на којима живе Срби, остварен још 1918. године и даље бављење сакупљањем етнографских података ради указивања на јединство народа и његовог духа је у поптуности изгубило раније приписани смисао.

Научно проучавање историје етнологије, које је имао за циљ промену слике о прошлости те науке, стога се одвијало у два временска одсечка – предисторија, где се показивало како је и код Срба постојала просветитељска мисао (Доситеј Обрадовић, Јоаким Вујић) на којој је у свету формирана антропологија, и историја, и то првенствено о романтичарским коренима српске етнологије код Карацића, Милићевића, Карића, Цвијића, Ердељановића и Ђорђевића.

Претходно поменути „удаљени поглед” условио је да се прошлост дисциплине посматра без икаквог прелиминарног односа према „плејади великана”. Парадигма у којој је етнологија настала и затим се конституисала посматра се до њеног краја у хибернацији и клиничкој смрти током друге половине двадесетог века. Реконструисање историје дисциплине којим је уништена уљуљкујућа представа о „великим великанима” и непорецивим истинама у њиховима делима, истинама које треба учити, понављати и поштовати, био је нужан корак ка њеној трансформацији, јер се тек деконструкцијом митске прошлости могла рационално сагледати садашњост и потражити кључ за будућност.

Други отклон који је аутор имао у посматрању историје дисциплине се односи на период 1990–2005. године, који је аутор провео без икаквог или са малим контактом са развојем етнологије/антропологије у Србији. Из центра трансформацијских процеса који су се одигравали током претходних петнаест година (1975–1990), премештајући се у другу сферу борбе за промене (1990–2001) и, постепено, на самом почетку новог века, укључујући се (поново) у главни ток антропологије, аутор је био у прилици да види шта се, после првих петнаест година „ударничког рада”, догодило током наредних петнаест година одсуства и колико су били дубоки и јаки положени темељи које ни све олује мрака и несвести последње деценије двадесетог века нису успеле да поруше. Ипак, задовољство очуваним није могло да створи безбрижност, јер екстерне околности и непотребна, неумерена дисциплинарна дисперзија, уз одјеке деструктивних епистемологија, опетугу ситуацију у којој се за одржање

дисциплине морају употребити све расположиве могућности. Једна од тих могућности је била писање текстова који се налазе у овој књизи, као и њихово обједињавање унутар њених корица.

У Београду, маја 2015.

Аутор

## ИЗ ЕТНОЛОГИЈЕ У АНТРОПОЛОГИЈУ

### Корени стања – 19. и прва половина 20. века

#### *А) Романтичарски корени – национални задаци – реализација у Првом светском рату*

Романтичарски корени српске етнологије су пресудно детерминисали њене задатке, као и њен замах и сутон, који произлазе из остваривања тих задатака, са једне стране, и престанка самог постојања тих задатака у социјалном окружењу, са друге стране. Настала директно на основама идеологије „Уједињене омладине српске”, а, посредно, и на првој романтичарској линији ка Србима, Грим-Копитар-Караџић етнологија је имала задатак да обезбеди научни основ „ослобођења и уједињења српских земаља”. Постављање граница ослобођења и уједињења био је основ сакупљања сваке етнографске грађе, чији карактер и треба да одреди територију која је предмет националне пропаганде или њене реализације (Ковачевић 2001а, 147–148; Прошић Дворнић 2003, 386).

#### *Б) Између два светска рата – љубишак националној задатка – време теоријске и методолошке обаврлости – бављење „мехничким бесјослицима”*

Балкански ратови и резултати Првог светског рата учинили су да се „све српске земље” нађу у једној држави, што значи да је посао ради којег је етнологија и конституисана, уз њену помоћ, и обављен. Трагови пређашњег национално-политичког задатка очитовали су се само у преобликованој и карикатуралној форми оправдавања и „научног”

утемељења династичке идеологије југословенства (Павковић 1995а). Тада је требало поставити питање о томе шта да ради етнологија која сакупља грађу о свом сопственом народу, када је смисао сакупљања те грађе, борба за територијално и државно обједињење народа, престао да постоји.

Главни носиоци етнологије, интелектуално формирана у периоду конституисања, тј. пре Првог светског рата, било да су и сами учествовали у завршној фази испуњења националног задатка (нпр., на Версајској конференцији о разграничењу) или не (Трговчевић 1986), после 1919. године су били у могућности да се окрену модерним етнолошким и антрополошким научним методама, насталим крајем 19. и почетком 20. века, с обзиром на то да је ваннаучни посао обављен и да је окретање интерпретативним поступцима био једини пут сцијентификације. То значи да је одговор на питање о томе докле се простиру културни елементи које сматрамо нашим, изгубио на политичком и социјалном значају и да се једино може отворити друга врста питања о томе зашто и како су те појаве настале и које потребе задовољавају. Јасно је да би то захтевало учење и овладавање дифузионистичким или функционалистичким поступком, с обзиром на то да је еволуционистичко интерпретирање културе већ припадало историји идеја. Једна полемичка расправа главних носилаца етнологије између два светска рата<sup>1</sup> показала је бар полувековни заостатак у односу на светску науку, која је у том тренутку већ јасно формулисала и питања дифузије културних елемената и питање њихове функције, као и целокупну проблематику односа културе и личности.<sup>2</sup> Укратко, требало је сести у клупу и учити азбуку научног објашњења. Уместо тога, дошло је до потпуне те-

---

1 О прамотеистичком или еволуционистичком пореклу и развоју религије расправљали су Тихомир Ђорђевић (Ђорђевић 1933) и Јован Ердељановић (Ердељановић 1938).

2 Ретка сличност неке реченице из текстова етнолога из прве половине 20. века са неким од постулата, тада актуелних антрополошких метода и теорија јесте или случајност или плод претеране ревности у егзегетском читању, изазване жељом да се покаже како није постојао потпуни јаз између српске етнологије и светске науке. Такве појаве би пре припадале историји куриозитета, него историји идеја.

оријске и методолошке обамрлости. Технике прикупљања података су остале на нивоу стручно усмераваних аматера који су живели у испитиваним срединама, са једне стране, и амбулантно-путничког теренског рада, са друге стране. Интерпретативна наука, којом је требало напорно овладати, замењења је прегруписавањем података о обичајима, веровањима итд. У етнографским монографијама грађа је била распоређена једним редоследом, да би се онда из њих извлачили подаци о неком микрокултурном елементу, ти подаци се поређали другим редоследом и тако би се добила „научна расправа”. Радови тог типа су још крајем 19. века, током порођајних процеса етнологије код јужних Словена, назване „механичким беспослицама” (Ковачевић 2001а, 137). И поред тог, раног упозорења, доступног на разумљивом језику, такав тип „научне расправе” остао је крајњи домет етнологије између два светска рата. Стога и не чуди што је трагање за „старијим религијским слојевима”, без обзира на то колико успешно и без обзира на то што је настало ван етнолошког образовног тока, представљало врх интерпретативне етнологије још задуго после Другог светског рата.

### **Од Другог светског рата до 1975. Неуспех марксизма у српској етнологији – континуитет методолошког и теоријског неиновирања**

Почетак Другог светског рата етнологија је сачекала у стању хибернације и потпуног одсуства било какве рецепције сазнања модерне антрополошке науке у свету. Завршетак рата је донео долазак нове идеологије која је у свом саставу имала и сектор еволуције друштвених установа (породице, морала, религије), преузет из раног еволуционизма 19. века, што се директно тицало етнологије. Теоријска невиност етнологије, као последица одсуства теоријског и методолошког образовања, могла је да буде плодно тло за развој брзих и простих објашњења какве је нудио дијалектички материјализам. Међутим, ограничавајући фактор дијалектичког материјализма састојао се у томе што је „све

већ објашњено”, друштвене науке (социологија и антропологија) сматране су за „грађанске” и самим тим непотребне, те би снажнија рецепција марксизма заправо докинула саму дисциплину, што се и десило у неким земљама социјализма где је етнологија са академског редукована на институтски ниво. Агресивни марксизам, са интерпретативним идеолошким императивом, још више је и онако методолошки и теоријски неедуковане етнологе гурнуо у правцу континуитета бављења „народном културом” на нивоу самодовољне дескрипције (Прошић Дворнић 2003, 386–387).

Индустријализација и егзодус сеоског становништа у градове довео је до тога да се етнологима предмет њиховог проучавања налазио у бекству са локација на којима су га налазили скоро читав један век. Тај процес је довео до додатне „примитивизације” етнологије, која се огледа у преференцији појединачног сеоског порекла за бављење етнологијом, чиме се како-тако систематско прикупљање грађе замењује писањем етнографије на основу примарног искуства. У томе су предњачили етнологи на положајима који су омогућавали усмеравање целокупне дисциплине.<sup>3</sup> У том периоду сеоско порекло је било гарант успешног бављења етнологијом, а примарно искуство преточено у етнографију образац научног рада и стицања академских звања.

Апендиксални карактер апликације дијалектичког материјализма у српској етнологији, готово на нивоу појединачног случаја (Горуновић 1997), са једне стране, и примитивизација која је резултирала све мањом и све лошијом етнографијом, са друге стране, довеле су до стања из кога су излази само на бочним странама. Главна врата, врата светске антропологије, која је у међувремену, уз дифузиону и функционалну анализу, те анализу односа културе и личности, била обогачена и за структуралну анализу, била су и даље потпуно затворена на академском, а делимично и на општем социјалном нивоу.

3 Из усмених казивања етнолога Ђурђице Петровић и Душана Дрљаче који су и сами били жртве такве примитивизације (Прошић-Дворнић 2003, 390). Усмено саопштење Душана Дрљаче дато је у дискусији на симпозијуму „Етнологија и антропологија: стање и перспективе”, одржаном 2005. године у Етнографском Институту САНУ.



**Стање 1975.**  
**„Етногенеза” и „етнички” процеси –**  
**аматерска компаративна митологија –**  
**културно-историјски приступ – правна**  
**етнологија**

Почетком 60-их година настаје антропологија на основама „хуманистичког марксизма” уз доста утицаја правца „култура и личност” у погледу успостављања антропологије као науке (Pešić-Golubović 1966; Pešić-Golubović 1967). Само је инхерентна неинтерпретативност конкретног училила да се тако конципирана антропологија не прошири на упражњено поље, практично непостојеће, етнологије. Неспособност уочавања овог ограничења такве антропологије, као и њена стварна актуелност када је реч о релевантној светској литератури, били су фактори додатног страха да етнологија, онаква каква је, као дисциплина нема будућност.

У таквој ситуацији долази до оправданог и неоправданог, свесног и несвесног става о крају, нестајању, угрожености етнологије. Страх од укидања етнологије као академске дисциплине био је делимично и реалан, јер се на истој универзитетској јединици појавила „конкурентска” дисциплина, социјална антропологија, заснована на пуном праћењу, нешто више критичком него апликативном, светске науке. Тадашња етнологија је, потпуно супротно, била заснована на сопственим коренима из 19. века, без икаквог знања и увида о томе шта се у светској науци догађа, као и без едукативне припреме за њено праћење. Супериорност социјалне антропологије се огледала и у персоналном учешћу у колективном органу управљања и старања над Одељењем за етнологију, које је, на тај начин, од стране факултета било третирано као несамостално. Идеје о укидању етнологије на Универзитету нису никада постале званичан предлог, али су током скоро две деценије (1960–1980) биле присутне у универзитетској и научној јавности и изазивале додатни страх код самих етнолога. Једна од реакција на „модерну” и светском науком богату социјалну

антропологију била је, са једне стране, још веће повлачење у сопствене темеље, без обзира на то што је друштвена улога тако утемељене науке одавно престала да постоји, и, са друге стране, потпуно утапање у „породицу историјских наука” (историја, историја уметности и археологија) као некакве одбране. Смисао тога се састојао у тези да је социјална антропологија друштвена наука, а етнологија, као некаква историја народне културе, историјска наука, те да је могуће њихово паралелно постојање. Овакав концепт, који и данас постоји у неким административним поделама научних дисциплина, био је само делимично праћен у едукативном смислу гомилањем предмета са садржајем из историје и историје уметности (Барјактаровић 1963), али без стварног оспособљавања за историјска проучавања. Доминантна методолошка упутства су била усмерена на савремени теренски рад, мале историјске димензије, и они етнологи који су озбиљно схватили историјски карактер дисциплине морали су самостално да се додатно методолошки образују и припреме. Тражење заклона у историјским дисциплинама је значило прихватање инфериорне улоге и у том окриљу. У поређењу са истраживањем националног конституисања, ратова и устанака, политике и дипломатије, високе уметности црква и манастира, архитектуре римских царских палата, реконструисањем читавих култура, нпр., Винче или Лепенског Вира, етнолошко истраживање историје „народне културе”, чак и кад би било коректно методолошки проведено, доживљавано је, управо у оквиру „историјских” наука, као, мање или више, симпатична прича о „чарапама и чардацима”.

Континуитет са деветнаестовековном идејом о етничком карактеру културе као еманације „народног духа” изврнуо се у бастардне текстове о „етничким карактеристикама”, „етничким одредницама” и „етничком опредељењу”, при чему су најкарактеристичнији управо они о „етничким карактеристикама” неког краја, регије, места са околином, општине и сл. У њима се полази од палеолингвистичких радова о првим становницима Балкана, да би се прешло на

приказивање археолошких и историјских истраживања антике и средњег века одређене територије, и закључило са приказом антропогеографског истраживања тог краја, уколико је неко из Цвијићеве школе такво истраживање учинио. Овакав преглед „етничких карактеристика” се од аматерских или полупрофесионалних општинских монографија, намењених поклонима у пригодним приликама, разликује утолико што нема одељке о локалном партизанском одреду и социјалистичкој „изградњи”.

У проучавању обичаја и веровања, као стожерне теме српске етнологије, уз недостајање класичарске ерудиције као могуће бране, настаје пансловенско пантеонство присутно и код школованих етнолога, са једне стране, и пуки наивни реализам, са друге стране, где се у интрепретацији појединог обичаја етноекспликација изједначава са научним објашњењем (Ковачевић 2001b; Бандић 1986b).

У ситуацији где је главни водоток затворен наслагама муља отварају се бочни путеви којима теку покушаји научног бављења етнолошким проблемима. На првом месту, ради се о проучавању материјалне културе, првенствено одевања, где се услед немогућности сталног и опетованог описа једног те истог корпуса одевних предмета из деветнаестог века, одавно тезаурисаног у музејима, нужно кренуло у културно-историјско проучавање трансформација одређених предмета, за шта је било нужно овладавање занатом историчара, старим језицима и изворима који су на њима писани (Петровић 2003). Сличан је пут правне етнологије, која се налазила између романтичарске историјске школе права прве половине 19. века и историје права, упуштајући се у историју правних института, у мери могућег језичког владања изворима (Павковић 1972), као и пут историјске анализе социјалних институција, такође лимитиран овладавањем историчарским занатом и неопходним језицима (Симпозијум о средњовековном катуну 1963). Сва ова настојања представљају индиректну критику „народне културе” као безвременске, а просторно експанзионе еманације „народног духа”.

## Процеси антропологизације (1975–1990)

*А) Нова методологија. Уочицај структуралне антропологије Леви-Строса и Едмунда Лича – Структуралистички етнологије – Rite de passage као обред прелаза српске етнологије – Рецепција структуралног искуства међу традиционално едукованим етнологима*

Насупрот оваквом стању домаће етнологије, српска научна јавност је већ почетком 70-их година двадесетог века била у прилици да се на разумљивим језицима упозна са важним делима светске антрополошке мисли Бронислава Малиновског (Малиновски 1970), Маргарет Мид (Mead 1969) и Клод Леви-Строса (Levi-Strauss 1960; Levi Stros 1966; Lič 1972). У почетку ретко, а потом све фреквентније појављивање важних дела светске антропологије у окружењу тадашње српске етнологије само је повећавало уочљивост постојећег јаза. Истовремено су се појављивала и дела из опште лингвистике (Jakobson 1966; De Sosir 1969), дела која представљају основ за развој структуралне антропологије која је од половине 20. века постала водећи иновативни правац у светској науци, као и дела из семиологије, дисциплине настале из структуралне лингвистике и структуралне антропологије. Превод Леви-Стросове „Структуралне антропологије” (Levi-Strauss S.A. /1977/) излази 1977. године, а што је још значајније, бар за рецепцију структуралне анализе у српској етнологији, годину дана раније излази књига Едмунда Лича „Култура и комуникација” (Leach 1976; Lič 1983), која врло брзо постаје прави приручник за употребу структуралне анализе. Нова, структурална антропологија са императивним задатком објашњавања појава и са структурално-семиолошким анализом као средством научног објашњења, стигла је из окружења у српску етнологију у разним формама: као структурално истраживање обичаја базирано на Леви-Стросу и Едмунду Личу (И. Ковачевић), као семиолошко проучавање модерне народне књижевности, назване „дивља књижевност” (И. Чоловић), као истраживање фолклорних текстова из угла руске семиотичке школе

(Љ. Раденковић) (Pavković Bandić Kovačević 1983, 115–116). Полазне претпоставке нове интерпретативне методологије су врло брзо акцептиране и аплициране од стране млађих етнолога (М. Прошић, Д. Бандић, М. Малешевић, Д. Братић, Д. Антонијевић и др.). Ванетнолошка едукација доносилаца структуралне антропологије је условила да се тек кроз њихову формалну и темељну етнологизацију (стицањем академских звања унутар етнологије), као и центрифугално ширење основних методолошких постулата, формира *main stream* модернизације и сцијентификације српске етнологије. Једно од обележја овог периода је истраживање обреда прелаза, који су били добра показна вежба из које се види да: а) обичаји немају значење које зна свака стара баба и коју само треба брзо, на време, за живота, питати, већ да се структура и значење обичаја налазе испод опаљљивог нивоа и етноекспликације и б) да структурална анализа није само тешко разумљива и директно неапликативна мисао Клод Леви-Строса, већ и далеко разумљивије и иницијантима примереније уочавање елемената одвајања, извртања нормалности и поновног спајања.

**Б) Нова поља – нови предмети.** *Од најмање меланезијској ѿлемена до меѿройоле – Урбане ѿеме – Од ѿрвих радова до main stream-a – Реформа насѿаве и нова концепција еѿнолоѿије (анѿройолоѿије) на Универзитѿеѿу – Симѿозијуми Еѿнолошкој друшѿва Србије и „Еѿнолошке свеске” – Еѿаблирање урбане еѿнолоѿије у исѿраживачкој ѿракси ЕИ САНУ*

Акцептирање структуралне антропологије у било којој форми или мери, нужно подразумева, осим прихватања експликације као основног задатка науке, кидање било каквих просторних или културних граница у одређивању предмета истраживања. Стога је „урбана тематика” врло брзо постала саставни део бројних појединачних и колективних истраживачких пројеката. Први радови који су у себи спајали „нову” методологију (објашњавање) и нов „простор” (модерну цивилизацију, град) односили су се на полагање

испита на факултету, легенде о модним предметима или туристичким местима, пријем у пионирску организацију, одлазак индустријских радника у пензију, понашање у канцеларији, фабрички ритуал пуштања у погон производне траке, првوماјску прославу у Београду, понашање фудбалских навијача (Ковачевић 2001с).

У току периода антропологизације, трансформација основних етнолошких институција, праћена безизгледним отпорима, била је постепена и спора. Стога је од раније присутна, али периферна институција, Етнолошко друштво, постала важан, ако не и централни агенс промена. Тематика годишњих скупова Етнолошког друштва Србије крајем 70-их и током 80-их година, као и радови са тих скупова, објављивани у „Етнолошким свескама”, у којима доминира настојање да се предмет изучавања објасни, показују да је створена основа за премошћавање огромног временског, али и сазнајног јаза који је делио српску етнологију од светске науке.

Реформа наставе на Универзитету, која је, постепеним променама, довела до потпуне несамерљивости програма из 1975. и 2005. године<sup>4</sup> праћена и променом самог назива наставне јединице, која сада садржи оба назива дисциплине (етнологија и антропологија), као и пројекти Етнографског института са урбаном тематиком, представљали су израз пуне институционализације „нове” етнологије или антропологије.<sup>5</sup>

4 Илустрације ради, стручни предмети 1975. године, а било их је само 4, звали су се: Општа етнологија Југославије, Регионална етнологија Југославије, Општа етнологија и Посебна (регионална) етнологија (Барјактаровић 1963, 287–300). Промене током скоро три деценије (Н. Павковић 1998, 479–484) довеле су постепено до организације наставе у 2005. години, када се предаје 21 обавезан и 11 изборних стручних предмета, као што су, нпр., Увод у етнологију и антропологију, Антропологија етницитета, Антропологија тела, Историја српске етнологије, Етнологија Африке, Антропологија друштва, Антропологија религије, Антропологија материјалне културе, Методологија етнологије и антропологије, Етнолошке и антрополошке теорије, Антропологија фолклора, Етнологија балканских друштава, Антропологија рода и сродства, Народна религија Срба, Политичка антропологија, Материјална култура Србије и Црне Горе, Урбана антропологија, Примењена етнологија итд.

5 Превазиђена парцелизација (традиционално-савремено, сеоскоградско) може се илустровати на више начина, али је довољно на-

## Време антропологије (1990–2005)

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

---

вести два. Једно су дипломски радови на Одељењу за етнологију и антропологију, где теме које обрађују савремено доба, урбане и цивилизацијске појаве доминирају, баш колико је доминантно интересовање младих људи за свет који их окружује, а друго је поглед на најновију етнолошку и антрополошку стручну производњу, где се може видети да су, на пример, у броју Гласника ЕИ САНУ за 2004. годину теме које носе број часописа – интернет, гест фудбалера, проучавање медија, родне улоге код деце, однос фолклора и бирократије, идентитет фудбалског клуба, улична прослава Нове године у Београду, трансформација дечијих игара итд.

**ВАН ГЕНЕП**  
**ПО ДРУГИ ПУТ МЕЂУ СРБИМА**  
**Прилог историји српске етнологије/  
антропологије у последњој четвртини  
двадесетог века**

**Повод**

Скоро да је прошао цео век од изласка најпознатије књиге француског етнолога Арнолда Ван Генепа „Обреди прелаза” (Van Genep 1909), до појављивања српског превода (Ван Генеп 2005). Да ли је овај превод закаснио и, уопште, шта би то значило да превод неког капиталног дела светске науке „касни”. Но, нису то једина питања која се постављају поводом појаве ове књиге. Можемо да се запитамо и зашто је превод Ван Генепа каснио, као и откуд потреба за преводом који је закаснио. Међутим, одговори скоро на сва ова питања припадају домену издаваштва, које у Србији доживљава сасвим нову фазу потпуног ослобођења од било какве политичке и друштвене контроле, с једне стране, и невероватно јефтине производње књига, с друге стране. Ипак, важан део једног од ових питања припада домену науке и то, у овом случају, домену етнологије и антропологије као дисциплине, али и домену основних и општих принципа научног рада. Капитална дела, при чему такво одређење Ван Генеповог дела „Обреди прелаза” није потребно детаљно образлагати, мада стручно објашњење важности није могуће заобићи, играју значајну улогу унутар научне дисциплине којој припадају, без обзира на то да ли су преведене на друге језике, поготово када је оригинал на једном од светских језика, у овом случају француском. Наравно, овај став ни у ком случају не значи да не треба преводити капи-



тална дела науке на српски језик, већ само указује да превод са тим делом упознаје ширу јавност која често показује интересовање за капитална дела појединих научних дисциплина. С обзиром на то да се „шира јавност” или не бави професионално науком, тј. не поседује основна теоријско-медолошка и емпиријска знања, или не влада страним језицима толико да би на тим језицима успешно задовољавала општу интелектуалну радозналост, капитална дела неке дисциплине тек када се појаве као преводи привлаче пажњу и имају своју публику. Међутим, што се тиче научника, поготово специјалиста, ситуација је другачија. Они морају да познају капитална дела своје струке не чекајући превод на српски језик. Стога прича о првом Ван Генеповом боравку међу Србима може започети излагањем путева којим је Ван Генеп, односно његова књига и његова теорија обреда прелаза, стигао на странице етнолошких расправа у Србији.

## Почеци

Разматрање великог утицаја који је Ван Генепова теорија обреда прелаза остварила у српској етнологији мора укључити и сасвим кратко подсећање на „ревитализацију” Ван Генепа у светској науци, првенствено у британској структуралној антропологији. Два важна момента обележавају „откриће” Ван Генепа у оквирима структуралне антропологије.<sup>6</sup> Једно је превод „Обреда прелаза” на енглески 1960. године, а друго појављивије зборника који је уредио Макс Глукман о ритуалима социјалних односа (Gluckman 1963), са великим есејима о обредима прелаза самог Глукмана и Виктора Тарнера. Уз остале Тарнерове радове, рецепцију Ван Генепа у оквиру британске структуралне антропологије канонизовао

6 Осим Ван Генепа, има још аутора са почетка 20. века који су поново „откривени” у структуралној антропологији. То су, нпр., Владимир Проп и његова „Морфологија бајке” из 1928. године, преведена на енглески 1958. године и коментарисана од стране Леви-Строса 1960. године (Проп 1982), као и дански фолклориста Аксел Олрик чије је епске законе наративе (1909) Алан Дандес (Dundes 1965) дефинисао као претечу Леви-Стросове структуралне анализе мита (посебно у напомени бр. 8).

је Едмунд Лич књигом „Култура и комуникација”, чији други поднаслов „Увод у примену структуралистичке анализе у социјалној антропологији” открива синтетску, али и дидактичку намеру аутора (Leach 1976; Lič 1983). Управо је ова Личова књига одиграла кључну улогу у српској рецепцији Ван Генеповог схватања обреда прелаза. Додатни импулс је стигао из текста хрватског етнолога Миливоја Водопије, објављеном непосредно по изласку Личове књиге, у коме се, после опширног приказа теоријско-методолошког оквира, улично весеље загребачких матураната посматра у светлу обреда прелаза (Vodorija 1976).

Први рад о обредима прелаза у Србији, 1978. године, био је о покладама и као сваки пионирски рад садржао је опширније методолошке експликације назначене у самом наслову (Prošić 1978). Убрзо затим, појављује се и анализа фаза свадбеног ритуала са посебним акцентом на граничне између појединих фаза (Ковачевић 1979). Оба рада као основу користе Личову формализацију Ван Генепове трочлане структуре.

У радове из овог периода, који су шире схваћено инспирисани Ван Генепом, може се сврстати и рад о табуима као елементима временске и просторне сегментације света (Бандић 1981).

## Расламсавање

Већ у наредним радовима, испитивање обреда прелаза шири учаурене представе о домену етнолошког истраживања и то унутар уврежене представе о „традиционалној култури”, испитујући до тада непроучаване ритуале везане за прву менструацију (Малешевић 1982) или ширећи етнологију на проучавање савремене урбане културе – објашњавајући испит на факултету и улазак код претпостављеног у канцеларију као примере обреда прелаза (Ковачевић 1982). Рад о ритуалу сахрањивања као обреду прелаза уводи Теренса Тарнера као још једног значајног аутора, осим Лича и Виктора Тарнера, чијим се ставовима допуњује методолошка основа интерпретације (Prošić 1978).

Почевши од 1982. године, наредних неколико година (1982–1986) представљају „златно доба” проучавања обреда прелаза у српској етнологији. У неким радовима, као што је анализа прослављања рођендана (Малешевић, Братић 1983), ритуала који није познат у „традицијској култури” већ представља иновацију у обичајима животног циклуса, као и у анализи „посмртног умирања” (Bandić 1983) као продужене фазе сепарације од „овог света” и агрегације у „онај свет”, уочавање структура обреда прелаза није у првом плану и инспирација Ван Генеповим „Обредима прелаза” је само усмеравајућа. Анализа обреда названог „воловска богомоља” дала је за право Ван Генеповом ставу да неки ритуали у себи садрже обреде прелаза, али да могу имати и посебну сврху и појединачне циљеве (Ван Генеп 2005, 16). Воловска богомоља јесте етноветеринарски ритуал који етиолошком и симптоматолошком терапијом „лечи” сточну заразу и показује типичну двојну структуру исцелитељских обреда, али с обзиром на то да омогућује прелаз из болесног у здраво стање, има и секундарну структуру обреда прелаза (Ковачевић 1983).

Обреди који прате „политички животни циклус” у низу пионир-омладинац-члан партије, у свом првом сегменту су проучени са становишта Ван Генеповог схватања обреда прелаза (Малешевић 1984а), као и ритуал који прати завршетак професионалног живота – прослава одласка у пензију (Братић 1984а). Успостављање нових социјалних односа у традицијској култури било је праћено ритуалима прелаза који су били предмет проучавања у овом периоду и који су обрађени у посебним радовима. То су ритуална адопција (Дивац 1984) и ритуали који прате деобу породичне задруге (Братић 1984б).

Реинтерпретација додолске поворке са становишта обреда прелаза баца ново светло на ранију семиолошку анализу овог ритуала, заокружујући његову интерпретацију као обреда са две паралелне структуре, од којих је једна структура обреда прелаза, и са два могућа читања, мушким и женским, условљеним полном расподелом моћи у друштву (Ковачевић 1984б; Kovačević 1985).

У полету проучавања обреда прелаза у српској етнологији јављају се и радови који теоријски и методолошки промишљају и допуњују основни теоријско-методолошки оквир. Посматрање типова обреда прелаза из угла религијски детерминисаних статуса унутар категорија свето/не-свето и религијско/не-религијско отворило је простор за типолошку разраду Ван Генеповог схватања обреда прелаза. Са друге стране, указано је да се проучавање обреда прелаза превасходно односи на декодирање елемената ритуала, као и на вишеструкост могућих структура обреда, од којих једна може бити структура обреда прелаза (Малешевић 1984b).

Ивандански ритуал, као ритуал иницијације девојка и међусобни однос путовања и гостопримства, односно путника и госта, у традицијској култури сагледани су у новом светлу, кроз призму Ван Генепове трочлане структуре (Kovačević 1985).<sup>7</sup>

У овом периоду се чак два рада баве свадбом као обредом прелаза. Први, коме је то примарни циљ (Јовановић 1986)<sup>8</sup>, и други, у коме је свадба тек средишњи део социјалног развоја жене праћеног кроз три кризна момента њеног развоја – прву менструацију, свадбу и први порођај (Малешевић 1986).<sup>9</sup>

Ван Генепово тумачење обреда прелаза, уз фокусирање на модерне секуларне ритуале (Да Мата, Мур и Мајерхоф), послужило је као инспирација за анализу „непоновљивог” ритуала – пуштања у погон монтажне траке за производњу аутомобила „Југо”, намењеног извозу у Америку (Анто-

7 Анализа Ивандана као иницијацијског ритуала саопштена је као реферат, под насловом „Елементи обреда прелаза у Иванданском ритуалу у Србији”, још 1982. на пољско-српском симпозијуму „Промене у традиционалном породичном животу у Србији и Пољској”, одржаном октобра 1982. у Пријеполу (Z. Jasiewicz i P.Vlahovic 1986, 101–106).

8 Од истог аутора је и необјављена докторска дисертација „Магија у обредима прелаза код Срба”, одбрањена на Филозофском факултету у Београду 1988. године.

9 Магистарски рад одбрањен на Филозофском факултету у Београду 1985. године.

нијевић 1986). Класичнији приступ, у смислу апликације Ван Генепове трочлане структуре, у Личовој графичкој верзији, присутан је у анализи релативно новог обичаја – испраћаја у војску, где је показао хеуристичку вредност. Наиме, примењен на сам чин прославе „испраћаја у војску”, бриколиран из свадбеног ритуала, указао је на друге фазе ритуала које нису биле обухваћене првим теренским истраживањем, као и на религијски и још један социјални ниво, тј. целокупност различитих радњи које прате цео „војнички” живот појединца, од „предвојничке обуке”, преко службења војног рока, до „резервног састава” (Ковачевић 1986). Исти приступ је примењен и у анализи српског фолклорног материјала – бајки названих „јуначке” (АТ 300–303), где је дао полазну основу за иницијацијску интерпретацију овог типа бајке (Антонијевић 1991).<sup>10</sup>

## Значај

„Херојско” доба проучавања обреда прелаза у српској етнологији трајало је десетак година и имало је десетак актера. Донело је неколико закључака који се тичу Ван Генеповог приступа обредима прелаза, као, на пример, потврду паралелних структура обреда, од којих је једна структура обреда прелаза, једну могућу типологију обреда прелаза, уочавање „испретураности” појединих фаза у конкретним ритуалима, констатовање хеуристичке вредности итд.

Само наоко је парадоксална констатација да највећи значај аплицирања структурализованог Ван Генепа на српски етнографски и фолклорни материјал није у резултатима који су добијени анализом проучаваних обичаја и другог фолклорног материјала. Важније од тога су последице које је овај „покрет” имао на српску етнологију у целини. Интерпретативност Ван Генеповог схватања обреда прелаза је дефинитивно укинула неке од главних обележја српске етнологије претходног периода. То су преписивачка пракса

---

10 Магистарски рад одбрањен на Филозофском факултету у Београду 1988. године.

и етноекспликативна „објашњења”. Преписивачка пракса постојеће етнографије састојала се у прекомпоновању етнографске грађе из монографија регионалних целина или успутних етнографских бележака у „студије” о поједином обичају, иако се из таквих студија није могло сазнати ништа више од онога што је постојало у етнографској грађи. Са друге стране, уважавања етноекспликације као објашњења „узрока”, „настанка” или „разлога постојања” неког обичаја сводило се на објашњења типа „ваља се” – „не ваља се” или „да не чује зло”. У другом случају разлика је уочљива када се упореди усвајање етноекспликације („судови се током свадбе разбијају да се одагна зло”), са објашњењем да различита „разбијања” предмета имају различита значења – као граничника између појединих фаза, до обележја неке од фаза (Ковачевић 1979).

Проучавање обреда прелаза се показало као важан део процеса „модернизације” српске етнологије/антропологије (Наумовић 2005, 37–39), процеса који је определио судбину српске етнологије/антропологије у судару са две велике опасности током последње деценије двадесетог века: примитивним национализмом и постмодернизмом, те њиховим потенцијалним спојем у ренационалистичкој реетнографизацији. Компаративни пример из суседства показује како је немодернизована етнологија постала лак плен десцијентификовано постављених политичких задатака, самооправдавајући се постмодернистичким идејним галиматијасом. Између „националне службе” коју су предводили сликарски писци небеске визуре, каријеристички националисти и професионалне патриоте, и критичког приступа владајућем режиму, српска антропологија се, својим активистичким делом, определила за „критички усмерену политичку антропологију” као изданак модернизма (Наумовић 2005, 39–40).

## После 1990.

Интересовање за обреде прелаза и, у оквиру тога, за Ван Генепову интерпретацију не јењава ни у последњој деценији 20. и на почетку 21. века. Зборници и књиге о обреди-

ма прелаза у овом периоду су претежно посвећени модерној обредној пракси, што показује да је српска етнологија/антропологија, бавећи се тиме више од једне деценије раније, антиципирала кретања светске науке. Књиге о рођењу у Америци (Davis-Floyd 1992), венчању и сахрани (Grimes 1995), поновном откривању обреда прелаза (Grimes S.A./2000/), зборник „Раскршћа: Истраживање савремених обреда прелаза” (Mehdi 1996), само су неки резултати новог таласа бављења обредима прелаза који се претежно односе на савремено друштво, али сежу и у прошлост, као што је рад Џин Хјустон о иницијацији Телемаха из њене књиге „The Hero and a Goddess: The Odyssey as a Mystery and Initiation”, поново публикован у зборнику „Раскршћа” (Houston 1992).

Тих година, у српској етнологији/антропологији долази до извесне стагнације у апликацији Ван Генепове теорије обреда прелаза, трансформисане у интерпретативни поступак, присутне у свега неколико радова. Уочена је структура обреда прелаза у ритуалу који прати трансформацију при умиру крвне освете (Павковић 1993), као и у одређеним обредима западне Африке у којима се употребљавају маске (Ковац 1996).<sup>11</sup>

Насупрот стагнацији у интерпретативној примени Ван Генеповог схватања обреда прелаза, јављају се нови покушаји теоријског и методолошког резимирања. У монографији о Едмунду Личу покренуто је преиспитивање односа према „теорији обреда прелаза уз констатацију да сам Лич није никада „обред прелаза” применио као метод, односно да „никад није посматрао конкретан ритуал да би показао да овај задовољава услове да буде назван обредом прелаза” (Жикић 1997).<sup>12</sup>

Уз ослонац на Личов став да елементи ритуала немају значење по себи већ тек у контрасту са другим елементима, проблематизује се значење обреда прелаза по себи, сма-

11 Докторска дисертација одбрањена на Филозофском факултету у Београду 1992. године.

12 Магистарски рад одбрањен на Филозофском факултету у Београду 1996. године.

трајући да се њихово значење може наћи само у контексту који их ствара (Жикић 1997, 97). У раду о крштењу из 2002. године, којим обнавља интерпретативност Ван Генепових обреда прелаза, исти аутор се опредељује за полазиште „ближе Ван Генепу него Личу или Тарнеру” (Жикић 2002). Расправљајући о односу Ван Генеповог схватања трочлане структуре, која се састоји из обреда сепарације, обреда лиминалности и обреда агрегације према „структуралистичким” интерпретацијама (Лич, Тарнер) које говоре о три фазе обреда прелаза, аутор упозорава на то да структуралистичка интерпретација може довести до става да су сви обреди – обреди прелаза.

Још у време интензивне примене Ван Генеповог схватања обреда прелаза у српској етнологији/антропологији, започела је и дискусија о могућем прецизирању односа „фаза” и „обрета”, о томе да ли су сви обреди – „обреди прелаза”, и да ли се сви елементи обреда увек могу интерпретирати као трофазна сукцесивна структура сепарације, лиминалности и агрегације. У једном резимирању ових расправа, 15-ак година касније, закључено је да су „фазе” обреда ређе фазе у правом смислу речи, већ да се често јављају „испретуране” и сасвим редуковане. Више десетина примера анализа обреда прелаза објављених у стручној литератури довели су до закључка да су сепарација, лиминалност и агрегација „значања која се могу приписати појединим елементима и која објашњавају зашто је дотични елемент уопште бриколиран у обред” (Ковачевић 2001с, 19). У истом раду, као и у методолошком уводу у претходно поменутом раду о крштењу, реактуализује се питање односа обреда прелаза према обредима уопште. Екстремно схватање по коме су сви обреди – обреди прелаза ублажено је на начин да је све обреде могуће посматрати као обреде прелаза,<sup>13</sup> што произилази из чињенице да се са сваким обредом постиже нека промена, остварује неки прелаз, па самим тим обред може и секундарно имати значење обреда прелаза.

13 Идеју је, још у периоду интензивног проучавања обреда прелаза, усмено изнео Душан Бандић.



## Од 2005.

Појава српског превода Ван Генепове књиге „Обреди прелаза” крајем 2005. године, са неуким предговором,<sup>14</sup> подстиче резимирања утицаја које је Ван Генепово схватање, у обради британске структуралне антропологије, остварило на српску етнологију.

Пређени пут, започет доживљавањем излагања фаза обреда прелаза као ексцеса у очима традиционалних етнолога,<sup>15</sup> до прихватања иновационе „теорије” и њеног преобраћања у метод објашњавања, резултирао је обиљем радова. Ти радови, настали, на почетку, минуциозним третманом, прерасли су у увежбани манир и послужили су као педагошко средство у припреми семинарских и дипломских радова од којих се захтева креативност. На том путу, теорија/метод су деконструисани и поново конструисани да би се елиминисали труизми и пажња усмерила на могућности интерпретације. Неконзистентност основног модела, који карактерише фазна структура, превазиђена је тако да се очува интерпретивност целокупног поступка. У фази деконструкције, која је обављана и кроз аналитички поступак и кроз методолошке текстове или пасаже, избегнуто је могуће извртање стратегије у разматрања која резултирају перпетуираним тврдњама да је неки обред – обред прелаза. Потврђена је полифункционалност обреда, који могу бити и обреди прелаза, што је заступао и сам Ван Генеп, и томе

---

14 Неукост аутора предговора српском издању „Обреда прелаза” Александра Ломе, огледа се у недостатку било какве информације о 25 радова насталих од 1978. до 2002. године у српској етнологији/антропологији који почивају на Ван Генеповом схватању обреда прелаза, о чему се читалац могао уверити из овог поглавља Стога се поставља питање зашто је „Српска књижевна задруга” писање предговора поверила некоме ко не познаје основну литературу на матерњем језику. Према усменом саопштењу проф. др Николе Павковића, издавач је у току процеса излагања књиге био упозораван да антрополошка књига каква је „Обреди прелаза” треба да има и антрополошки предговор или поговор, што није прихваћено, уз образложење да два пратећа текста нису пракса едиције.

15 Намерно или случајно фазе агрегације или сепарације су називане „серегација”.

додат став да се сви ритуали могу посматрати и као обреди прелаза. Учињена је једна могућа типологија обреда прелаза и наговештене друге, као и наслућена могућност корелације бриколираних елемената са типом или подтипом обреда прелаза. Напокон, апликација на „секуларне” ритуале модерног доба била је други узрочник и показатељ промене парадигме у српској етнологији/антропологији.

После више од двадесет радова о обредима прелаза у српској етнологији/антропологији и још много пута толико оних који су настали у педагошком процесу, поставља се питање да ли треба и даље проучавати обреде прелаза. Одговор је позитиван, уз обавезно усвајање свих коректива учених у српској етнологији/антропологији, пре свега оног који говори да при сваком проучавању неког ритуала треба сагледати који се елементи (ритеми) налазе у ритуалу да би означили некакав прелаз. С друге стране, Ван Генепово схватање обреда прелаза, у структуралној обради, представљало је осветљени ходник који је повезивао прошлост и будућност српске етнологије/антропологије. На једном крају тог ходника је била прошлост коју обележава полувековно одумирање обезврховљене дисциплине, а на другом дисперзивна разноликост модерне антропологије која је у међувремену раскрстила са огреничењима проучавања на „примитивне” или „друге”. То условљава да свежина небројених тема које су се отвориле после 1990. године, као и иновативност њиховог проучавања, чине и чиниће обреде прелаза мање примамљивим самосталним предметом анализе.

## ДУШАН БАНДИЋ – КОНТЕКСТ, ДЕЛО, ЗНАЧАЈ

Деловање Душана Бандића започело је у релативно малој научној заједници<sup>16</sup> етнолога, у условима доминације традиционалних схватања улоге дисциплине и потпуне неусклађености са развојем науке у свету. Истовремено, на разним странама научне јавности у Србији и тадашњој Југославији ширило се сазнање о изузетно важној и, у једном тренутку, у светским размерама најиновативнијој дисциплини у друштвено-хуманистичким наукама – о антропологији. Неозидана зидом са бодљикавом жицом, већ само инфериорном игнорацијом онога што је стигло у најближе окружење, традиционална етнологија је наставила свој, још недути, живот као да се ништа не догађа. Формирати се у таквим условима било је тешко за оне младе људе који су осећали или сагледавали брзи крај традиционално схваћене етнологије и почетак нечег сасвим новог и знали да ће им се каријера одвијати у турбулентним и превратним временима. Њихова невоља се састојала у томе што нису били научени да уче ново, већ само да понављају, утврђују и поштују старо, што је у супротности с елементарним схва-

16 Две централне научне установе које су се бавиле етнологијом, Одељење за етнологију Филозофског факултета Универзитета у Београду и Етнографски институт САНУ, имале су, на почетку Бандићеве каријере 1969. године, мали број етнолога (Етнографски институт 4 запослена етнолога, а Одељење за етнологију Филозофског факултета 5) (Барјактаровић 1963, 297; Павковић 1998, 487; Влаховић 1997). Поређења ради, данас је на Филозофском факултету у Београду, у наставним и истраживачким звањима, запослено 27 етнолога/антрополога, а у Етнографском институту САНУ 20. Подаци су у јануару 2014. године преузети са званичних сајтова Филозофског факултета у Београду ([www.f.bg.ac.rs](http://www.f.bg.ac.rs)) и Етнографског института САНУ ([www.etno-institut.co.rs](http://www.etno-institut.co.rs)).

тањем науке као сталног ширења и доградње знања. Друга отежавајућа околност је била што нису били ни опремљени за читање и разумевање<sup>17</sup> главних токова англосаксонске и француске литературе, те су у великој мери зависили од преводилачке политике издавачких кућа вођених од стране књижевника, филолога, филозофа, социолога, који су, свако из свог разлога или афинитета, осећали потребу за антрополошком литературом. Канали могућег допунског образовања у центрима дисциплине били су сведени, с једне стране, на Источну Европу, са минималном или никаквом коришћу за иновирање схватања и знања, и, с друге стране, на Француску у којој се антропологија налазила у зрелом структурализму, веома тешком за учење и прихватање онама који стижу са деветнаестовековним знањем о веровањима, обичајима, ношњама и традиционалном друштвеном животу, можда тек да послуже као казивачи о традиционалној култури Балкана.

## Стање проучавања народне религије

Истраживање народне религије је била једна од централних тема српске етнологије током шездесетих и седамдесетих година прошлог века, па није ни чудно што се Душан Бандић, већ на самом почетку каријере, определио за ту област проучавања. То се догодило већ на магистарским студијама, где је магистрирао са радом о амајлијама. Тим радом, према својим речима, Бандић није био у потпуности задовољан и рад никада није био објављен као целина, па чак ни делови рада нису објављени у форми чланака. Први задатак који је Бандић добио у Етнографском инсти-

17 Општи ниво знања страних језика је био далеко нижи него данас, а посебно зато што је обавезно учење страних језика у основним школама започињало касније (тек у вишим разредима) и што се због, ничим објашњене, равнотеже састојало и из учења језика, посебно руског, који нимало и веома мало могу допринети разумевању токова светске друштвене и хуманистичке науке. Млади људи који су принудно учили руски језик били су трајно хендикепирани у односу на оне који су имали срећу да уче енглески, мада су и они имали тешкоће с обзиром на касни почетак учења.

туту САНУ, где се запослио, за извесно време га је одвојио од истраживања народне религије. Наиме, за израду приправничког рада морао је да иде на терен у села у околини Београда и да истражује „савремене промене”. Много година касније, тај текст је објављен као једини већи, целовити етнографски рад у његовој библиографији<sup>18</sup> (Бандић 1979). Завршетком приправничког стажа Бандић се вратио проучавању народне религије и прве радове из те области објавио је 1972. (Бандић 1972) и 1974. (Бандић 1974)

Да би се ови рани Бандићеви радови контекстуализовали потребно је приказати у најкраћим цртама стање проучавања народне религије почетком седамдесетих година прошлог века. Оно се може описати као „трагање за траговима”. Трагало се за траговима матријархата и тотемизма, анимизма, аниматизма и других форми религије, поређаних у еволуционистички низ описан у антропологији 19. века и марксизму 20. века (в. Кулишић 1970). Понека анализа се заснивала на томе да се утврди Фрејзеров тип магије који се јавља у неком ритуалу. Утврђивање форме одређене религијске појаве изазивало је читаве полемике, као, нпр., о томе да ли се ради о траговима аграрног или хтонског култа. Затим, трагало се за траговима античких култова и религијских система, мада без ерудиције једног Чајкановића, као и за траговима словенских култова и „словенских слојева” у народној религији. Посебна врста таквих проучавања у српској етнологији било је трагање за остацима и потом за реконструкцијом српског пантеона – од врховног бога (Чајкановић 1941) до Перуна (Filipović 1948)<sup>19</sup> и Волоса (Живанчевић 1963). Утврђивање словенског карактера неког обичаја или

- 18 Мањи етнографски рад о традиционалној пољопривреди у Ђердапским насељима је, такође, био производ директних задатака од стране Института (Бандић 1973). Не може се доказати, али се може претпоставити да је гурање рођеног и формираног урбанита у сеоска теренска истраживања производ схватања да је етнологија само наука о селу и сељацима и да етнолог-грађанин мора интензивним теренским радом на селу да надокнади то што није тамо рођен и самим тиме већ постао етнолог!
- 19 Филиповићева схватања су била предмет критике П. Ж. Петровића који је основано показао да није могуће реконструисати Перунов култ код јужних Словена (Петровић 1952).

веровања заснивало се на констатовању сличних елемената код других словенских народа, из чега се извлачио закључак да се ради о општесловенском обичају или веровању. За тај посао било је потребно прочитати етнографије Руса, Бугара и још по неког словенског народа и извести поменути закључак (в. Зечевић 1981). У неким случајевима довољно је било констатовати да се ради о старом или архаичном обичају и „анализа” је обављена. У таквој ситуацији етнолог почетник у проучавању народних обичаја и веровања морао је да пронађе „свој” корпус и да га издвоји из целовитих етнографских монографија. Тај посао је већ у деветнаестом веку био окарактерисан као „механичка беспослица”,<sup>20</sup> мада је сачињавао велики део опуса угледних етнолога између два светска рата, посебно Тихомира Ђорђевића.

Ипак, другог решења није било, и Бандић је у првим радовима из етнографских монографија и остале етнографске литературе издвојио податке који се односе на сечно оружје (Бандић 1972) и податке који се односе на крв (Бандић 1974). Одсликавајући стање истраживања народне религије почетком седамдесетих година 20. века, Бандић у раду о крви у магијско-култној пракси, позивајући се на Ердељановићеву књигу (Ердељановић 1938), пише: „Иначе, у науци преовлађује мишљење да је анимизам у ствари општи ступањ у развоју људске свести, кроз који су нужно морале да прођу све људске заједнице.” (Бандић 1974, 142) На примеру ритуалног клања петла сагледава се тадашњи начин „тумачења” појединих елемената народне религије. Наиме, док је Ш. Кулишић сматрао да је клање петла остатак некадашњег веровања у „житног демона”, С. Тројановић је исту појаву тумачио као прежитак жртве која се подносила словенском богу Перуну, тј. његовом „наследнику”, св. Илији. Бандић

20 Пред сам крај деветнаестог века Антун Радић је писао како издвајање свих места где се у народној поезији помиње бува и писање рада под насловом „бува у народној поезији” није ништа до механичка беспослица. Ипак, систем рада Тихомира Ђорђевића, који је из шаролике етнографске литературе издвајао веровања везана за поједине животиње, природне појаве, митска бића и слично, произвео је више књига у којима је етнографска грађа рекласификована и које не представљају научне студије већ само приручник или, другачије речено, складиште етнографских података.

је покушао да помири ове две „интерпретације” у еволуционистичком маниру: „Мишљења ова два аутора свакако нису у супротности,” пише Бандић, „само је њихова пажња усмерена на различите стадијуме у развоју наше народне религије.” (Бандић 1974, 148) Закључак разматрања се, такође, састоји из утврђивања „развојних” фаза наше народне религије, на основу, претходно „у науци утврђене”, шеме еволуције религије, која се састоји из најстаријег слоја – анимизма, затим, из фазе у којој се формирају представе о вишим натприродним силама и од последње фазе – фазе монотеистичких религија. Ова комбинација еволуционистичког тумачења историје религија са конкретном историјом резултирала је тумачењем да су религијске представе у вези са крвљу састављене од најстаријег анимистичког слоја, у који би спадало веровање да је крв седиште животне силе, тј. душе, затим супституције жртве у култовима демона и (барем у зачетку) божанстава и, на крају, из христијанизованих ритуала у којима се крв жртвује одређеним хришћанским свецима (Бандић 1974, 159–160). Еволуционистичка матрица утврђена у раду о крви присутна је и у докторату о табуу, одбрањеном 1977. године (Филозофски факултет 1998, 606), а објављеном 1980. године (Bandić 1980a), мада се налази и у каснијем раду о вампиру (Bandić 1980b). У обимном докторату у коме је прецизно разврстао све забране (табуе) везане за разиличите сфере живота, Бандић, после детаљног изношења етнографског материјала, закључује како се „цела религија српског народа развила из једног архаичног, анимистички конципираног религијског система” (Бандић 1980a, 380), да би потом прошла кроз три процеса: теизације, христијанизације и атеизације (Бандић 1980a, 385).

## Антрополошка теорија и преведене књиге

Средином шездесетих година 20. века готово да није било преведених књига из савремене антропологије. Фрејзерова *Златна љана* преведена је пре Другог светског рата, а у послератном периоду, осим књига вулгарно марксистичке оријентације, од Енгелса до „историчара религије”, попут

Лисјен Анрија (Henry 1952)<sup>21</sup> или А. Донинија (Donini 1964),<sup>22</sup> појавио се и *Примитивни менталитети* Лисјен Леви-Брила (Levy-Bruhl 1954). Све те књиге су имале мали или никакав експланаторни потенцијал, осим за већ поменуто „трагање за траговима” правцем Енгелсове интерпретације Моргана. Пред крај те деценије започела је експанзија преведене антрополошке литературе. У више наврата апострофирани су важност и прекретнички карактер експанзије превода антрополошких дела, који су створили окружење у коме се показивао минималан научни значај „етнографија родног села” или трагања за траговима тотемизма, анимизма, божанских култова, аниматизма, табуа, култа плодности, манаизма, хтонских култова и сл. У поређењу са неким кључним делима светске науке двадесетог века, тврђења да се у неком обичају препознаје анимизам или да је тај обичај хтонског карактера, заједно са „научним” оспоравањем које тврди да се ради о култу плодности, нашли су се дубоко у историји антропологије.

Иако је добро познато које су се књиге из модерне антропологије двадесетог века појавиле у преводу крајем 60-их и почетком 70-их година прошлог века, управо у разматрању контекста научног рада Душана Бандића потребно је указати на појединачни значај неких од тих књига. Бандић је био предани и страствени читач. И то не само књига из антропологије, већ и многих књига из белетристике које су обележиле време – од Роберта Ладлама до Џ. К. Ролинг.

- 21 Лисјен Анри је псеудоним под којим је књигу 1935. објавио Charles Hainchelin (1902–1944). Шарл Еншлен је погинуо за време Другог светског рата (1944), а 1950. и 1955. књига је објављена под његовим правим именом и 1956. приказана у часопису „*Archive des sciences sociales des religions*” (Deroshe 1956).
- 22 Ambrogio Donini (1903–1991) био је марксистички историчар религије, политичар и посланик комунистичке партије у италијанском парламенту. Књигу *Lineamenti di storia delle religioni. Dalle prime forme di culto alle origini del cristianesimo* објавио је 1959. у издању комунистичког издавачког предузећа „Editori riuniti” (Donini 1964). У ову врсту литературе тог доба могу се убројити и књиге *Uvod u istoriju ljudske svesti* Љубомира Живковића из 1957. (Живковић 1957) и хрватског социолога Олега Мандића *Od kulta lubanje do kršćanstva* из 1954. (Mandić 1954)



Ладламове књиге и авантуре Хари Потера се читају од првог до последњег реда „без даха”. Бандић је с истим жаром и начином читао и антрополошке књиге, што већина антрополога није чинила и данас не чини, трагајући по књигама само за оним „што им треба” или за нечим што могу директно применити у својим радовима. Насупрот њима, Бандић је, чим би се појавила нова преведена књига, читајући је од корица до корица, задовољавао своју „глад” за светском антропологијом, са којом није био у могућности да се упозна током основних и магистарских студија.

Када се погледају хронолошки најважније преведене књиге, међу првима су две књиге Клода Леви-Строса – *Тужни њроји* (1960) и *Дивља мисао* (1966). *Тужни њроји*, хибридна Леви-Стросова књига у којој се поигравао жанровима, од путописа до описа истраживања, од етнографије до разноврсних размишљања о ономе шта је видео и о ономе о чему је мислио, није могла утицати на етнологску заједницу у Србији тога доба, пролазећи далеко поред ње у интелектуалном простору. Ништа другачији резултат није имала ни *Дивља мисао*. Изразито теоријска и контемплативна књига зрелог структурализма који се упушта у више општих питања друштвених наука и филозофије, није могла да послужи као увод у структуралну методу у средини која није савладала опште постулате интерпретативне методологије антропологије. Потом се 1968. године појавила, у преводу, књига Маргарет Мид *Сјол и ѡемјераменј у ѡри ѡримиѡивна друшјива* (Mead 1968). Уз сву теоријску релеванцију, та књига, такође, није давала методолошке инспирације на којима би настала интерпретативна антропологија. Теренски рад и компарација између три „примитивна друштва” и поређење са савременом цивилизацијом нису давали узор који би били апликабилни у српској етнологији с краја 60-их година прошлог века. Утицај ових књига је био посредан, јер су указивале на разноликост истраживања у светској антропологији и на ону антропологију која је имала за циљ теоријска уопштавања. Превод *Науке о кулјуре* Леслија Вајта и, стицајем околности, два превода Малиновскијеве *Научне ѡеорије кулјуре* догодили су се 1970. године.

Неоеволуционизам Леслија Вајта није могао бити темељна покретачка снага модернизације српске етнологије, због тога што су стари еволуционистички концепти били конзервирани Енгелсовом књигом *Порекло породице, приватне својине и државе* и импрегнирани формалним категоријама из историје религије, као што су анимизам, аниматизам, тотемизам, манаизам и сл. Са функционализмом, међутим, није био такав случај.

### Утицај функционализма и примена функционалне анализе

Функционална анализа је одиграла значајну, мада не и пресудну улогу у процесу модернизације и антропологизације српске етнологије. Међутим, подстицаји за примену функционалне анализе нису стигли директно од класика функционализма,<sup>23</sup> од којих је Малиновскијева *Научна теорија културе* била представљена српској читалачкој публици (Голубовић 1970; Glušćević 1970), већ преко социолошке литературе, и то првенствено преко Мертонове разраде функционалне анализе. Први помени дистинкције манифестне и латентне функције у домаћој науци се налазе у обимном делу о социолошком методу Војина Милића (Milić 1965), који се позива на књигу Роберта Мертона *On Theoretical Sociology* (издање из 1957). Почетком седамдесетих година у београдским књижарама се појавило „paperback” издање Мертонове књиге из 1967. године, које је било главни извор за постуирање функционалне анализе све до појаве превода 1979. године (Merton 1979). Нешто пре појављивања из штампе *Социолошкој методу*, у књизи *Проблеми социолошкој методу* из 1962. године, Михајло Ђурић (Ђурић 1962) разматра Мертонову варијанту функционалне анализе, цитира кључно поглавље о манифестним и латентним функцијама, али не обраћа пажњу на ову дистинкцију. Стога су Милићев *Социолошки метод* и потом Мертонова књига на

23 Редклиф-Браунова књига *Структура и функција у примитивном друштву* преведена је десетак година касније у библиотеци „XX век”, на основу рецензије Душана Бандића.

енглеском, нарочито после појаве на југословенском тржишту око 1973. године, били главни извор за конструирање поступка функционалне анализе у српској антропологији седамдестих година прошлог века.

У тој конструкцији одређену улогу је имао и Душан Бандић, постепено примењујући функционалну анализу на елементе народне религије. Заправо прва експлицитна примена функционалне анализе била је у оквиру „интегралног” приступа интерпретацији обичаја 1976. године, где је приказана могућност функционалог, структуралног и психоаналитичког тумачења (Ковачевић 1976).<sup>24</sup> Руководећи се Мертоном и његовом дистинкцијом манифестне и латентне функције у обреду за кишу код Хопи Индијанаца, уочене су манифестне и латентне функције додолске поворке. После тог, првог помена и примене функционалне анализе, две године касније су се јавила три рада, од којих је један био Бандићев. Већ почетком 1978. уочено је да је Мертонова дистинкција заправо дистинкција коју је пре њега направио амерички антрополог Клајд Клакон, а Мертон ју је само учинио популарном, те је због тога најчешће њему и приписивана (Ковачевић 1978а). У анализи веровања у натприродне моћи које се приписују живом појединцу (здухаћу) уочене су манифестне и латентне функције, и то како са становишта заједнице, тако и са становишта појединца, чиме се разрешава примедба да функционална анализа није у стању да сагледа и објасни дисфункционалност неке појаве.

У јесен 1978. године, у Ваљеву је одржано Прво годишње саветовање Етнолошког друштва Србије,<sup>25</sup> које је као основну тему имало „обредну праксу”, а неколико радова са тог скупа, објављених у новопокренутом часопису Етнолошког друштва са насловом „Етнолошке свеске”, представљало је значајан почетак модернизације српске етнологије. На том скупу Бандић је поднео уводни реферат под насловом „Примена дијалектичке дихотомије у анализи обреда”. У том рефе-

24 Методолошки експеримент и показна вежба полазила је од Мертона, Леви-Строса, Лотмана и Фројда.

25 Организатори скупа су били председник и секретар Етнолошког друштва Србије Душан Бандић и Зорица Дивац.

рату се, после указивања на значај дијалектичког мишљења, заложиио за функционалну анализу обреда и конфронтирао Мертонову дистинкцију манифестних и латентних функције са нешто другачијом дистинкцијом коју је предложио Војин Милић (привидне и стварне функције), опредељујући се за ову другу (Bandić 1978). Занимљиво је да је на примеру пост-порођајног понашања породиље, тј. ограничења њеног понашања, и Бандић утврдио да појаве могу бити и функционалне и дисфункционалне, истовремено. У истом броју „Етнолошких свезака” јавила се и анализа шишаног кумства учињена по Мертоновом моделу (Gavrilović 1978). На тај начин је 1978. година била година у којој је, после првог јављања 1976. године, етаблирана функционална анализа као поступак који тежи тумачењу испитиваних феномена.

Две године после текста о дијалектичкој дихотомији, Бандић је објавио рад о вампиру у коме је конкретизовао функционално интерпретирање на веровања у натприродне моћи (умрлих) људи. Прелаз са старе еволуционистичке и формално-религијске шеме на функционалну анализу одвијао се тако што у раду о вампиру Бандић и даље као аналитичко средство користи анимизам и аниматизам према дефиницијама једне од књига из марксистичког еволуционизма (Živković 1957), држећи се еволуционистичке шеме истог аутора по којој је аниматизам старији од анимизма. Насупрот овом оболу старом проучавању народне религије (Чајкановић, Кулишић, Зечевић и др.), Бандићева анализа аберантности вампира је потпуно у духу модернизујуће функционалне анализе, при чему се у конкретној анализи ипак опредељује за Мертонове (Клаконове) појмове манифестне и латентне функције, посматрајући их са становишта заједнице у којој се јавља дато веровање.<sup>26</sup> Уколико се изоставе анимистичко-аниматистичке спекулације, овај рад, уз претходне радове који су функционалном анализом тумачили „обичаје и веровања”, представља један од стубова утемељења модерног аналитичког приступа народној религији.

26 У функционалном тумачењу вампира не може се узимати у обзир функција са становишта појединца, што је било могуће у проучавању здухаћа (Ковачевић 1978), јер се ради о умрлом члану друштва.

Као што ће бити детаљније објашњено, функционална анализа није била доминантан модернизујући фактор у српској етнологији, зато што је постојала опасност од бркања колоквијалног и научног појма функције, употребе труизама као научних закључака и изједначавања етноекспликације са научним објашњењем, као и тежег успостављања дистинкције у односу на хибернирану етнологију. Ипак, на пољу народне религије, где се изједначавање етноекспликације са научним објашњењем моментално уочава као дилетантизам, функционална анализа је била саставни део арсенала модернизујућег покрета. Примена дистинкције манифестно-латентно на додолску поворку (Ковачевић 1976), здухаћа (Ковачевић 1978а), шишано кумство (Gavrilović 1978) и вампира (Bandić 1980) јасно је показала да се тумачење не налази у исказима учесника обреда и да реконструкције њиховог мишљења о томе зашто се обред практикује, у случајевима када обреда више нема, нису научна објашњења, ма колико им те реконструкције биле сличне.

После 1980. године јавило се неколико радова који су имали елементе теренског рада, карактеристичне за изворна проучавања функција Малиновског и Ретклиф-Брауна. Такође, више синхронијских пресека на којима се констатују функције испитиваног феномена показали су могућности дијахронијског проучавања функција. На тај начин, истраживани су обичај „дужијанца” (Ђупурдија 1981), гастарбајтерска кућа (Bratić i Malešević 1982), прослављање рођендана (Малешевић и Братић 1983), монументалне гробнице (Ковачевић 19856). Ово померање ка појавама које постоје у садашњем времену и могућност теренског проучавања подстакло је Душана Бандића да проучи један од најкомплекснијих обичаја из традицијске културе – породичну славу (Бандић 1986а). Бандић је себи поставио питање зашто се слава одржала и зашто се одржава у условима који су битно промењени у односу на време настанка и период од настанка до савременог доба. Теренска истраживања је обавио на више локација у Србији (Шабац, Крушевац, Ужице). Полазећи од „темељног постулата савремене, функционално оријентисане етнологије (антропологије)” (Бандић 1986;

Vandić 1990, 158–159), закључио је да је слава изгубила обележје култа породичног патрона и да у измењеним условима има функцију посебног вида гостопримства, средства друштвеног означавања које је значајно у склапању брачних односа, наслеђивању, као и идеолошком и националном обележавању.

Крај 80-их година прошлог века је био истовремено и крај превратног периода у српској антропологији која је из тог времена изашла трансформисана, теоријски и методолошки опремљена да неокрњено прође кроз надолazeћу деценију политичког и ратног кошмара. У тој теоријској и методолошкој трансформацији важну улогу је играла рецепција антрополошке функционалне анализе и структуралне антропологије, а као што се видело из претходно реченог, у рецепцији екскланаторног задатка антропологије, преко функционалне анализе, запажена је била улога Душана Бандића.

### Успон структурализма: структурална анализа/семиологија

Структурална анализа, други и централни методолошки основ модернизације српске етнологије (Продановић 2005; Sinani 2009), стигла је у етнологију споља. Извори из којих је структурална анализа прво дотакла српску етнологију, потом ушла у њу и, може се рећи, барем у оном модернизованом делу, освојила је, троструки су. То су: Бартовска семиологија, затим Леви-Стросовски структурализам, трансформисан енглеском рецепцијом Едмунда Лича у ревитализацију Ван Генепове теорије обреда прелаза и совјетски структурализам који је имао одређену улогу у првој фази рецепције. Бартовски начин анализе модерних митова, у његовој централној књизи са том тематиком *Mythologie*, из 1968. године, рефелектовао се у раду Ивана Чоловића о Осмом марту, под насловом „Дан за мушку финоћу”, објављеном у часопису „Дело” (Čolović 1972). Уз аналитички текст о Осмом марту, треба поменути и Чоловићев дужи текст о самом Барту (Čolović 1974), такође објављен у „Делу”. Потреб-

но је рећи да је у раним седамдесетим годинама прошлог века тај часопис био светионик модерног структурализма с обиљем преведених текстова и два зборника која су настала на основу тих текстова: *Мити, традиција, савременост* (1972) и *Марксизам и структурализам* (1974). У мноштву тих превода од посебног су значаја Леви-Стросов семинални текст „Структура митова” (Levi-Stros 1971), као и текст Хелге Галас<sup>27</sup> „Структурализам као интерпретативни поступак” (Galas 1974), уз подстицајне текстове домаћих аутора.

Управо Леви-Стросов текст „Структура митова” је методолошка основа на којој је грађен други правац уплива структуралне анализе у српску етнологију, у раном раду аутора овог текста у коме је вршена анализа мита о Међедовићу из истоимене бајке (Ковачевић 1974). „Структура митова” један је од два Леви-Стросова текста који садрже експликацију методског поступка,<sup>28</sup> поготово што је, готово дидактички, приказан у Личовој монографији о Леви-Стросу, књизи која је представљала прави мали уџбеник за примену структуралне анализе.<sup>29</sup> После примене сличног поступка на обредне додолске песме (Ковачевић 1976), структурална анализа је ушла на велика врата у српску етнологију 1978. године. Наиме, на већ помињаном Првом научном саветовању Етнолошког друштва Србије саопштена су четири реферата која су у себи садржала структуралну и

27 Хелга Галас, професор универзитета у Бремену, 1972. (Галас 1972) објавила је зборник текстова у коме су немачкој читалачкој публици представљени радови најзначајних представника европског структурализма (Леви-Строс, Барт, Јакобсон, Гремас, Тодоров, Кристева, Лакан). Уводна студија усмеравајућег наслова „Структурализам као интерпретативни поступак” преведена је и објављена у часопису „Дело” 1974. године, а значај делатности часописа „Дело” (уредник Мухарем Первић) још боље се сагледава у компаративној перспективи са, нпр., немачком научном јавношћу коју је Хелга Галас упознавала са структурализмом у исто време када је часопис „Дело” то чинио са српском публиком.

28 Други такав текст је „Мит о Аздивалу” који је српској читалачкој публици постао доступан у преводу тек 1986. године (Levi-Stros 1986).

29 Личова монографија о Леви-Стросу је преведена још 1972. у едицији Ивана Чоловића „XX век” и представљала је велику помоћ у ширењу структуралне анализе према српској етнологији (Лич 1972).

семиотичку анализу обредне праксе, што је била централна тема саветовања. Управо је Бандић, тадашњи председник Етнолошког друштва Србије, био тај који је широм отворио етнолошка врата структуралној анализи. Радови о покладима као обреду прелаза (Prošić 1978), лазарицама (Kovačević 1978b), шишаном кумству (Gavrilović 1978) и св. Андреји (Kovačević 1978c) представљали су прави удар на дотадашња „проучавања трагова”.

На „трећем колосеку” и са најмањим утицајем на формирање потоњег mainstream-а српске етнологије одвијала се презентација и апликација совјетске семиолошке школе, првенствено радова о словенској митологији Иванова и Топорова у текстовима Љубинка Раденковића (Раденковић 1977; Раденковић 1980а; Раденковић 1980б).<sup>30</sup>

Бандић је полако прилазио стуктурализму, чекајући да први налет испроба и покаже шта је у том интерпретативном поступку апликативно. С друге стране, стуктурализам је сасвим сигурно у историју идеја гурнуо сваку еволуционистичку спекулацију која је ионако била сасвим дотрајала и демаскирана као дилетантска филозофија историје, те је комбиновање стуктуралне анализе са било којим натрухама еволуционистичке историје религије било немогуће. То се јасно показује у Бандићевом раду о „посмртном умирању” (Бандић 1985, Bandić 1990), где је на „благ” начин показао како структурална анализа ритуалног понашања даје сасвим другачије увиде у исте обреде и табуе од поређења истих с „анимистичким схватањем света” и да за веровања о трансформацији душе није довољно рећи да припадају анимистичком схватању, већ је потребно указати на фазе трансформације и те фазе контекстуализовати у социјално-психолошка обележја наступајућих временских одсецака после смрти појединца.

30 Доносиоци структуралне анализе у српску етнологију су стигли са различитих страна: из филологије– Чоловић (француски језик и књижевност), социологије– Ковачевић и филологије– Раденковић (српски језик). Сва тројица су стекли етнолошка академска звања – Ковачевић (магистратура 1977. и докторат 1981), Чоловић (докторат 1984) и Раденковић (докторат 1990).



Пет година пре тог текста, Бандић се први пут окушао у структуралној анализи проучавајући аграрне табуе везане за сетву (Бандић 1980с; Bandić 1990, 121–134). Уочавајући просторне и социјалне дистанце и супротности које се успостављају у тим односима, Бандић, сасвим налик познатом Личовом тексту „Anthropological aspects of language: animal categories and verbal abuse” (Leach 1964), поставља семе у центар, окружено сејачем, домаћинством коме сејач припада и спољним светом као крајњим окружењем. Редукујући ове концентричне просторе, Бандић констатује да је главна опозиција коју конструишу ови табуи опозиција: домаћинство: спољни свет. Та опозиција се посебно интензивира у ситуацијама у којима се појединачно домаћинство концентрише на сопствено одржање. Дезинтегришућу функцију ових табуа амортизују колективни сеоски обреди, који са тим табуима чине друштвену равнотежу (Bandić 1980а; Bandić 1990, 134). Контекстуализација Бандићевих истраживања (Ковачевић 1985а, 161–166), базирана на идејама Леви-Стросовог текста „Прича о Аздивалу”, поставља опозиције и просторно – значењске структуре у биолошки и, поново, у просторни контекст, где структурална теорија табуа показује да је семе табуисано када је ван свих „природних” локација (амбар и земља). Комплементарност ова два тумачења сејачких табуа показује да је структурална анализа осамдесетих година прошлог века постала до те мере присутна да су била могућа и допунска, односно комплементарна истраживања.

Комплементарност истраживања структуре обичаја и веровања показује се у Бандићевом раду „Ка опозицији мушки пол-женски пол у религији Срба” (Бандић 1985), али уз једну специфичност. Наиме, овде се не ради о надоградњи закључака интерпретације дате из визуре структуралне антропологије, већ о надоградњи рада који је, сасвим случајно, разматрао неке опозиције које се јављају у веровањима и табуима везаним за опозицију лево-десно (Зечевић 1963). Полазећи од Зечевићевог опозиционирања леве и десне стране у српском народном веровању, Бандић гради више опозиција у разним контекстима који се везују за базичну опозицију мушко-женско. У типично структуралистичком

тексту Бандић се не позива ни на један узор<sup>31</sup> из структуралне антропологије, што говори да је структуралну анализу промислио и укомпоновао у семиотички начин мишљења и тумачења етнографског материјала.

Као и у презентовању улоге и значаја функционалне анализе у модернизацији српске етнологије и улоге коју је имала у радовима Душана Бандића, и у случају структуралне анализе, разматрање контекста и значаја његовог дела ће се завршити са крајем 80-их година. Темељи антропологизације хиберниране српске етнологије су постављени у том периоду. Деведесете године представљају период стагнације, па и опадања или конзервирања постигнутог. Без обзира на повољне политичке и ратне околности, реинкарнација етнологије деветнаестог века није била могућа, а посао професионалних патриота су преузели политичари, уз небеске писце и сликаре и квазинаучнике. У тим временима,<sup>32</sup> Бандић је био централна фигура опстанка модернизоване антропологије.

---

31 Од могућих узора највише се препознаје Личова књига „Култура и комуникација”, чији поднаслов „Увод у примену структуралистичке анализе у социјалној антропологији” најбоље осликава њен значај у периоду модернизације и антропологизације српске етнологије. Личова књига из 1976. године, преведена 1983. у библиотеци „XX век” (Leach 1976; Lič 1983), била је прави приручник који је послужио за обуку свакоме ко је желео да примени структуралну анализу у антропологији.

32 Један број антрополога, носилаца модернизације, напустио је земљу, други су се директно ангажовали у политичкој арени, док су се трећи, као „изданак модернизма”, кроз политичку антропологију „преусмерили на критичку анализу различитих области политичког живота” (Наумовић 2005, 39–40).

## НАУКА О НАРОДУ И АНТРОПОЛОГИЈА ЧОВЕКА

Расправљање о односу двеју раније генерисаних и кроз више различитих традиција дефинисаних академских дисциплина обично, и сасвим погрешно, почиње расправљањем које се назива етимолошко. И у тексту који представља једну од последњих у низу расправа о „односу антропологије и етнологије” полазиште је „етимолошко”. Већ у другој реченици ауторка пише:

*„Ако пођемо од етимолошкој значења назива ових научних дисциплина указује се на незанемарљиве разлике, будући да се антропологија (anthropos и logos) означава као наука о човеку, што представља шири, холистички приступ свим димензијама људске егзистенције, док етнологија (ethnos и logos) ограничава приступ на изучавање специфичних особености појединачних култура (најчешће националних), усредсређујући се на оне браћу које су најближе сличне културама или различитим од њих.” (Голубовић 2005, 68)*

Прво треба рећи да је етимологија кованица, која је постала назив неке академске дисциплине, значајна за проучаваоце њихове далеке прошлости, јер осветљава време настанка дате науке, али је, у многоме, ирелевантно за праћење њиховог даљег развитка и главних праваца проучавања, а поготово несврхисходно за презентне покушаје одређивања релација између наука или академских дисциплина. Етимолошко значење би, евентуално, говорило о односу европске етнологије и англосаксонске антропологије у периоду њиховог настанка током деветнаестог века, али данашња разматрања односа антропологије и етнологије, уколико су уопште могућа, не могу чак ни започети етимолошким читањем назива створених пре скоро двеста година.

Међутим, у ово, тобоже „суво”, етимолошко тумачење уткано је схватање антропологије као „науке о човеку” са „ширим, холистичким приступом”, док је етнологија тра-сирана искључиво онако како произилази из етимологије – као „национална наука – што и термин *етнос* сугерише” (Голубовић 2005, loc. cit.). Намера овог текста је да покаже значења и функције оваквог учењавања, с обзиром на то да се на тим основама гради критичка анализа схватања да су етнологија и антропологија синоними, као и оспоравање покушаја изградње термина „етноантропологија”.<sup>33</sup> Утврђивање или оповргавање синонимности није могуће на основу етимологије, већ на основу семантике, схваћене као динамика и промена значења речи, те је стога неопходно прецизно раздвојити етимологију, како од учењавања значења која нису етимолошке природе, тако и од семантичког разматрања које се у овом случају односи на садржај дисциплина које носе те називе током времена.

Даље разматрање односа антропологије и етнологије, и супротстављање њиховој синонимности, састоји се у указивању на два питања од којих се једно састоји од два потпитања.<sup>34</sup>

33 Под термином „етноантропологија” би се једино могли подразумевати „народни” концепти човека у нивоу са етноботаником, етнологом, етноветерином и етномедицином. Наравно да конвенције омогућавају и друго решење, тј. да се под „етноантропологијом” подразумева нешто друго или треће, али се, с обзиром на то да је предлагање новог назива у питању, не види шта би префикс „етно” значио, осим значења које даје ботаници, зоологији, ветерини и медицини у раније поменутих и значењски етаблираним кованицама. Стога неће бити разматрано.

34 Није до краја јасан логички поступак којим се неки став оповргава постављањем питања на која се не дају одговори, већ их читалац може, евентуално, наслућивати. Може се претпоставити да се ради о неучињеној или недовољној медијској трансформацији говорног текста, који је примарно био у таквој форми (реферат на научном скупу) и био праћен перформацијом која је могла давати гледаоцима и слушаоцима одговоре на постављена питања (интонација, драмске паузе, мимика и друго) у тексту, у научном зборнику, који читаоца ускраћује за наведене допунске информације, јер по својој природи не садржи дидактику.

Прво питање које поставља З. Голубовић гласи:

*„... да ли је само заокреп модерне етнологије ка савременим друштвима и промена (проширивање) тема довољан разлог да се она без осипања (своје специфичности) инкорпорира у антрополошку науку;” (Голубовић 2005, 69)*

Ово питање се односи на доминантну тематику истраживања у одређеној дисциплини, односно на „предмет” дате науке или наука. За сваког познаваоца прилика у дисциплинама које се називају „етнологија” и „антропологија”, са или без квалификатива „социјална” или „културна”, превазилажење границе „примитивно”, „традиционално”/”савремено” је двоструко. Таква трансформација дисциплине, која се до пре једне деценије у Србији официјелно искључиво називала „етнологија”, одвијала се пред очима ауторке и траје бар двоструко дуже од увођења двојног назива. Тај процес је, у срединама где се назив „етнологија” задржао, различитог трајања, али је започео чак и пре антрополошког „повратка кући” и почетака „Anthropology at home”.<sup>35</sup> Уз различите временске тачке почетка, европска „етнологија” се дерураризовала, као што се, на пример, америчка антропологија деегзотизовала. Ти путеви, чак и када нису у потпуности истовремени, паралелни су и не представљају специфичност оних средина у којима је назив „етнологија” традиционално утемељен. Према томе, заокрет „модерне етнологије” ка савременим друштвима био би довољан разлог за њено инкорпорирање у антропологију која такође закреће према модерним друштвима, када такво инкорпорирање не би имало непремостиве препреке потпуно другачије врсте. Друго је питање зашто тај процес „инкорпорирања” не би био обрнут, али и на њега је немогуће дати одговор пре разматрања другог питања (и два потпитања) која поставља З. Голубовић.

Друго питање заједно за првим потпитањем гласи:

*„Да ли је бићна промена тема или промена прилика у смислу прелаза од дескриптивног карактера дисциплине ка концепцијалном (симболичком)” (Голубовић 2005, 69).*

35 Први значајан зборник о повратку антропологије кући је из 1981. године (Messerschmidt 1981).

„Прелаз” са дескриптивног карактера неке дисциплине на ниво интерпретирања, тумачења, објашњавања... може се одвијати у специфичним и локалним ситуацијама регресије неке науке на описивање и изласка из тог епистемолошког посрнућа. У том смислу су као илустрација погодне српска етнологија у великом делу своје историје, али и америчка антропологија у којој је писање етнографских састава била квалификација за стицање највишег академског степена. Са друге стране, посматрано у целини, дескриптивна наука уопште и није могућа као наука, о чему најбоље сведочи судбина „географске науке” која се, и на академском нивоу, трансформише у демографију и просторно планирање. Према томе, напуштање дескриптивног карактера дисциплине је услов добијања атрибута „научна”, јер јој у противном следи један други атрибут – „литерарна”. Но, то још увек нема никакве садржинске везе са етнологијом и антропологијом, и њиховим међуодносом.

Последње питање које поставља З. Голубовић је од кључне важности за тему и гласи:

*(Да ли је бићна њромена њеме или њрисџуја) „б) у смислу њревазилажења фрајменџарној ойуса ка холисџичком њрисџују, који је бићан за анџројолошку науку, да би одговорила на њићање шта је човек, које су његове мојућности и њранице.” (Голубовић 2005, 69)*

Тумачење овог питања сусреће се са једном, могуће технички проузрокованом, тешкоћом. Наиме, у тексту пише „фрагментарни опус”, али би се ипак могло очекивати да се ради о „фрагментарном опису”, што би респондирало претходном потпитању и појму „дескриптивног карактера” који се у њему јавља. Такође, фрагментарни „опис” је пре контрапункт „холистичком приступу” него што би то био „опус”. Ипак, ова, претпостављена штампарска грешка неће реметити главну тезу питања, а то је „холистички приступ” који је потребан да би се одговорило на питање „шта је човек, које су његове могућности и границе”. Још на самом почетку текста, у етимолошкој елаборацији назива, ауторка изједначава холистички приступ са „ширим”

приступом, без обзира на то што се може радити о различитим логичким редовима. Целовито може бити шире у односу на неки ред ствари, али може бити и уже у односу на неки други ред. Изједначавање целовитог и ширег је могуће само када су у питању најопштије категорије, тј. категорије које не могу бити ни шире ни целовитије. Ово се јасно види из операционализације ширег, холистичког приступа на конкретно, а најопштије, питање: „Шта је човек?” и његовог делимичног појашњења у питању: „Које су његове могућности и границе?”, с обзиром на то да је питање одређења истовремено и питање граница. Ова питања су разлог што је антропологија „општија” наука која „истражује све димензије људског живота”. Није сасвим јасно да ли таква антропологија проучава све димензије људског живота одједном или једну по једну. Ако се ради о проучавању свих димензија људског живота одједном, онда је то „општа теорија човека”, а у случају да се ради о проучавању свих димензија људског живота понаособ, онда је то антропологија са стотинама и стотинама антропологија које се фокусирају на појединачне димензије људског живота.

Општа теорија човека или теоријско разматрање питања шта је човек или, пак, генерализовање таквих разматрања преузетих из различитих наука захтева интердисциплинарност. Четворопољна антропологија у Америци је омогућавала да се из сваког поља по нешто дода и укључи у та разматрања. Биофизичка антропологија и лингвистичка антропологија су давале елементе за повлачење границе између човека и осталог живот света, што је омогућавала и археологија<sup>36</sup> у делу проучавања ране праисторије. Заправо, класична социјална (или културна) антропологија је најмање значајна за утврђивање специфичне диференције људскости.

И поред тога што је главни допринос разматрању људске специфичности стигао из потпољних грана „антропологије”,

36 Сва остала археологија, заједно са историјом, ствара етнографију прошлости и према антропологији се односи као и свака друга етнографија.

питање „шта је човек и које су његове могућности и границе?” јесте *par excellence* антрополошко питање. Међутим, то је једна од стотине или хиљаде субдисциплинарних тема антропологије. Шта је кућа и које су њене границе? (антропологија куће),<sup>37</sup> шта је потрошња и које су њене границе? (антропологија потрошње),<sup>38</sup> шта је политика и које су њене границе? (антропологија политике)<sup>39</sup> – само су неке од стотина и стотина етаблираних „антропологија”, односно антрополошких субдисциплина које могу бити у различитим међусобним односима општости и посебности. Разматрање питања „шта је човек и које су његове могућности и границе” (антропологија Човека) је само једна од њих и стога не може бити меритум успостављања било каквих односа антропологије и других дисциплина. То што је Човек тај који гради куће, троши добра и бави се политиком јесте опште место на коме се не може градити некакво централно и одлучујуће место антропологије Човека унутар антропологије као целине антрополошке разноврсности.<sup>40</sup> Када се једна веома партикуларна област истраживања прогласи за општу, па потом и за кључну, дистинктивну и одлучујућу у успостављању научне дисциплине, онда се долази у ситуацију да се њене границе успостављају са тог полазишта, а не из сасвим једноставног увида у праксу. Холистички усмерено истраживање питања „шта је човек” једна је од антро-

37 Једна могућа антропологија куће заснована је у књизи Амоса Рапопорта из 1969. године „*House Form and Culture*” или у француском преводу из 1972. године „*Pour une anthropologie de la maison*”.

38 Кратак преглед развоја антропологије потрошње види у раду И. Ердеи о потрошњи и идентитетима у савременој Србији, посебно одељак „Рађање нове антропологије потрошње”. (Ердеи 2003)

39 Из обимне политантрополошке литературе као репер субдисциплинарног устројства може послужити класично дело Ж. Баландјеа „Политичка антропологија”. (Balandije 1997)

40 Летимичан увид у антрополошке публикације у свету, па чак и оне генерисане у америчкој четворопољној антропологији, показује да се веома мали број антрополога бави антропологијом Човека и да је, на пример, оних који се баве митологијама (антропологија мита) многостуко више. Чак се може уочити и то да се антропологијом Човека више баве делатници на осталим пољима америчке четворопољне антропологије, као и филозофи у оквиру филозофске антропологије.



полошких тема и субдисциплина (Антропологија човека), те, једнако као што то не могу, на пример, антропологија одевања или исхране, не може исључиво одређивати целину антропологије као дисциплине.

Међутим, немогућност постулирања антропологије Човека као полазне позиције у одређивању односа етнологије и антропологије није једина непремостива препрека таквом разматрању. Друга таква препрека се налази на другој страни, на страни „етнологије”. Наиме, назив „етнологија” је испражњен и нема садржаја. Вера да је етнос онтолошка категорија, утврђена метафизичким циркуларним конституисањем „народног духа” његовим сопственим еменацијама, ма колико је била делатна и делотворна у стварању држава и другим етничким сукобима у Европи током деветнаестог и двадесетог века, деконструисана је и цео корпус „научних” разматрања заснованих на тој вери је десцијентификован. Етнос као конструкт (Прелић 1996; Прелић 2003) предмет је посебне антрополошке дисциплине (антропологија етничитета), која проучава начине и разлоге стварања појединачних идентитетских конструката, као и општу потребу за њиховим стварањем. Успостављање односа са празним појмовима нема никаквог значаја, па је стога и разматрање односа антропологије и етнологије бесмислено. Зато је и расправа о не/синонимности назива непотребна, јер један од расправљаних термина припада деконструисаним идејним склоповима који више не постоје у main stream-у дисциплине.<sup>41</sup> Због тога, употреба конструкције „етнологија/антропологија” може, у научном смислу, имати искључиво историјски карактер, тј. указивати на развој одређених академских дисциплина.<sup>42</sup>

41 Једна таква расправа је вођена 1992–1995. на страницама Гласника Етнографског института САНУ. (Павковић 1992; Голубовић 1994; Павковић 19956)

42 Ова конструкција, као и формулација „етнологија и антропологија” имају друге функције које произилазе из перцепције дисциплине унутар шире научне заједнице, научне политике, тржишта радне снаге и јавности уопште.

Може изгледати парадоксално да једна концепција антропологије заснована на хуманистичком и универзалистичком мишљењу реконструише и ревитализира „народну традицију” и непостојећу „етнологију” да би утврђивала однос сопственог поимања антропологије према њој. Међутим, идејни корени, сагледани из перспективе антропологије мита, омогућују разумевање овог парадокса. Вера у обоготворени колективитет карактерише корене антропологије схваћене као антропологија Човека и романтичарске корене етнологије. Ти обоготворени колективитети (Човек и Народ) не опстају напоредо, већ представљају ривалске богове на европској митолошкој позорници, где им је, до недавно, трећи ривал био Пролетаријат, а то ривалство им „оправдава” постојање. Њихово међусобно оживљавање је елемент борбе за опстанак идејних склопова заснованих на митском и метафизичком мишљењу.

Међутим, овакав митски концепт конструисања „другог” као стварања „*raison d'être*” постојању „себе” јесте последица осећања угрожености и самопостављене дилеме опстанка. Наиме, вишедеценијско постојање антропологије, схваћене као антропологија Човека, која је институционализована, осим двосеместралног предмета под називом „Социјална антропологија” у оквиру курикулума социологије, и као „Интердисциплинарни смер”, није могло бити доведено у питање ретардираном концепцијом етнологије као „науке о народу”. Стога је пожељно да таква концепција етнологије опстаје, па чак и када је више реално нема. Свакако да је антропологизација, и у садржинском и у номиналном смислу, кроз коју је раније институционално етаблирана етнологија постепено пролазила током последње три деценије, стварала основ за питање о разлозима постојања другог институционалног оквира за исто названу ствар – антропологију. Могућност постављања таквог питања произилази из пропуштене прилике од пре скоро пола века, прилике да се антропологизација етнологије изврши тада у датим оквирима етнологије или у новоинституционализованој антропологији. Узрока те пропуштене прилике има више и сигурно да је и тада био снажан „отпор традицијских концепата”.

али су снаге тог отпора на страни саме етнологије биле веома слабе.<sup>43</sup> Ипак, главни разлог опстанка садржински испражњене етнологије и задржавање антропологије у веома скромним оквирима једног предмета редовних студија социологије и доста лабавих правила интердисциплинарних студија, које су тек у некој замишљеној резултанти биле „антрополошке”, није на страни „снага традиције”. Прави узрок лежи у редукцији антропологије на антропологију Човека, која, по свом обиму и патртикуларитету, није могла да попуни празно место настало самоугушењем етнологије. Трагање за универзалијама које „омогућује култура као *differentia specifica* људскости” може бити прилично заокружено једном обимном студијом. Једна таква студија и перпетуирано разматрање питања „шта је човек” није могло да замени интересовање за скоро неизбројив скуп његових делатности, чије истраживање занима самог Човека и ствара антропологију као антрополошку разноврсност.

---

43 Свакако да су значајну улогу играли и политички прогони наставника и сарадника Филозофског факултета.

# МОДЕРНИЗАМ И СТРУКТУРАЛИЗАМ

## Српска етнологија/антропологија у последњој четвртини двадесетог века

*„Структурализам је добар за мишљење”  
Разни аутори, још ово народна изрека*

Новији прегледи етнологије/антропологије у Србији (N. Pavković, D. Bandić, I. Kovačević 1983; С. Наумовић 2005; Naumović 2008) јасно указују на улогу структурализма у њеној модернизацији. Уз ширење поља истраживања и раскида са сеоско-пашњачком етнографијом, које се такође може повезати са утицајима структуралне антропологије, апликација структуралне анализе је била *differentia specifica* модерног. Као што је већ показано у оквиру модернизацијског процеса, посебну улогу је имало проучавање обреда прелаза постулирано још 1909. у Ван Генеповој књизи „Обреди прелаза” (Genep 1909; Генеп 2005) и поново „откривено” у британској рецепцији структурализма Едмунда Лича (Lič 1983). Та проучавања (Продановић 2005) <sup>44</sup> надилазе свој појединачни карактер и сазнајни домет, јер су имала модернизацијски карактер и представљала иницијацију и појединца и дисциплине у свет модерне науке.

Стога, овај рад неће понављати познате чињенице тог процеса, нити описивати последице које су изазване применом структуралне анализе на српски етнографски материјал, већ покушати да одговори на питање како и зашто је до тога дошло. Одговори на питања нужно изискују кратак

44 Рад је прегледног карактера, мада пати од материјалних грешака и некомплетности релевантне литературе.

осврт на стање које је претходило првим ванинституционалним и ванетнолошким покушајима да се интерпретација етнографског материјала уведе као елементарни принцип научног рада.

Стање етнологије у Србији на уласку у последњу четвртину двадесетог века већ раније је описано као стање „хибернације” или „клиничке смрти” и састојало се из сакупљања етнографског материјала који је сам себи сврха, јер није постојао ни теоријски ни методолошки оквир за његову употребу, као и из представе о епистемичкој повлашћености етнолога сељачког порекла која је резултирала стицањем највиших научних звања помоћу „описа мога села”. Насупрот таквом стању унутар академски конституисане етнологије, у интелектуалном окружењу догађала се експанзија антрополошких идеја, коју су подстицали и стварали људи из блиских научних дисциплина и издавачких кућа, осетивши потребу за сазнањима модерне антропологије и апсолутну немогућност домицилних етнолога да га произведу. У периоду од једне деценије, у Београду и Загребу су се појавиле књиге које су презентовале домаћој интелектуалној јавности све главне теоријске правце светске антропологије двадесетог века. Превод Леви-Стросових „Тужних тропа” 1960. године (Levi Strauss 1960) може се сматрати случајношћу, што сигурно и јесте, јер се књига у предговору уредника едиције „Страни писци” сматра путописном литературом (Simić 1960, 435–436). Међутим, већ неколико година касније, појава дела Маргарет Мид (Mead 1966),<sup>45</sup> Клод Леви-Строса (Levi-Stros 1966),<sup>46</sup> затим двеју књига Бронислава Малиновског, које се, додуше, преклапају (Малиновски 1970; Malinovski 1970),<sup>47</sup> и књиге Лесли Вајта

45 Књига је опремљена штурим предговором социолога Рудија Супека.

46 Књига је изашла у едицији „Сазвежђа”. За разлику од књиге Маргарет Мид, предговор Рудија Супека „Дивљој мисли” је детаљан и инструктиван. Чињеница да је аутор оба предговора књигама из 1966. године социолог, указује да уредници едиција и у Загребу и у Београду нису имали уверење да било ко од етнолога може написати квалитетан предговор кључним антрополошким књигама двадесетог века.

47 Управо појаве двеју књига, које су, једна својом целином а друга само једним делом, идентичне, показује да је нарасла потреба

(Vajt 1970),<sup>48</sup> представља почетак експанзије намерног превођења светске антрополошке литературе. Издавачка делатност у оквиру едиција водећих издавачких кућа, као што су „Нолитова” едиција „Сазвежђа”,<sup>49</sup> едиција „Зодијак” предузећа „Вук Караџић”,<sup>50</sup> „Просветина” библиотека „Данашњи свет”,<sup>51</sup> библиотека „Мисао и дилеме” издавачке куће „Култура” и велики самостални издавачки подухват Ивана Чоловића – стварање едиције „Двадесети век”, донела је у наредних неколико година књиге као што су монографија о Леви Стросу Едмунда Лича (Lič 1972), књиге Едварда Сапира (Sapir 1974), Рут Бенедикт (Benedikt 1976),<sup>52</sup> Маргарет Мид (Mid 1978). Без обзира на то што су ти преводи настали стихијно и без целовите визије,<sup>53</sup> потреба за антрополошким сазнањима је учинила да једна деценија интензивне преводилачке делатности представи српској читалачкој публици основна дела светске антропологије.

Оваква издавачка делатност, којој универзитетски и институтски етаблирани етнологзи нису ни најмање допринели, поставила је основ, дограђиван у току наредног периода новим преводима, који више није било могуће игнорисати, избећи и сакрити од нових генерација. На тој основи изграђена је модернизација српске етнологије која је зачета спољним утицајем, а проширена протоком времена и прије-

и жеља да се српској читалачкој публици презентују водећа дела светске антропологије двадесетог века, што је у малој издавачкој продукцији довело до преклапања.

- 48 Књига је изашла у едицији „Мисао и дилеме”, коју не потписује ниједан уредник, са детаљним предговором Загорке Пешић-Голубовић.
- 49 Уредник Милош Стамболић.
- 50 Уредник Мира Грујичић.
- 51 Едицију је до 1975. године уређивао Света Лукић, а од те године Миодраг Павловић.
- 52 Књига је изашла у едицији „Данашњи свет” са штурим предговором психоналитичара Војина Матића.
- 53 Изузетак су били утицај Загорке Пешић-Голубовић на издавање неких књига као плод осмишљене промоције светске антропологије у Србији остварене преводима Малиновског и Вајта, као и капитално настојање Ивана Чоловића да презентује све релевантне антропологе из прве половине двадесетог века, реализовано током наредне две деценије, почевши од 1972. године.

мом тих утицаја на део млађе естаблиране генерације и генерацију почетника.

Улога структуралне анализе, и то не само оне базиране на Ван Генеповој теорији обреда прелаза, већ и на Леви-Стросовој анализи мита из чувених текстова „Структура митова”<sup>54</sup> и „Прича о Аздивалу”,<sup>55</sup> или на идејама Е. Лича и М. Даглас, углавном је позната. Мање је расправљано о једном другом питању – питању зашто је баш структурална анализа преузела модернизацијску улогу, а не, у светским антрополошким размерама једва нешто старија, широко распрострањена и у антропологији и у социологији, а домицилним етнологима једнако непозната, функционална анализа.

Прво и то, стицајем околности, двоструко упознавање са идејама антрополошког функционализма одиграло се 1970. године, када су се појавиле две књиге Бронислава Малиновског које су, коинциденцијом или некоординацијом, садржале књигу „Научна теорија културе”. Једна од њих, сачињена искључиво од Малиновскијеве књиге „Научна теорија културе”, била је опремљена веома обимним предговором (Gluščević 1970) и са два речника (речник мање познатих аутора и речник појмова и термина). Друга књига, „Магија наука религија”, јесте, пак, представљала већи избор текстова који садржи велики део књиге „Научна теорија културе” и такође је опремљена обимним предговором (Голубовић 1970).<sup>56</sup>

54 Леви-Стросов текст „Структура митова” први пут је преведен у књижевном часопису „Дело” и поново прештампан у зборнику истог часописа „Мит Традиција Савременост”.

55 Леви-Стросов прекретнички текст „Прича о Аздивалу” објављен је у Србији 1986. године, у књижевном часопису „Савременик”, у преводу Драгане Антонијевић.

56 У предговору З. Пешић– Голубовић објашњава и избор који је сачињен за едисију „Каријатиде” издавачког предузећа „Просвета”: „За едисију „Каријатиде” одабрали смо првих десет поглавља *Научне теорије културе* у којима се излаже теоријско-методолошки приступ Малиновског; I део књиге *Магија наука религија* (не укључивши и друге есеје), јер овај део представља целину и говори о предмету који је дат у наслову; и књигу *Секс и њихово истраживање у примитивном друштву*. Овакав избор дела Малиновског омогућаје да се читаоци упознају како са карактеристикама његове теоријске

Овакав ненадани, двоструки „упад” антрополошког функционализма Бронислава Малиновског у дотадашњи традиционалистички забран етаблиране етнологије има једну дисциплинарну предисторију и једну околност која је деловала из „суседне” науке, из социологије.

Дисциплинарна предисторија се састоји из идеолошке полемике о функционализму која се водила унутар етаблиране етнологије, полемике која је била на нивоу најгорих идеолошких дисквалификација и која је требало да послужи дискредитацији и некој врсти елиминације оних који су „оптужени за функционализам”. Једно од оружја коришћених у хајци коју је Шпиро Кулишић водио против Миленка Филиповића био је и текст совјетског историчара-африканисте Потјехина, написан у најбољем стаљинистичком маниру, објављен у *Гласнику Етнoгpафскoг музеја* у Београду (Потјехин 1956),<sup>57</sup> који је, заједно са текстовима продукованим у наведеној полемици, представљао „теоријски основ” за грађење става према функционализму у антропологији (Gorunović 2006).<sup>58</sup>

Прва фаза односа етнологије и марксизма у Србији се завршила Кулишићевим „усамљеним и неславним примером инстант примене историјског материјализма на домаћи етнографски материјал” (Gorunović 2006, 204) и, како идејно, тако и лично, мотивисаним покушајем идеолошке дисквалификације функционализма.

Друге две околности које су имале значај на однос етнологије и функционализма у оквирима институционалне етнологије у Србији јесте појава функционализма унутар „конкурентске” академске дисциплине – социјалне антропологије, етаблиране у курикулуму социологије почетком 60-их година двадесетог века,<sup>59</sup> као и однос према функци-

---

концепције тако и са резултатима емпиријских истраживања ...” (Голубовић 1970, 28).

57 У преводу етнолога Петра Влаховића.

58 Детаљан приказ полемике (Gorunović 2006).

59 Однос социјалне антропологије коју је засновала Загорка Пешић-Голубовић и тадашње етнологије описан је у претходном поглављу. Нешто другачије виђење даје Ивана Спасић (Spasić 2008).



онализму у, управо по том питању антропологији изузетно блиској, социологији.

Са становишта алтернативне марксистичке позиције, тзв. хуманистичког марксизма, функционализам Бронислава Малиновског је био далеко боље оцењен него у стаљинистичком маниру Потјехин-Кулишићевских идеолошких дисквалификација. Директном поређењу са Малиновским претходи дистинкција „неадекватних интерпретација и аутентичног Марксовог становишта”, да би се на основу тог разликовања закључило да функционализам Малиновског није негација Марксовог теоријско-методолошког приступа (Голубовић 1970, 23). Уколико се, за тренутак, изостави схоластички карактер питања о томе јесу ли неке идеје „у складу са Марксовим”, одговор хуманистичког марксизма је несумњиво толерантнији и, што је још важније, базиран на самом садржају научног приступа и резултата, при чему је од посебне важности став да је Малиновски успостављањем односа: људске потребе – акција – задовољавање потребе, изградио основни модел функционалне анализе која превазилази „социологистичку једностраност економског детерминизма” (Голубовић 1970, 26).

Потпуна инфериорност српске етнологије 60-их година двадесетог века у односу према социјалној антропологији базираној на хуманистичком марксизму резултирала је суштинским игнорисањем функционализма који је преводима „ушао кроз прозор” и постао доступан укућанима. Теоријски карактер првих преведених књига Малиновског спречио је да доживе судбину књиге „Спол и темперамент у три примитивна друштва”, која је студентима препоручивана као етнографија Чамбула или Мундугомора, али је већ превод капиталног истраживачког дела „Аргонаути западног Пацифика” (Malinovski 1979) имао сличну судбину. Са друге стране, услед поменуте инфериорности није било могуће сагледати инхерентна ограничења тако конципиране социјалне антропологије, која управо због тога није била стварни потенцијални супститут хибернираној етнологији. Ипак, све што би са те стране било препоручено изазивало је додатну одбојност и неприхватање.

Целовито описивање односа функционализма и социологије у Србији током 60-их година двадесетог века захтевало би обимну студију. Међутим, за потребе разумевања односа тадашње етнологије према непозваном а пристиглом функционализму, довољно је скицирати основне ставове у примарном социолошком окружењу.<sup>60</sup> У оквирима опште социологије учињена је дистинкција између „структурално-функционалне анализе као општег научног приступа социолошким проблемима и функционализма као једностране теорије” (Роровић 1967), чиме је у потпуности очишћен идеолошки пут примени функционалне анализе, која је, и у марксистички утемељеној науци каква је била социологија, ослобођена идеолошког подозрења или чак осуде. Са друге стране, методолошка књига која је обележила период формирања социологије у Србији, „Социолошки метод” Војина Милића, даје прецизне оквире „проучавања функционалних односа”, укључујући и чувено Мертоново разликовање манифестних и латентних функција базирано на антрополошком примеру ритуала Хопи Индијанаца (Milić 1978, 664–678). На тај начин је социологија, сродна, скоро сасвим марксистички оријентисана наука, прокрчила пут функционализма у етнологију, у којој је „марксистички” приступ имао апендиксални карактер, а напад на оне према којима се гаји лична нетрпељивост, на силу обучене у функционалисте, био искључиво примитивно силедијство.<sup>61</sup>

Упркос свему наведеном, функционализам није постао средство рушења традиционалне и окоштале етнологије, нити пут њене антропологизације. То не значи да неких покушаја те врсте није било, али ће летимичан преглед неколико најкарактеристичнијих, истовремено указати и на део узрока који су учинили да структурализам одигра улогу агенса модернизације и антропологизације српске етнологије.

60 За потребе овог рада, под примарним социолошким окружењем подразумевају се ставови етнологији „најближих” социолога, са Филозофског факултета у Београду, из најопштијих социолошких области – опште социологије и методологије социолошких истраживања.

61 Посебно „лака мета” за доказивање правоверности био је Миленко Филиповић, који је за време Другог светског рата био неприкривено на страни покрета ђенерала Драже Михајловића и присуствовао познатом скупу у селу Ба 1944. године.

Покушаји рехабилитације Миленка Филиповића кроз креирање тзв. социјалне етнологије (Ракић 1970) и понављања разликовања функционалног приступа и функционалистичке теорије, преузето из опште социологије М. Поповића, били су благи наговештај неостварене модернизације путем антрополошког функционализма.

Нешто конкретнији покушај презентовања аналитичких потенцијала функционалне анализе учинио је аутор овог текста 1976. године, у тексту који је требало да представља оглед из двадесетовековних антрополошких методологија проучавања културе, где је један обичај тумачен функционалном анализом, психоаналитичком симболиком и структуралном анализом (Ковачевић 1976). Без обзира на то што је функционална интерпретација додолске поворке умногоме понављала Мертонов пример разликовања манифестних и латентних функција, тиме је указано на њихов аналитички потенцијал.

Анализа веровања у здухаћку моћ појединца у тексту из 1978. године указала је да је могуће утврђивати разне функције и да је указивање на интегративну функцију тек само једна од многобројних функција. Осим тога, проширено је и методолошко утемељење дистинкције манифестна/латентна функција указивањем на рад антрополога Клајда Клакона о магији код Навахоа, који претходи Мертоновој књизи, на основу које је Мертон проглашен за творца дистинкције (Ковачевић 1978a).<sup>62</sup> Исте године у тексту о стрижиби, Љ. Гавриловић је указивала на манифестне и латентне функције обредног шишања (Gavrilović 1978), а неколико година касније, функционална анализа, уз употребу појмова „привидна” и стварна” функција, примењена је на три сукцесивна модела једног обичаја (дужијанца), од

---

62 Сам Мертон цитира Клаконов рад о Навахо магији из 1944. године објављен у часопису *Papers of the Peabody Museum of Archaeology and Ethnology*, али не помиње Клаконову дистинкцију манифестних и латентних функција (Мертон 1979, 80–95). Клаконов текст из 1944. поново је објављен у његовој књизи „*Navaho Witchcraft*” 1962. године, као и у зборнику М. Марвика о вештицама и врачевима (Marwick 1970, 217–236).

којих последњи припада савремености (Ђупурдија 1981),<sup>63</sup> да би 1985. методолошки пречишћена функционална анализа била примењена на сасвим нову појаву монументалних гробница у селу из околине Београда (Ковачевић 1985b).

У том тренутку се могло рећи да је цизелирање функционалне анализе у главним методолошким алатима било завршено, али је даља примена на српски етнографски материјал, било на „традиционални”, тј. описе сељачке субкултуре у Србији деветнаестог века, било на „савремене” појаве, изостала. Праћење модернизацијског процеса у српској етнологији са краја двадесетог века намеће питање зашто експериментално опробана и методолошки дотерана функционална анализа није постала носећи поступак тих токова.

Један од разлога мање улоге функционалне анализе у процесу модернизације српске етнологије је могућа употреба основног појма, појма „функција”, па и другог основног појма, појма „потреба”, на колоквијалан и упрошћен начин. Други разлог, који делимично произилази из првог, јесте могуће проглашавање труизама за резултат „научног” поступка, док се као трећи разлог препознаје могућност научног етаблирања изједначавања етноекспликације и резултата научне анализе, које је било присутно у традиционалистичкој етнологији.

- 1) Став по коме је функција плуга орање, довео би до суштинске замене појмова „употреба” и „функција” и не би било лако објаснити, традиционалистима, који би тиме добили модернистичку љуштуру, да опис употребе неког одевног предмета, неке посуде или дела намештаја, или, пак, неке алатке, није никаква функционална анализа.
- 2) Када је реч о труизмима, не мисли се на општи труизам функционализма на који је указивао Леви-Строс,<sup>64</sup> већ на партикуларне труизме који су

63 Уместо Клакон-Мертонове дистинкције манифестно-латентно, аутор се приклонио дистинкцији Војина Милића привидно-стварно.

64 „...рећи да једно друштво функционира – јесте труизам; али рећи да све у једном друштву функционира јесте бесмисао.” (Levi Strauss, S.A. /1977/, 24)

слични, претходно поменутом, навођењу „употребе” предмета. Такав труизам би био када би се за свадбени ритуал рекло да има функцију заснивања брачне заједнице, да иницијација има функцију прелаза или да посмртни ритуал има функцију опраштања од умрлог.

- 3) Пример изједначавања етноекспликације и антрополошког објашњења не мора бити хипотетичан, као примери за прва два разлога, већ се може наћи у радовима етнолога предмодерног времена. Више пута је навођен пример тумачења разбијања посуда у току свадбеног и посмртног ритуала као „терање зла” (Филиповић 1950), што су, према етнографским белешкама о томе, мислили сами учесници обреда. Овакво „објашњење” би одговарало ситуацији у којој би се Мертон зауставио на латентној функцији и у примеру Хопи церемоније за време суше закључио како је функција тог ритуала изазивање недостајуће кише.

Наведени примери показују да је велики део традиционалистичке етнографске продукције могао врло лако, преко пуког убацивања речи „функција” на почетак и на крај текстова који претачу етнографски материјал из предеоних монографија у тематске „монографије”, да свом преписивачком производу дода магловит појам анализе, који би потом требало деконструисати да би се показала његова испразност.

У наведеним радовима, који су промовисали функционалну анализу у првој деценији модернизацијског процеса, као брана потенцијалним вулгаризаторима, постулирано је, као суштинско, проучавање латентних функција. Међутим, ова Клакон-Мертонова дистинкција није могла да спречи неке примедбе које су биле присутне у важним методолошким књигама у Србији тога доба, било да се ради о општој примедби о телеолошком карактеру функционалне анализе (Nejgel 1974, 462–476) или о конкретном указивању на тешкоће доказивања тачности појединих претпоставки

(Milić 1978, 677–678). Уз раније формулисане примедбе да увођење појмова као што је „дисфункција” руши темеље функционалне анализе или Леви-Стросова примедба да је бесмислено тврдити да све у једном друштву функционише, створен је један комплекс методолошких проблема које је требало решити да би се у већој мери приступило апликацији функционалне анализе на етнографски материјал. Неке од ових примедба су у каснијем периоду биле методолошки отклоњене ставом да осим појединца и друштвеног система носиоци потреба могу бити и друштвене групе (Ковачевић 2001b, 196), те да задовољење тих потреба може или, у неким случајевима, мора бити „дисфункционално” за неке друге друштвене групе или систем у целини. Тиме је отклоњена и критика садржана у Леви-Стросовој опасци, поготово очишћеној од малеволенције и преведеној у став да „све појаве у једном друштву имају функцију”.

С обзиром на то да је простора за методолошку дораду функционалне анализе било, а самим тим и за отклањање примедба кроз даљу апликацију на конкретне феномене и кроз сударање познатог и непознатог, триузама и *повит-а*, може се претпоставити да суштински разлог одустајања од функционалне анализе не лежи у методолошкој зони.

Са друге стране, у истом периоду, структурална анализа је примењена у далеко већем броју радова и од стране већег броја аутора модернизацијског таласа. Десетак аутора је у истом периоду објавило више десетина текстова, па и књига, у којима се структурална анализа проводи кроз Ван Генеп-Личову шему обреда прелаза или на друге, разноврсније начине, првенствено у анализи фолклорних текстова или ритуала,<sup>65</sup> који, примарно, нису обреди прелаза.

Основни разлог оваквом развоју догађаја може се сагледати у описаној разлици структуралне и функционалне анализе са становишта потенцијалне дистинктивности у односу на хибернирану традиционалну етнологију.

65 До 1980. године објављено је више радова који аплицирају друге облике структуралне анализе или је методолошки постулирају (Ковачевић 1974; Ковачевић 1976; Radenković 1977; Gavrilović 1978; Kovačević 1978c; Kovačević 1978b; Radenković 1980a; Radenković 1980b).

Овладавање одређеним типом аналитичког поступка, нпр., Ван Генеповим тумачењем обреда прелаза, у варијанти британске структуралне анализе Е. Лича, представљало је јасно дефинисан „обред прелаза” или иницијације у модернистички покрет. Иако Ван Генепова трофазна структура обреда прелаза изгледа веома једноставна и лака за учење, већ тај степен је подразумевао упознавање са основним постулатима структуралне анализе изнетим у Личовој књизи „Култура и комуникација”.<sup>66</sup> Без обзира на то што тај поступак није давао ново тумачење обреда у целини, који је већ прелиминарно одређен као обред прелаза, интерпретација појединих делова обреда (ритема) давала је очекивано тумачење које сасвим видно надилази старе приче о „терању зла”, евентуално допуњене фрејзеровским констатацијама о његовом „магијском” карактеру. То је чинило сасвим јасну границу између оних који су етноекспликацију изједначаваали са објашњењем, што би било далеко теже у случају када би функционална анализа требало да буде препознатљива карактеристика модернизацијског процеса.

Ако су „животиње добре за мишљење”, зато што омогућавају да се трансформације једног нивоа примењују на класификације другог, онда је сасвим разумљиво да је структурална анализа имала функцију „*bonne a penser*”<sup>67</sup> у једном периоду антропологизације етнологије у Србији. У времену у коме је била неопходна смена парадигми, у Куновом смислу речи, функционализам, односно функционална анализа није имала довољно дистинктивног потенцијала. Лабаве и неконструисане границе омогућавале су да се без суштинске едукације и овладавања принципима научне анализе „расправља” о функцијама неког, на пример,

66 У модернистички покрет је ова књига, захваљујући тада постојећем увозу и снабдевености неколико београдских књижара страним књигама, стигла непосредно по њеном објављивању у Енглеској (1976) и другом издању из исте године. Превод на српски је објављен 1983.

67 Марсел Енаф, један од многобројних аутора књига о Клод Леви-Стросу, чланак у часопису „Еспри” из 2004. године насловио је: „Claude Levy-Strauss: Une anthropologie *bonne a penser*” (Клод Леви-Строс: Антрополог добар за мишљење).

религијског феномена, заједно са његовим „сврставањем” у спекулативне низове квазимарксистичких опонашатеља еволуционизма, какви су „анимизам”, „аниматизам” или „тотемизам”. Овладавање макар најједноставнијим облицима структуралне анализе онемогућавало је овакве бастарде и чинило модернизацијски процес можда дужим и тежим, али кристално јасним.



# НОВИ РИТУАЛИ И НОВА СРПСКА АНТРОПОЛОГИЈА – ПРОЦЕС МЕЂУСОБНОГ КОНСТИТУИСАЊА<sup>68</sup>

## Превратнички карактер проучавања савремености у српској етнологији

Процес антропологизације српске етнологије започео је средином осме деценије XX века и одвијао се у два правца – у методолошком и у предметном. О методолошкој иновацији као компоненти антропологизације српске етнологије, осим поглавља која претходе овом, написани су бројни текстови у којима се истичу структурална и функционална анализа као главни методолошки агенси модернизације дисциплине (Продановић 2005, Sinani 2009). У тим приликама је помињана и предметна (тематска) трансформација, али није посебно истакнуто какву улогу је имало проучавање „нових ритуала”. Трансформацијску улогу „нових ритуала” није могуће приказати ни објаснити уколико се претходно не укаже на поимање ритуала (обрета) или још ширег појма обичаја у традиционалној српској етнологији. Како год да је дефинисан сам појам обреда, најчешће са религијском компонентом или као појам обичаја који обухвата и друге сегменте живота, у сваком случају припадао је „народној култури”. Народни обичаји су схватани тако што је прихватано одређење тог појма Вука Караџића, који је обичаје посматрао као народни (национални) дефиниенс (Караџић 1847),

---

68 Ово поглавље књиге је написано као предговор зборнику *Антропологија нових ритуала*, у едицији Нова српска антропологија (<http://www.anthroserbia.org/Publications/Details/50>), заједно са Драганом Антонијевић. Захваљујем јој на сагласности да се поглавље нађе у књизи.

или су комбиновани са нешто социолошки прецизнијим поимањем Милана Милићевића који је говорио о животу Срба сељака (Милићевић 1867). На таласима националног буђења и припреме за ратове, народни обичаји су сматрани етничким маркерима које треба проучити и унети на карте ратних планова. Међутим, већ у самим коренима романтичарске идеје о сакупљању описа народних обичаја поставило се питање – ко сачињава народ и где он живи. Одређење које је дао Вук Караџић говори о људима који живе у селу. Он је из „народа” изостављао становнике градова за које је, када је реч о Србији, тврдио да нису Срби већ Турци, Јевреји, Цинцари, Грци и други, док су и они Срби који су живели у градовима Србије и Аустрије, примили турске или европске начине одевања и понашања и, стога, „не припадају народу”. Милан Милићевић је етнографијом Срба сељака јасно одредио пут даље српске етнографије која се, потом, читав век бавила обичајима сеоског становништва.

У току наредних сто година догодила се двострука петрификација. Српска етнологија је конституисана на самом почетку XX века установљавањем Етнографског музеја 1901. године и оснивањем катедре за етнологију на Београдском универзитету 1906. године, са Тихомиром Ђорђевићем и Јованом Ердељановићем као првим предавачима. Завршетком Првог светског рата и стварањем Краљевине Срба, Хрвата и Словенаца, циљ националног уједињења Срба био је остварен, а самим тим и циљ етнологије, каквим су га сматрали први етнологзи тог доба. Ипак, етнологија је остала таква каква је била и пре, а појам народне културе додатно петрификован на описе живота Срба сељака из прве половине XIX века. Како се тај живот мењао, услед трансформације самог села, урбанизације, тј. ширења градова, и миграција са села у градове и варошице, већ у другој половини XIX века, а поготово у XX веку, веома је проблематично шта се још могло видети, истражити и описати од оног живота Срба сељака из бележака Вука Караџића и Милана Милићевића. И поред тога, чак дубоко у другу половину XX века, српска етнологија је ушла трагајући за старачким причањима о сећањима на приче о животу у забаченим селима.

Постајући, *de facto*, историјска дисциплина, будући да се бавила друштвом које је постојало стотинак година раније, а не располажући адекватним образовањем и методима историјског проучавања, етнологија је дошла до тачке сасвим близу свог нестајања.<sup>69</sup>

Иако се „обичајни живот” мењао пред очима малог броја тадашњих етнолога, тврдокорни концепт „народног” живота предурбаног и преиндустријског доба је одбацивао сваку помисао да треба проучавати савременост. И када је било усмерено државном иницијативом, етнолошко истраживање је било археолошко-заштитарског типа, тј. усмерено на проучавање живота у селима која ће бити потопљена услед изградње хидроцентрале или у која ће стићи струја (Кнежевић и Јовановић 1958). Овај последњи пример говори о присутном осећању да ће доласком струје нестати оно што етнологија проучава, схваћено као „архаичне форме народног живота”. На самом крају треће четвртине XX века, јавила се прва потреба за проучавањем савремености, названа проучавање „савремених промена” (Јовановић 1974), мада је и то проучавање заправо било усмерено на констатовање шта је то што још увек „постоји” из фондуса традицијске културе, а шта је нестало и, евентуално, чиме је замењено.<sup>70</sup> Све што је настајало и било „ново” је а приорно одбацивано као предмет проучавања, јер етнологија проучава „оно старо”. При томе су једнако одбацивани као предмет проучавања како „нови” обичаји и ритуали који су настајали као резултат идеолошке делатности социјалистичког режима, тако и они који су били спонтано креирани/бриколирани од самог становништва. Заправо, када је реч о ритуалима, етнологе нису занимали ни религијски ритуали хришћанства, уколико нису из њих могли да ишчитају неке елементе претхришћанских веровања и ритуала.

---

69 Стога се и дешавало да број етнолога у образовним и научним установама током прве две деценије после Другог светског буде једноцифрен.

70 Такав приступ је присутан у радовима са симпозијума *Етнолошко проучавање савремених промена у народној култури*, одржаном почетком 1974. године у Етнографском институту САНУ.

У оквирима тадашње етнологије усмеравање истраживања на „нове” или само „савремене” ритуале имало је превратнички карактер. Тај преврат се догодио почетком 80-их година прошлог века, али је, као и већина преврата, имао своје претходнике и наговештаје.

## Значај Етнoлошког друштва Србије у модернизацији етнологије и проучавању савремених ритуала

Наговештај да су савремени ритуали легитиман предмет проучавања и тумачења стигао је из флуидног семиолошког мишљења које се скоро нигде у Србији није академизовало и етаблирало као научна дисциплина. Семиолошки су мислили лингвисти, теоретичари књижевности и књижевници, не чинећи никакву разлику између ритуала петнаестог, деветнаестог или двадесетог века, анализирајући једнако уметничке творевине појединог или „безименог, народног” аутора. Из семиолошког мишљења књижевно теоријске провенијенције стигао је и први рад о сасвим „новом” и, самим тим, „савременом” ритуалу – Осмом марту (Šolović 1972). Будући да су и аутор и текст били далеко од тадашњег етнoлошког миљеа, из кога погледи нису ишли далеко ван њега самог, учињена анализа једног новог празника није имала никаквог одјека у тадашњој етнологији.

И текст о урбаним ритуалима (Ковачевић 1982), објављен 1982. у часопису *Култура*, још увек је био на пола пута до пуног етаблирања нових или барем неруралних ритуала у тадашњу етнологију. Наиме, у то доба била су три етнoлошка часописа – *Гласник Етнографској институцији*, *Гласник Етнографској музеја*, а од 1978. године и *Етнoлошке свеске* које је издавало Етнoлошко друштво Србије – при чему је сваки часопис објављивао тек једну свеску годишње, па се дешавало и то да часопис не изађе у једној календарској години, већ наредних година као двоброј или троброј. Осим тога, *Етнoлошке свеске* су објављивале саопштења са годишњег скупа Етнoлошког друштва, па је база за објављи-

вање радова била веома сужена.<sup>71</sup> Истовремено, часопис *Култура* је био отворен за етнолошке текстове, поготово оне који су били тематски и методолошки иновативни.<sup>72</sup> Ипак, тај часопис је, намерно или тек из пuke инерције, био ван видокруга етнологије учаурене у своје виђење традицијске културе српског села XIX века и грчевитог настојања да се „сакупе” последња сећања на приче о том времену.

Преусмеравање рада Етнолошког друштва Србије у периоду 1983–1986.<sup>73</sup> огледало се у тематском иновирању годишњих скупова, па самим тим и часописа друштва који је објављивао радове са скупова.<sup>74</sup> Скупови Етнолошког друштва Србије у том периоду су били посвећени темама као што су: урбана етнологија и нови обичаји (1984), положај и улога жене (1985) и култура радничке класе (1986). На основу радова са тих скупова, објављених у часопису *Етнолошке свеске* (бројеви 4, 5 и 6), сагледава се прекретничка улога и то како у проучавању нових ритуала, тако и

- 
- 71 Отпори тематској и методолошкој антропологизацији српске етнологије нису се исказивали у спречавању публиковања „модернистичких” радова у часописима водећих институција, што би се могло претпоставити из чињенице да су се главни токови модернизације одигравали у часопису Етнолошког друштва и на другим местима, попут часописа *Култура*, или на разним годишњим скуповима. Радови о урбаним феноменима модерног доба објављивани су и у два главна етнолошка часописа (Малешевић и Братић 1983; Ковачевић 1984а; Ковачевић 1986), али је главна препрека била скучена етнолошка периодика тог времена која се састојала из два часописа годишње.
- 72 У часопису *Култура* је 1980. објављен тематски иновативан текст Ивана Ковачевића о савременој легенди о неоствареном туристичком развитуку (Kovačević 1980), као и текст Душана Бандића о вампиру који је доносио ново тумачење познатог традицијског веровања (Bandić 1980). На тај начин је иновациони покрет у српској етнологији пронашао простор за објављивање радова, али, истовремено, и могућност да ти радови буду игнорисани, јер нису објављени у „етнолошким” часописима.
- 73 Организовање годишњих скупова Етнолошког друштва Србије у том периоду обављали су Иван Ковачевић (председник) и Мирослава Малешевић (секретар).
- 74 Већ на ранијим скуповима одржаним после оснивања друштва, посебно на скупу у Ваљеву 1978. године, запажена је методолошка иновација као носећи процес дотадашње модернизације или антропологизације српске етнологије.

у антропологизацији и модернизацији српске етнологије. У припреми ових скупова учињена је теоријска предрадња публиковањем семиналног текста Сели Мур и Барбаре Мајерхоф из зборника о секуларним ритуалима<sup>75</sup> (Moore and Myerhoff 1977), који је објављен у *Гласнику етнографској институцији*, у преводу Мирославе Малешевић (Мур и Мајерхоф 1984). Мур и Мајерхоф су, анализирајући формалне карактеристике и нивое значења сваког ритуала, без обзира на то да ли се ради о религијском или секуларном ритуалу, указале на јасан пут којим је српска етнологија већ била пошла, како претходним радовима о урбаним ритуалима, тако и серијом реферата на годишњим скуповима друштва 1984–1986. године.

На првом скупу Етнологског друштва Србије, који је за тему имао урбано и савремено, одржаном 1984. године у Смедереву, саопштено је десетак реферата, претежно млађих етнолога који су оцртавали нову тенденцију проучавања урбаног и савременог. Садржаји тих реферата јасно потврђују ову оријентацију иницирану основним темама годишњег саветовања етнолога Србије. То су били: урбани феномени грађанског друштва XX века, као што су балови у Београду на размеђу векова (Прошић-Дворнић 1984) и градски корзо (Гавриловић 1984), као и сасвим нови градски топоси или институције, као што су кафићи (Душковећ 1984) или урбана дечија игра под називом „фоте” (Сефериновић 1984). Централни реферати у оквиру теме о новим обичајима били су о испраћају радника у пензију (Братић 1984), пријему у пионирску организацију (Малешевић 1984), испраћају жена у војску (Петровић 1984) и етнографија прославе Нове године у хотелу (Ничин 1984). Када се томе дода и реферат о нешто старијем, али не-традицијском ритуалу, као што је прослава краја школске године у рурал-

---

75 И други текстови из тог зборника су имали запажену улогу у почецима проучавања како традиционалних тако и савремених секуларних ритуала у српској етнологији, као што су текстови Виктора Тарнера о лиминалности, Теренса Тарнера о реформулацији Ван Генеповог схватања обреда прелаза и Роберта Да Мате о секуларним празницима у Бразилу (Moore, Myerhoff 1977, 36–52, 53–70, 244–264).

ној средини (Павковић 1984), долази се до значајног броја реферата који, поготово посматрани као целина, представљају sasvim нову тематску оријентацију у српској етнологији. Да овај годишњи скуп не би био, без обзира на већи број реферата урбано-савремене тематике, случајна епизода, постарало се следеће годишње саветовање Етнолошког друштва Србије, где се као централна тема јавило, већ у то време актуелно, проучавање улоге и положаја жене, али не само у традицијској култури, што је била тема и у оквирима традиционалне етнологије, већ и у условима савременог урбаног друштва. Уколико се издвоје само оне теме које се односе на савременост, истиче се неколико радова, као што су анализа урбаних жаргонских израза о жени (Антонијевић 1985), „културе женствености” (Петровић 1985), положаја жене у урбаном суседству (Љубоја 1985) и додељивање деце у случају развода брака (Гавриловић 1985). Трећи годишњи скуп Етнолошког друштва, одржан у Тополи 1986. године, показује континуитет и етаблирање етнолошког проучавања урбаног и савременог друштва. Номинално посвећен култури радничке класе, донео је реферате о ритуалима у предузећима и фабрикама, и то етнографију прославе дана предузећа (Стојковић 1986) и анализу сложеног церемонијала пуштања у погон монтажне траке за извозни „Југо 55” у фабрици „Застава” (Антонијевић 1986), као и „наставак” проучавања прославе испраћаја у војску (Ковачевић 1986).

На основу прегледа реферата са три скупа Етнолошког друштва, у периоду од 1984. до 1986. године, може се закључити да је модерно, урбано друштво постало легитимни предмет етнолошких истраживања у Србији, али да се такво проучавање организационо није етаблирало у водећим етнолошким институцијама.<sup>76</sup> Истраживања су били покре-

76 Укључивање антрополошког проучавања модерног друштва у наставни процес на Одељењу за етнологију Филозофског факултета одвијало се парцијално и постепено. Као почетак може се сматрати увођење једног сегмента под називом „савремена култура” у оквиру предмета *Етнологија Југославије – друштвени животи*. У договору са предметним наставником, Николом Павковићем, један од аутора овог текста (И. Ковачевић) студентима је држао вежбе које су обухватале урбану етнологију, савремене ритуале, масовну културу,

нули и спровели поједини истраживачи, лично, будући да нису била резултат организованог рада институција, уколико се изузме Етнолошко друштво Србије, које је темама годишњих саветовања иницирало тематско фокусирање модерног, урбаног друштва. Тек доласком Душана Бандића за директора Етнографског института САНУ и по истеку пројекта, бесмисленог (прим. аутора) назива *Етничке и етнолошке одреднице сјановништва Србије*, успостављено је, крајем осамдесетих година, проучавање градског простора и живота становника градова као пројектни задатак тог института (Влаховић 1997).

Када се са дистанце од око три деценије сагледа овај период модернизације српске етнологије, може се закључити да су се истраживање модерних, урбаних ритуала, као и осталих савремених појава, на једној страни, и нова српска антропологија, на другој страни, међусобно конституисали. Управо је истраживање модерног, урбаног друштва чинило један од главних чинилаца раскида са старом петрификованом етнологијом, баш као што је нова српска антропологија постајала и нова и антрополошка кроз таква истраживања.

Други увид који се стиче с овог временског растојања јесте да је овај покрет у српској етнологији истовремено био и сасвим оригинална и аутохтона антропологија социјализма. Када се издвоје најзначајнији радови српске антропологије социјализма, види се да је више од половине радова настало баш у периоду 1984–1986. и непосредно након тога. Последњи у том низу су радови настали крајем осамдесетих година, практично на крају социјалистичког доба у Србији.<sup>77</sup>

---

као, нпр., рецепцију и значење популарне музике (Том Џонс, Идоли, новокомпонована музика), криминалне романи или филмове (Џемс Бонд), стрип (Штрумфови, Јулија Џонс), новинске текстове (читуље), радио емисије (поруке и жеље слушалаца), уз тада доступну теоријску литературу о масовној култури, попут књига *Дух Времена* Едгара Морена (1967), *Социологија радио-телефизије* Жана Казнева (1975) или *Увод у социологију масовних комуникација* Дениса Мек Квејла (1976).

77 Неки од тих радова носе као годину издања 1990. или касније, али су настали у претходној деценији.



## Социјалистички ритуали и радничка култура у српској антропологији

Радови српских антрополога посвећени новим ритуалима, које ћемо у наставку приказати, могу се међусобно груписати по две основе.

По првом критеријуму, реч је о *идеолошкој и институционалној* позадини разматраних ритуала проистеклих из социјалистичког система, а иницираних било од стране државе или локалних управа, било појединих институција система, а могли би се даље поделити у две подгрупе.

Прву групу би сачињавали текстови који се баве празницима које је етаблирала држава у складу с успостављеном идеологијом марксизма (атеизма). То су три општа државна празника: Први мај дефинисан као празник рада (Шарчевић 1990), Осми март – дан жена (Малешевић 1988) и Нова година, као празник наоко идеолошки неутралан али осмишљен да се сузбије утицај религије и црква које у времену око Нове године славе Божић (Ничин 1984). У ту групу могла би се уврстити и „социјалистичка слава” – локални идеолошки празник везан за рат који је довео комунистичку партију на власт и који је слављен на појединим локалитетима према датуму уласка комунистичке војске у та села и градове (Ковачевић 2001). То су празници општег идеолошког карактера који су утемељени на неколико елемената марксистичке идеологије – на конструисању култа рада, прокламованој равноправности жена и атеизму, као и на глорификацији комунистичке војске која је током завршне фазе рата успоставила власт комунистичке партије.

Друга група радова, који описују или тумаче нове ритуале социјалистичког периода, бавила се појавама проистеклим из ритуализације појединих идеолошких институција, као што су пионирска организација (Малешевић 1984), Југословенска народна армија (Ковачевић 1986; Петровић 1984), ритуализација идеолошки конструисаних радних организација кроз организоване „испраћај” радника у пензију (Братић 1984) и високо ритуализовани „почетак” фабричке производње одређеног производа (Антонијевић 1986).

Други критеријум би био *теоријско-методолошки*. Најпре, у радовима је присутна разноврсност извора података, као и примена различитих техника прикупљања грађе, почевши од стандардног етнографског метода посматрања с учествовањем, преко интервјуа и анкета, до коришћења историографских, архивских, медијских и визуелних извора. Примењени су и различити аналитички приступи: историјско-дијахронијски приступ, као и синхрони функционалистички, комуникацијски и структуралистички приступ кроз модел обреда прелаза као главног аналитичког оруђа.

Проучавања Првог маја као „празника рада” и Осмог марта као „дана жена” нужно је изискивало *дијахронијски њрисџиуи*, с обзиром на то да су оба празника генерисана у комунистичком покрету крајем XIX и почетком XX века. Као празници „дугог трајања”, и Први мај и Осми март су пролазили кроз различите фазе и трансформације, које су детаљно приказане у текстовима који имају знатно обележје историјских радова.<sup>78</sup> Овај историјски приступ је употпуњен анализом савремених реализација та два празника. Прву анализу првомајских ритуала у социјализму извршио је, пак, мађарски семиолог и фолклориста Вилмош Војт, анализирајући извештаје са првомајских парада током седамдесетих година XX века, објављене у мађарским новинама. У краткој скици за детаљније проучавање, Војт је указао и на могуће проблеме приликом коришћења новинских извора, с обзиром на то да су се фотографије са прославе у години када је за 1. мај био сунчан дан појављивале и у извештајима из година када је падала киша и било хладније време. Ипак, Војтова анализа, ма колико била рудиментарна и недоступна,<sup>79</sup> служила је као инспирација аналитичким приступима државних празника, баш као и књига британске социолошкиње Кристл Лејн о ритуалима у Совјетском

78 Рад Предрага Шарчевића о Првом мају је објављен 1990. године у историјском часопису *Токови* који је издавао тадашњи Институт за историју радничког покрета Србије. Већ две године касније, Институт је преименован у Институт за новију историју Србије, а часопис у *Токови историје*.

79 Војтов текст је, у време пре копир машина, кружио у шапирографисаном издању као материјал са научног скупа (Voigt 1981).

Савезу (Lane 1981). Студије Мирославе Малешевић о Осмом марту и Предрага Шарчевића о Првом мају показују да је српска етнологија током осамдесетих година обавила припреме за анализе ове врсте.

Предраг Шарчевић је у раду *Првомајске њрославе у Београду (1893–1988) – њразник и њолийшика* (1990) анализирао инструменталну и симболичку улогу Првог маја као културе радничке класе, истакавши значај питања ритуализације политичких и идеолошких порука. Реч је о секуларном ритуалу који спаја „операционалну ефикасност ритуала и доктринарну ефикасност идеологије која стоји у њиховој позадини”, а која своју револуционарну традицију црпи из великих догађаја на које се ослања – на Париску комуноу и Француску револуцију. Шарчевић је извршио класификацију прослава Првог маја, која се мењала у зависности од општег политичког и друштвеног контекста, али и побуда и намера организатора. Уочио је две основне фазе:

- a) класноборбена фаза радничког бунта, која је трајала од првих прослава организованих крајем XIX века, па све до почетка Другог светског рата. Она се, пак, дели у три подфазе: социјалдемократску (1893–1914. године – то је период у коме празник носи револуционарни карактер који се огледа у обустави рада, јавној демонстративној поворци и радничким зборовима); антагонистичку или дуалистичку подфазу (коју карактерише борба између социјалиста и комуниста за превласт и паралелно организовање прослава, што је трајало од 1921. до 1929. године, односно до забране Комунистичке партије у тадашњој Југославији) и комунистичке подфазе (карактеристична државна забрана јавног прослављања Првог маја, те тајних организовања прослава од стране комунистичке партије у илегалу, од 1930. до 1940. године).
- b) фаза државног и општеномлавног празника у Југославији након завршетка Другог светског рата

дели се на: етатистичку подфазу (1945–1964. године – прославе су биле снажно импрегниране комунистичком идеологијом уз војне параде, а карактерисало их је присуство култа радних победа, култа слободе и тековина револуције и култа вође) и слављеничку подфазу (1965–1988. године – карактерише је постепено слабење идеологије и све веће присуство лудичких елемената попут забаве, различитих прослава, заједничких обода, пикника, одмарања, путовања и, пре свега, нерадних дана, што овај „празник рада” доводи у *contradicio in adjecto*). Ову последњу подфазу, која се, заправо, одликује *идеологијом њојрошачкој друштва*, која је наступила на место чврсте комунистичке идеологије, уз ослањање на старије традиционалне пролећне светковине посвећене плодности и бујању живота, Шарчевић је анализирао користећи се појмом Роберта Да Мате о „загађеним кодовима”.

Свој обиман и детаљан аналитички рад, Шарчевић завршава констатацијом да је прослава Првог маја, упркос томе што се у завршним фазама драстично удаљила од својих идејних и идеолошких почетака, задржала инструменталну функцију: за обичан народ се усталила традиција празновања на бази познатих и постојећих народних пролећних светковина, док је за структуре власти празник наставио да обавља функцију симболичког система за репродуковање политичке доминације.

У раду *Осми март – од ујојије до демајојије* Мирослава Малешевић (1988) констатује да међу празницима политичког карактера вероватно нема масовнијег и веселијег празника од Осмог марта – Дана жена. „Уз празничну јурњаву око куповине поклона, слања честитки, организовања свечаних ручкова, припремања пригодних говора којима треба ‘сви да се подсетимо да су у нашем друштву мушкарци и жене изједначени у свему’, укључени су практично сви – од деце и мужева, преко трговаца и угоститеља до поли-

тичких функционера”. У овом раду, Мирославу Малешевић је занимало да открије како и зашто је дошло до тога да празник жена – који је требало да буде пандан „мушком” празнику Првог маја – у коме ће жене исказати свој бунт и незадовољство подређеним и обесправљеним положајем, и тражити политичку, социјалну и економску равноправност с мушкарцима,<sup>80</sup> постао, на крају, идеолошки испражњен и политички обесмишљен празник који репродукује, у суштини, мушку доминацију, а „слављенице” ставља на формални једнодневни пиједестал без жеље и могућности да било шта траже и мењају у свом друштвеном положају.

Сразмерно кратка историја међународног празника Дана жена омогућила је ауторки да дијахронијски испрати промене кроз које је празник пролазио. Организован први пут 1911. године, на иницијативу социјалистичке Кларе Цеткин, празник је извео милионе жена на европске улице, тражећи политичко право гласа. „Убрзо потом”, пише Малешевић, „Осми март је постао званична институција социјалне демократије преко које су радничке партије у свету потицале жене на заједничку борбу с радничком класом”. Но, ауторка се запитала чему партикуларизам овог дана, ако је обесправљеност била заједничка, осим да индиректно означи суштински непостојећу равноправност полова у друштву.

Мирослава Малешевић се потом посебно осврнула на идеолошке промене празника у Југославији, учивши да се у само неколико послератних година показало да је процес укључивања жена у друштвене токове био економска нужност, а не одраз револуционарне свести партије нити пак борбе за стварну женску еманципацију. И званична идеологија, пише ауторка, убрзо је одустала од уверавања да су жене у свему постигле равноправност с мушкарцима, а „редуковањем женских на општа људска питања” отклоњен је био сваки покушај истинског политичког ангажовања жена

80 Почети прослављања овог дана имали су јасну политичку боју, што сведочи и једна разгледница која се продавала у СССР. Тако на њој пише: *Осми март је дан њобуне радних жена њрошњив кухињске робије. Реци НЕ уњештавању и њразини духа рада у домаћинству.* Извор: <http://sr.wikipedia.org/sr>

око питања њиховог положаја у друштву. Шездесетих година празник се преобразио у Дан мајки и то престојавање је јасно показало да се „уместо жени као друштвено-политичком бићу окренуло жени као биолошком бићу”. Надаље се обележавање Осмог марта у бившој Југославији поделило на два слоја – на пригодни и званични „по диктату”, и на спонтани, индивидуални и слављенички, без борбене оштрице и идеолошке конотације. Што се самих жена тиче, закључује ауторка, оне су свој празник радо прихватиле као прилику да се једном годишње провеселе за свој рачун, одморе и одахну од посла, не марећи много за идеолошко-политичке мотиве, нити за равноправност у коју, заправо, нису ни поверовале.

Друга група радова је методолошки прихватила *обрете ѝрелаза*, на основу текстова Арнолда Ван Генепа, Едмунда Лича, Теренса Тарнера и других, као структурални модел за тумачење савремених ритуала којима се обележава промена друштвеног статуса различитих појединаца: од безбрижне и неодговорне деце у одговорне и „освешћене” пионире у раду Мирославе Малешевић *Пријем у ѝионирску оранизацију* (1984), преко момака чији одлазак у војску значи прелаз у категорију зрелих мушкараца у раду Ивана Ковачевића *Одлазак у војску* (1986), као и рада Едит Петровић *Прослава исѝраћаја жена у војску* (1984) – ритуал који симболично манифестује елевацију већ постојећег друштвеног статуса оних жена које су се добровољно пријавиле за одлазак у војску, до промене статуса друштвено потребних запослених радника у категорију друштвено „непотребних” пензионера у раду Добриле Братић *Церемонија исѝраћаја радника у ѝензију* (1984). Сваки од ових радова је показао савремене облике ритуализације промењених статуса у социјалистичком друштву бивше Југославије, истакавши притом, у теоријско-методолошком смислу, и понека одступања од класичне Ван Генепове шеме иницијатичких ритуала.

Тако, на пример, Мирослава Малешевић, посматрајући свечаност у једној београдској школи, уочава да пријем у пионирску организацију показује правилност присуства све три фазе обреда прелаза: а) сепарација се огледа у при-

премама деце, увежбавању заклетве и заједничком одласку аутобусом у Пионирски град на церемонију која се поклапа са званичним празником Дана државности, 29. новембра; б) лиминалност саме церемоније одликује озбиљност и уштогљеност деце, дисциплина, ред, посебна пригодна одећа, говор политичког функционера – борца НОБ-а, а кулминира полагањем пионирске заклетве, стављањем на главу капе „титовке” и везивањем црвене мараме око врата; в) агрегација која се испољава кроз колективни обед као симбол заједништва и повратак у школу и свакодневним обавезама, истичући да завршну фазу сматра „секуларно-светом”, будући да се дете по завршетку обреда не враћа у профано стање небрижности већ остаје обележено идеолошком матрицом пионира. Суштину овог ритуала ауторка види у државној политици идеолошког „освешћивања” деце, док је порука ритуала та да ученик, основац, не може бити без идејног опредељења, а то је социјализам.

Појаву великих прослава испраћаја у војску у Србији, Иван Ковачевић везује за шездесете године ХХ века, уочивши низ позајмица из свадбеног ритуала (гозба, музика, игра, даривање). Описи самог обичаја, међутим, показују извесна одступања од Ван Генепове шеме будући да се јасно истичу: а) сепарација, која започиње од тренутка добијања позива за одлазак у војску, и б) лиминална фаза, која покрива саму прославу и испраћај војника, док се чини да ц) агрегације нема. Стога је аутор посебну пажњу посветио настојању да уочи елементе завршне фазе овог обреда. Пронашао ју је у ситуацијама које прате повратак војника, најпре на привремено одсуство, што је праћено малим слављем укућана, и, касније, дефинитивним повратком са одслужења војног рока, што се поново обележава прославом у коју су, осим уже породице, укључени и чланови родбине и пријатељи, а испуњена је причама о доживљајима војника и његовим плановима за будућност. Тиме се јасно показује да се обред промене статуса „цивил-војник-цивил” поклапа са променом статуса момка лишеног обавеза у статус зрелог мушкарца од кога се традиционално очекује да, по завршетку војног рока, испуни друге важне задатке: ожени се, заповсли и, евентуално, сазида кућу.

Но, Ковачевић је анализу ритуала испраћаја у војску продубио новим елементима. С једне стране је уочио два културна модела промене статуса, у зависности од тога да ли на одслужење војног рока иде неожењен момчић или већ ожењен младић. Другим речима, одлазак у војску не представља за све мушкарце једнак испит зрелости, што је додатни разлог „искривљавања” Ван Генеповог модела. С друге стране, одредивши војну обавезу као „свету дужност” мушкараца, усредредио је своју пажњу на сам војни рок унутар кога се такође одвија још један обред прелаза, али обрнутим смером од Ван Генеповог обрасца, а тиче се иницијације у војску као институцију и иницијације у већ постојећу друштвену групу војника, што додатно чини својеврсни „касарнски фолклор”. Наиме, све до полагања заклетве регрут је у фази агрегације – дају му се тешки и бесмислени задаци, понекад се с њим збијају грубе или „неслане” шале, а сам бива називан „гуштером”. По завршетку обуке и полагања заклетве, регрут постаје – војник, „стара кука”, „стара кајла”, и то је лиминална фаза која се поклапа са већином времена проведеног на одслужењу војног рока. Пред крај тог периода наступа фаза сепарације (од групе и војске као институције), звана „ситно”, у којој војник одбројава дане до повратка кући, а завршава се раздуживањем униформе и добијањем војног распореда.

На овај начин, аутор је минуциозно показао постојање два иницијатичка обреда одласка у војску и служења војног рока – један, шири, друштвено-породични и други, ужи, институционално-касарнски – који се одигравају као преликани у огледалу са заменом редоследа обредних фаза.

Едит Петровић је, пак, анализирао одлазак жена у војску у првој половини осамдесетих година прошлог века, користећи се методом анкете да би покрила што већи узорак испитаница са целе територије бивше Југославије (120 жена). Истакла је да се свакако може говорити о новом обичају, будући да су законске норме које су омогућиле женама служење војног рока биле уведене непосредно пре њеног истраживања. Анализом прикупљених података закључила је да се прослава испраћаја жена у војску формално не ра-



зликује од испраћаја мушкараца, али битну разлику представља чињеница да за жене служење војног рока не конотира испит зрелости, као у случају мушкараца, будући да за жене то није законска обавеза већ добровољни чин на који се одлучују само неке од њих. Још један моменат је битно истаћи: за већину жена – војних регрута овај обред прелаза значи елевацију статуса, будући да су се на такав чин одлучивале углавном незапослене жене (30%) или жене нижег образовања (раднице, 38%). Сам обред се састојао из претходно размотрених фаза (истицањем сепарације и лиминалности), с тим да је прослава била паралелно организована на неформалном породичном нивоу и на формалном нивоу друштва када је, кроз колективни испраћај, исказан понос што ће и на такав начин жене служити домовини и заједници.

Испраћај у пензију, као обред прелаза у коме долази до промене статуса „запослени-пензионер”, био је предмет анализе Добриле Братић, на основу материјала сакупљеног у Фабрици аутомобила Прибој (ФАП). И овај обред карактеришу два нивоа – неформални, у кругу породице и најближих сарадника, и формални, на нивоу радне организације. У фази сепарације појављују се елементи инверзије – раднику који је примио решење о пензионисању дозвољава се извесно кршење радне дисциплине да би се почастиио са сарадницима. Лиминалну фазу представља свечани и званични карактер прославе у коме значајну улогу, с једне стране, има група радника која одлази у пензију, а, с друге стране, фабрички функционер који пригодним говором и понашањем настоји да бивше раднике а будуће пензионере иницира у нови статус. Ауторка указује на два међусобно супротна нивоа ритуала, који се могу тумачити кроз манифестне и латентне функције прославе: док се на манифестном нивоу настоји да се привремено и привидно укине хијерархија запослених изједначавањем њиховог статуса, на латентном нивоу се потврђује постојање јасне и чврсте друштвене структуре издвајањем будућих пензионера из заједнице запослених. Овај елемент ауторка тумачи као извесно одступање од уобичајених карактеристика лиминалне фазе, у којој, по правилу, долази до преокретања претходно

постојећих односа. Међутим, чињеницу да током испраћаја радника у пензију друштвена структура запослених не бива суштински нарушена, ауторка објашњава потребама друштвене организације за демонстрацијом и одржавањем радне дисциплине и хијерархије, као и чињеницом да пензионери не представљају више друштвено потребне особе. Коначно, фаза агрегације се одвија унутар породице, на интимној прослави на којој се открива један уистину нов квалитет статуса пензионера – вишак слободног времена!

Постоје и радови који примењују различите теоријско-методолошке приступе, па их није могуће на тај начин међусобно груписати, као што је рад Јадранке Ничин (1984) о прослави Нове године у једном хотелу у Смедереву, који представља етнографску дескрипцију без аналитичких претензија. Ауторка је, на основу посматрања и разговора с учесницима, дошла до закључка да је прослављање Нове године у хотелу релативно нови обичај у односу на до тада преовлађујући модел кућног славља, да се може посматрати као манифестација друштвеног стандарда учесника забаве, те да међу њима преовлађују млади који су радо прихватили овај јавни и колективни вид обележавања Нове године.

Текст *Слава мртвој свеца* Ивана Ковачевића (Ковачевић 1990/2001) о „социјалистичким славама”, скреће пажњу на ову врсту манифестације локалног карактера, која је била организована у појединим селима и варошицама у Србији, на дан који обележава улазак ослободилачке комунистичке војске у та места, на крају Другог светског рата. Обичај очигледно није свугде практикован, нити је био прописан државном уредбом, тако да је зависио од жеље локалних функционера да таквим светковинама манифестују своје идеолошко опредељење и учврсте партијску припадност. Оно што је, међутим, аутор истакао као значајну компоненту ових прослава јесте то да оне, уз неизбежан декор бораца, пионира и општинских функционера, заправо представљају социјалистичкој идеологији прилагођени амалгам традиционално познатих и постојећих слава – породичне, сеоске и црквене.

Текст Драгане Антонијевић (1986) *Ритуал иушшања у иојон моншајне траке у ироизводњи Јуја 55 ГВ* посматра почетак производње аутомобила намењеног за извоз на америчко тржиште, у крагујевачкој фабрици „Застава”, 1985. године. Користећи се медијским изворима у којима је ритуал подробно описан, ауторка истиче важност контекста у коме се ова јединствена церемонија одвијала. Реч је, наравно, о тешкој економској ситуацији у земљи, те исказивању жарке жеље бројних државних и фабричких функционера да ће извоз домаћег аутомобила на велико и захтевно тржиште, као што је америчко, помоћи економски опоравак земље, уз прикривену жељу да се тим поступком у капиталистички свет „извезе” и социјалистичка идеологија као манифестно „успешна”. Будући да се радило, дакле, о изузетно важном пословном подухвату, не чуде „магијски” поступци за поспешивање радног и извозног успеха, односно за претварање једног, чисто техничког, чина у симболички спектакл.

Свечаност је имала неколико фаза: 1. почетак производње у Крагујевцу; 2. свечани испраћај воза из Крагујевца са првим контингентом од 500 аутомобила; 3. промоција извоза у Бару; 4. свечаност дочека у Балтимору; 5. промоција поводом почетка продаје у Њујорку.

У интерпретацији прве од наведених фаза, свечаног обреда пуштања монтажне траке у погон у Крагујевцу, ауторка је прихватила аналитички модел секуларних ритуала који је предложио Роберто Да Мата. Он је истакао три механизма које ритуали користе – инверзију, неутрализацију и појачање, од којих је ауторка у овом обреду уочила последња два. Појачање се користи да би се одређени друштвени односи или категорије истакли, чему су у разматраном ритуалу били подвргнути радници на монтажној траци (радничка елита, „само најбољи радници”) и маневар којим започиње монтирање. У суштини, радило се о „ритуализацији рада”. Уз то, механизам неутрализације се јавља у ситуацијама избегавања, а видљив је када у ритуалу треба довести у друштвену везу особе које у нормалним околностима међусобно немају скоро никакву комуникацију. Ауторка је ову Да Матину дефиницију проширила на

све оне елементе који су иначе неспојиви, али се додирују у ритуалу као посебној друштвено конструисаној ситуацији. Овим ритуалом су, манифестно, били доведени у везу представници различитих друштвених групација, али, на једном дубљем нивоу, неутрализацијом се настојало да се прикрију већ увелико постојећи дезинтегришући процеси у земљи, тако што би се, кроз производњу значајног извозног производа, у везу довели различити произвођачи широм бивше Југославије.

То је, уједно, по мишљењу ауторке, била и важна скривена порука ове свечаности: ритуализацијом једног уобичајеног технолошког процеса била је додељена симболичка улога мотивационог фактора који је у стању да у себи генерише будући просперитет и да постане подстицај за нове интегришуће процесе на друштвеном, економском и политичком плану у већ уздрманој Југославији.

Пад Берлинског зида и демотирање социјалистичког система у Европи и у Србији резултирали су постепеним нестанком социјалистичке идеологије и празника које је генерисала. То не значи да ти празници губе статус предмета проучавања, већ само постају део оних истраживања која се карактеришу као историјска. Модерна српска антропологија, доминантно окренута савремености, своју пажњу је усмерила на нове, али сада, постсоцијалистичке празнике, који се конститушу као део нове државе и њене идеологије. Број тих радова, који се стално повећава, говори да њихово приказивање и анализа захтевају посебан рад.

## АНТРОПОЛОШКИ ЧАСОПИСИ У СРБИЈИ (2000–2010)

### Антрополошке институције у Србији и њихове периодичне публикације

Институција најдужега трајања која у свом називу носи појам етнографије, етнологије или антропологије јесте Етнографски музеј у Београду, основан 1901. године. Скоро три деценије по оснивању, Етнографски музеј је покренуо своју периодичну публикацију под називом „Гласник Етнографског музеја”, која је одмах по покретању имала изглед класичног научног часописа. То је прва антрополошка периодична публикација у Србији.<sup>81</sup> Са прекидом у времену Другог светског рата, „Гласник Етнографског музеја” излази у континуитету преко 80 година.<sup>82</sup>

Основан непосредно после Другог светског рата, по совјетско-комунистичком моделу и концепту „етнографије” и по истом институционалном узору академијских института, Етнографски институт САНУ је убрзо по оснивању 1952. године покренуо своју периодичну публикацију „Гласник

---

81 Српски етнографски зборник Српске краљевске академије, покренут 1892. године, није права периодична публикација, већ бастардна едиција у којој се објављују и монографије и зборници радова. Веома мали број свезака на било који начин личи на научни часопис, те стога треба у потпуности заборавити ранија писања да је СЕЗБ САНУ први етнологски часопис у Србији. Такође се првим етнологским часописом не може сматрати ни ентузијастички покренут „Караџић”, који је почетком 20. века издавао Тихомир Ђорђевић у Алексинцу. Брзо гашење „Караџића” чини га само епизодом у периоду конституисања етнологије у Србији.

82 У скраћеном навођењу у табелама – ГЕМ.

Етнографског института” (Радојичић 2008, 10), који излази без већих прекида до данас.<sup>83</sup>

Професионално удружење етнолога/антрополога („Етнолошко друштво Србије”) своју издавачку делатност је остваривало кроз Савез етнолошких друштава Југославије који је издавао часопис „Етнолошки преглед”, да би 1978. покренуло свој часопис „Етнолошке свеске”, чији су најчешћи садржај, током више од једне деценије излагања, сачињавала саопштења са годишњих саветовања Етнолошког друштва Србије (Редакција 1978).

Катедра за етнологију на Филозофском факултету Универзитета у Београду, основана још далеке 1906. године, током више од пола века била је малобројна и често се сводила на једног или два професора или асистента. Таква кадровска база није омогућавала покретање сопственог часописа, који је први пут покренут 1987. године. У недефинисаној форми, негде између часописа и зборника радова, „Етноантрополошки проблеми”<sup>84</sup> су се угасили 1998. Квантитативним и квалитативним јачањем Одељења за етнологију и антропологију, указала се потреба за обнављањем часописа, што је и учињено 2006. године (Антонијевић 2006).

Постојање Центра за етнолошка и антрополошка истраживања Филозофског факултета, који је 2010. године прерастао у Институт за етнологију и антропологију Филозофског факултета у Београду, резултирало је покретањем новог часописа „Антропологија”, 2006. године (Жикић 2008).

После скоро две деценије хибернације оживљена је делатност „Етнолошког и антрополошког друштва Србије”, које је 2009. године обновило свој часопис, прво под старим називом „Етнолошке свеске” (Павићевић А, Синани Д. 2008, 8–9), а од 2010. са промењеним насловом– „Етнолошке и антрополошке свеске”.<sup>85</sup>

---

83 У скраћеном навођењу у табелама – ГЕИ.

84 У скраћеном навођењу у табелама – ЕАП.

85 У скраћеном навођењу у табелама – ЕАС.

## Антрополошки часописи у Србији (1980–2010)

Издавање антрополошких часописа у последње три деценије (1980–2010) приказано је на следећем графикању:

ГЕМ			
ГЕИ			
ЕАП			
ЕАС			
Антроп.			
	1980.	1990.	2000.

Из графикана се види да су се часописи током прве две деценије формирали и гасили, чему је, свакако, допринела и тешка економска и политичка ситуација. Тек са стабилизацијом после 2000-те године било је могуће приступити ревитализацији угашених часописа и покретању нових.

Већ по самом двоструком порасту броја антрополошких часописа види се да је 2006. година била преломна у повећању антрополошке продукције у Србији. Наиме, те године је Одељење за етнологију и антропологију Филозофског факултета у Београду обновило издавање „Етноантрополошких проблема” и то у чистој форми периодичне публикације. Истовремено, тадашњи Центар за етнологија и антрополошка истраживања Филозофског факултета је покренуо сопствени часопис „Антропологија”. Одлука да, осим обновљеног одељенског часописа, Филозофски факултет отпочне издавање још једног антрополошког часописа, показала се далековидом, јер су оба часописа током првих година издавања рапидно расла по броју објављених свезака и по укупном броју објављених научних чланака. Такође, рад две редакције се показао динамичнији а растеређенији, него да је једна редакција одмах започела са издавањем већег броја свезака годишње.

Укључивањем Филозофског факултета у Београду са 4 свеске годишње, продукција антрополошких часописа се утростручила у првој години обнављања „Етноантрополошких

проблема” и покретања „Антропологије”. Већ у наредној години (2007), и „Гласник Етнографског института” је пилот бројем<sup>86</sup> прешао на издавање две свеске годишње. Потреба за све већим простором, учинила је да су обе публикације Филозофског факултета убрзо прешле на годишњу продукцију од три броја („Етноантрополошки проблеми” 2008. године, „Антропологија” 2009. године), а „Етноантрополошки проблеми” у 2011. прелазе на квартално излагање, тј. четири пута годишње.

Обновљење „Етнолошке свеске” су само у години обнове (2008) изашле са једном свеском, да би већ следеће године усталиле продукцију од две свеске годишње. Такође, услед обиља материјала, и „Гласник Етнографског музеја” у 2010. години, мада изузетно, изашао је у две свеске.

Пораст броја свезака које излазе у току једне године се огледа из табеле:

*Годишњи број свезака антрополошких часописа  
у периоду 2000–2010.*

12										
11										
10										
9										
8										
7										
6										
5										
4										
3										
2										
1										
Број свезака	01	02	03	04	05	06	07	08	09	10

Према томе, тренутна антрополошка периодика у Србији се састоји из следећих часописа:

86 Пилот број није имао садржину периодичне научне публикације, али је „пробио лед”, те су две свеске годишње постале стална пракса овог часописа.



- „Етноантрополошки проблеми” – 4 свеске годишње
- „Антропологија” – 3 свеске годишње
- „Гласник Етнографског института” – 2 свеске годишње
- „Етнолошке и антрополошке свеске” – 2 свеске годишње
- „Гласник Етнографског музеја” – 1 свеска годишње

Укупна продукција од 12 свезака часописа годишње представља повећање од 600% у односу на прву половину деценије када су излазиле, и то не редовно, две свеске годишње. Узроци оваквог развика антрополошке продукције су вишеструки.

### **Антрополози у Србији – бројно стање и ангажовање**

Са становишта научне производње, антрополози у Србији ангажовани су на пројектима Министарства науке<sup>87</sup> и број ангажованих је близу 60 особа. На пројектима Етнографског института САНУ ангажовано је 24 антрополога запослених у институту и још 2 антрополога из других институција. Пројекти који су афилирани на Филозофском факултету у Београду (Одељење за етнологију и антропологију и Институт за етнологију и антропологију) ангажују 21-ог запосленог антрополога и двоје стипендиста. У пројектима Балканолошког института САНУ ангажовано је 3 антрополога. Укупно 7 антрополошких пројеката које финансира Министарство науке ангажује 52 истраживача-антрополога.

Осим на ових 7 антрополошких пројеката, антрополози су ангажовани на пројектима који нису формулисани као

---

87 Ово Министарство често мења назив, па се у овом раду неће користити ни један од 4–5 званичних назива који су били у употреби од 2000. године, већ описна формулација која одражава, за овај текст, релевантни део његове делатности.

антрополошки, у разним институтима, и то у Институту друштвених наука – 3, и у Институту за филозофију и друштвену теорију – 4 антрополога.

Постоји и један број предавача антропологије на разним приватним и државним факултетима,<sup>88</sup> али они, уз један изузетак, нису део антрополошке научне заједнице, јер не учествују у антрополошким научним пројектима, нити радове објављују у антрополошкој периодици.

Много сложенија ситуација је са великим бројем кустоса у музејима који су по свом основном образовању антрополози. Државно регулисана музејска делатност припада ресору културе и запослени у музејима не само да нису обавезни, него су и потпуно дестимулисани да се баве научним радом. Стицање научних звања је у установама културе у потпуности ван финансирања, и школарине за мастер и докторске студије су приватна ствар сваког запосленог у музеју. Такође, искључиво вредновање стручног рада који се разликује од научног, као довољног услова за напредовање у музејској струци, додатно одвраћа запослене у музејима од научног рада. Могућност стицања научног звања постоји и Министарство науке га може доделити сваком ко испуњава законом предвиђене услове, без обзира на то да ли је запослен у научно-истраживачкој организацији или установи културе, али трошкове те процедуре, који нису занемарљиви, сноси појединац.<sup>89</sup> Оваква ситуација у делатности антрополога-музеалаца чини да, упркос великом броју запослених,<sup>90</sup> веома мали број учествује у раду научне заједнице кроз прилоге у антрополошкој периодици.

---

88 Предавачи на предметима чији називи садрже појам „антропологија” често су нестручни и неадекватног научног образовања. Стога, није ни чудо што нису део антрополошке научне заједнице.

89 Ово су узроци због којих је од 2000. до 2010. године само један антрополог запослен у музеју добио научно звање, иако има већи број оних који испуњавају услове.

90 Највећа антрополошко-музеолошка установа у Србији, Етнографски музеј у Београду, запошљава 20 кустоса – антрополога.

Свеукупно, број запослених чланова антрополошке научне заједнице је око 60, што у односу на период пре 2000. године представља повећање од око једне трећине.

### **Државни оквир: финансирање научног рада и евалуација научног рада на Универзитету**

Први транзициони пројектни циклус после промене 2000. године је етаблирао разрађен систем квантификације резултата научног рада. Раније могуће високо квалитативно вредновање једног или два текста кроз описне оцене, и растегљиво обичајно схватање пожељног обима научног рада за поједина научна или универзитетска звања, замењени су мање-више прецизним инструментима за мерење учинка научних радника и универзитетских професора. Цизелирање тих инструмената се обавља перманентно, што производи утисак произвољности и чини их непогодним за било какво планирање научног рада. Уз сву несталност појединих квантификација, овај принцип је елиминисао односе моћи у протезирању сопствених ђака или сарадника, укинуо могућност поменуте глорификације учинка малог обима кроз искључиво квалитативно вредновање и јасно поставио мере пожељне продукције.

Уведеним начином финансирања научних пројеката и стицања научних звања у научним институтима успостављен је нов систем евалуације, који се састоји из научних звања за која су потребни одређени квантитативни показатељи, али и допунског критеријума истраживачких категорија, такође заснованим на бодовима, што заједно одређује приходе појединца. Увођењем плаћања учешћа у научним пројектима за наставнике и сараднике Универзитета, што није био случај пре 2000. године, квантификација резултата научног рада је ушла и на Универзитет, да би била и тамо дефинитивно етаблирана увођењем бодовног система за напредовање у универзитетској каријери 2007. године.

## Антрополошка продукција и антрополошка периодика 2000–2010.

Посматрано од 2000. године, број годишње објављених научних чланака из антропологије је, практично од нуле, увећан на 30–40 радова, 2004. и 2005. После тога, 2006. године долази до највећег повећања, изазваног обнављањем часописа „Етноантрополошки проблеми” и покретањем часописа „Антропологија”, чиме се годишња продукција повећава на око 60 научних чланака, да би се умножавањем броја свезака и укључивањем обновљеног часописа „Етнолошке и антрополошке свеске” повећала на преко 100 научних чланака годишње.<sup>91</sup>

Часопис		2001	2002	2003	2004	2005	2006	2007	2008	2009	2010
Гласник Етнографског музеја	Свеске	1	1	1	1	1	1	1	1	1	2
	Научни чланци	2	1	0	10	6	0	6	7	6	13
Гласник Етнографског института	Свеске	1	1	1	1	1	1	2	2	2	2
	Научни чланци	0	0	13	27	28	30	21	27	28	30
Етноантрополошки проблеми	Свеске	-	-	-	-	-	2	2	3	3	3
	Научни чланци						21	17	28	32	35
Антропологија	Научни чланци	-	-	-	-	-	2	2	2	3	3
	Чланци						17	15	12	27	19
Етнолошкоантрополошке свеске	Свеске	-	-	-	-	-	-	-	1	2	2
	Научни чланци								8	15	17
УКУПНО	Свеске	1	1	1	2	2	6	7	8	10	12
	Научни чланци	2	1	13	37	34	68	59	82	108	114

91 Процес израде јединствене презентације антрополошке периодике у Србији је већ одмакао. На сајту који је покренут 2008. године ([www.anthroserbia.org](http://www.anthroserbia.org)) налазе се сви бројеви часописа „Етноантрополошки проблеми”, „Антропологија” и „Етнолошко-антрополошке свеске” (стара и нова серија), а одвија се и унос „Гласника Етнографског института САНУ” и „Гласника Етнографског музеја”.

На основу података из табеле, види се да је преокрет настао укључивањем Одељења за етнологију и антропологију и Центра за етнолошка и антрополошка истраживања Филозофског факултета у антрополошку периодику. Два часописа („Етноантрополошки проблеми” и „Антропологија”) већ у првој години излажења објављују преко половине продукције научних чланака из антропологије, у 2007. и у 2008. такође преко 50%, да би се, после појављивања часописа „Етнолошко-антрополошке свеске” и повећањем броја свезака „Гласника Етнографског института”, тај удео усталио на око 50%.

Антрополошка заједница је добила простор у периодици и тиме је отклоњен ограничавајући фактор за публикавање резултата научног рада. Коришћење тог простора показује да је антрополошка заједница одговорила друштвеном захтеву за продуктивношћу. Друго питање је да ли и колико беспоговорно једнак захтев за количином производа омета развитак великог броја поддисциплина или грана појединих наука. Сасвим је могуће да би другачији принципи, попут пројектовања квантитативних резултата и верификације квантитета очекиваних резултата, дали резултате примереније разноликости хуманистичких и дела друштвених наука.

Какве су последице овако великог повећања резултата научног рада у антропологији?

Однос државе према научницима, препознат као метод „штапа и шаргарепе”, овога пута протегнут и на Универзитет, где никада није био присутан, има, начелно, позитиван ефекат. Протерани су лењост, спорост и умишљеност, сакривани иза моћних ментора. Потпуна произвољност у оцењивању квалитета научног рада је уздрмана губљењем значаја те врсте оцене. Нарочито је пољуљан често употребљавани принцип „зна се”, иза кога је свако саопштавао оно што сам мисли, раније подржан честом сагласношћу у једном броју случајева, и протезањем те сагласности на све што је некое потребно. Међутим, супституишући у потпуности било какву квалитативну евалуацију спречено је да се све мане ранијег квалитативног процењивања разматрају и, евентуално, отклоне.

Посебно лоше, скоро катастрофалне последице по друштвене и хуманистичке науке у Србији могу имати два додатна и накнадна правила општем принципу квантификације. Ти потпуно погрешни додаци компромитују и оно што је основ квантификоване евалуације научнога рада – принцип да је три више и боље од два.

Прво, то је идолатрија SCI, SSCI, AHCI листа<sup>92</sup> која у друштвеним и хуманистичким наукама има геноцидне последице. Наиме, непримерено вредновање часописа са тих листа и вазалско-ропско потцењивање сопствене периодике требало би заменити потпуно другим принципима када су у питању националне, хуманистичке и делом друштвене науке. Часописи са SSCI и AHCI листа имају умногоме некомпетентне и нестручне рецензенте, па их треба заправо квантификовати испод вредности бодова који се додељују водећим националним часописима. На пример, најбољи познаваоци српске средњовековне историје нису на Стеффорду нити Јејлу и радови објављени у претежно америчким часописима, са Reuters-ових листа, пре завређују сумњу него идолатријско одушевљење и бодовање. Према томе, већи број радова из националних, хуманистичких и дела друштвених наука у часописима са SSCI и AHCI листа имао би значење аларма и наговештаја да се српска продукција сели у часописе нижих критеријума и квалитета, а код појединачног истраживача изазивао би сумњу и подозрење у квалитет.<sup>93</sup>

Други проблем је настао у току последње апликације квантификативних критеријума за категорисање поједина-

92 Потпуно неоснованост било каквог вредновања на основу антрополошке листе у оквиру SSCI листе компаније Reuters показао сам детаљном анализом структуре те листе, где се показало непоштовање основних статистичких правила на којима је, тобоже, заснована (Ковачевић 2009). Потребно је поновити да су то листе комерцијалног карактера, да иза њих не стоји ни једна научна установа.

93 У случајевима већег броја радова појединог истраживача у часописима са SSCI и AHCI листа, комисије за писање реферата о избору у научно или наставно звање би требало да испоље већу пажњу и радове изложе додатној провери квалитета. На случај драстичног немања знања за рецензенстку оцену у часопису са AHCI листе указао сам на другом месту (Ковачевић 2008, 36).

чних истраживача, када је укунута горња граница категорија и отворена неограничена утакмица у бодовима. Кривицу за то сноси тадашњи министар науке Божидар Ђелић, за време чијег министровања је успостављен принцип да се категорије, које значе плате истраживача, рачунају по пласману на листи.<sup>94</sup> Ова тополистоманија<sup>95</sup> је погубна по квалитет, јер ће гонити истраживаче не да испуне одређени квантитативни услов за највишу или неку другу жељену категорију, већ да бесомучно производе бодове, у нади да ће се наћи међу првих 12.5% истраживача поређаних по броју освојених бодова, јер само то гарантује највишу категорију. Ранији принцип у коме се категорија обезбеђивала одређеним бројем бодова није форсирао бесконачну производњу бодова науштрб студиозности и акрибичности.

Једно је сигурно, а то је да су примедбе о заостајању друштвених и хуманистичких наука, барем када је о антропологији реч, развејане. Да ли су оне биле последица незнања, фах-идиотизма или зле намере– није предмет овог текста.

---

94 Акт о избору, вредновању и финансирању програма основних истраживања, програма истраживања у области технолошког развоја, програма суфинасирања интегралних и интердисциплинарних истраживања, и програма обезбеђивања и одржавања научноистраживачке опреме и простора уз научноистраживачки рад за циклус истраживања у периоду 2011–2014. (Документ је на свакој страници лично потписао министар Ђелић).

95 О погубности тополистоманије у науци и образовању, убедљиву аргументацију је дао К. П. Лисман наводећи, између осталог, и случај Имануела Канта, који, по данашњим условима, не би могао да постане универзитетски професор (Liesman 2008, 63–74, 75–76).

# СРПСКА АНТРОПОЛОГИЈА У ПРВОЈ ДЕЦЕНИЈИ ДВАДЕСЕТ ПРВОГ ВЕКА

## 1. Крај континуитета са претходном етнологијом

Трансформација српске етнологије током последње четвртине двадесетог века прекинула је стање у коме се етнологија понашала као да друштвени задатак због кога је формирана крајем деветнаестог и почетком двадесетог века и даље постоји. Током процеса антропологизације у последњој четвртини двадесетог века, дошло је до одустајања од оних истраживачких пројеката који је требало да, у периоду конституисања, служе утврђивању етничких, па самим тим и државних граница. Ти истраживачки пројекти су били (ре)конструкција етнографије српског села и сељака деветнаестог века и дилетантска „етногенеза” као „наука” о пореклу и постанку народа.

Антропологизација српске етнологије одиграла се у тренутку када је већ дуго била у стању клиничке смрти, јер су политички услови потребе за њом нестали после Првог светског рата. Осим тога, и временска удаљеност настанка парадигме на којој је конституисана мерила се двоцифреним бројем деценија, док је њена метафизичка суштина нестала пред модерном науком двадесетог века. Таква антропологизација је представљала раскид са политичком инструментализацијом створеном у оквиру националних пројеката. Колектовање етнографских дата о српској традицијској култури, заправо сеоској култури на просторима на којима су живели Срби, имало је за циљ да се утврде границе српског етничког простора. Овај пројекат је пропао из



два разлога: прво, из теоријских разлога, јер није доказано постојање „народног духа” који би се еманирао у културним елементима, и друго, из сасвим емпиријских разлога, јер се на зацртаном српском етничком простору међу становништвом које је декларисано као српско, није могао пронаћи заједнички именитељ у оквиру класичног инвентара културе.

Други значајан елемент раскида са претходном етнологијом је био излазак из „етногенетских” писања о „пореклу народа”, који је био скопчан са неуким преписивањем и компилирањем фрагмената палеолингвистике, археологије и историје, што је додатно комбиновано са физичком антропологијом и подацима угашене антропогеографије схваћене као бележење кретања становништва.<sup>96</sup>

Оба прекида су резултирала и дислоцирањем из „историјске групације”, у оквиру које се статус кретао од већих или мањих симпатија према „чарапологији” до подсмеха или згражања над дилетантским „етногенетским” писањима.

## 2. Реконструкција

*а) Модернисџички ѿреџирана ѿрадиџија – од чувара ѿрадиџије до ѿумача једне временски-ѿросџорно фиксиране кулџуре*

Царски рез којим је етнологија извађена из сопствене прошлости проблематизовао је оквир саме дисциплине. Огроман фондус података, који је тезаурисан у етнографским списима ствараним током деветнаестог и прве половине двадесетог века, остао је у етнолошким трезорима и поставило се питање шта чинити са њим. Један могући приступ је преузимање улоге „чувара традиције” који ће заједно са институцијама за заштиту споменика културе и фолклорним музичко-играчко-певачким друштвима конструисати и чувати један културни склоп који се опредељује кроз

96 Такви радови су називани проучавање „етничких процеса”, „етничке прошлости”, „етничких карактеристика” или, чак, „етнолошких карактеристика”.

музејске изложбе и етно-паркове и активно приказује кроз фолклорне приредбе. Такав статус би антропологију претворио у конструктора и кустоса „народне традиције” и, самим тим, у стручни сервис фолклорних удружења и свих могућих традицијољубивих пројеката. Несврисходност искључивости оваквог приступа и сигуран губитак социјалног статуса науке није потребно посебно доказивати.

Са друге стране, несмислено је било одрећи се сакупљеног материјала који је временски релативно омеђен и представља веома детаљно сведочанство о животу људи током деветнаестог и двадесетог века. Прикупљана етнографска грађа, која говори о „традицијском друштву”, гради одређене моделе који се могу тумачити са базичном историјском перспективом и сврхом, уз употребу класичне историјске критике етнографских извора, али са не-историјским резултатом. То значи да нови антрополошки циљ није био онај класични етнолошки – реконструкција описа живота у Србији деветнаестог века – већ да утврди значења, потребе и функције, структуре мишљења у описаним културним елементима. Због тога је оно што се обично назива народна традиција остало предмет антрополошког бављења, али не као стварање конструкта и његово даље чување, већ као фондус чињеница које су предмет интерпретација, баш као и чињенице из сваког другог таквог фондуса. Ипак, историјска самосвест као резултат потреба за спознајом прошлости чини да интерес за овај фондус превазилази интерес за сличне фондусе са, мање или више, даљих територија, што резултира посебним интересовањем за „традицијско друштво” или „културу српског села у деветнаестом веку”.

#### *б) Конструктивистички иристуи еиницииешу*

Могућност „наставка” бављења питањима етницитета није нужно представљала раскид са историјском димензијом коју антропологија етницитета садржи кроз негацију есенцијализма и конструктивистички приступ. Истраживање конструкције етницитета подразумева уочавање си-

туационог, односно историјског конструисања онога што се раније сматрало датим кроз метафизичко узајамно конституисање „народног духа” и његових еманација. Међутим, тиме је етницитет постао тек један од много стотина културних елемената којима се антропологија бави, и то ограниченог обима, чак и у изразито мултикултурним срединама. Наиме, детаљно проучени конструкти, којима су дате групе одређене, не остављају више много тема и простора за даља истраживања. То ипак не значи да је антропологија етницитета завршно поглавље проучавања етницитета, поготово што конструктивистички дефинисан етницитет<sup>97</sup> подразумева и могућности трансформација и стварања нових конструката.

*в) Урбана антиројолоија-антиројолоија  
савременосџи/модерносџи – џолиџичка  
антиројолоија*

Само пуким праћењем просторног померања свог некадашњег објекта проучавања српска етнологија се претворила у урбану антропологију. Процес је у рудиментарним облицима и обиму започео у оквиру „старе” етнологије којој је предмет „побегао” са села у град. То претварање није било могуће обавити у оквирима етнологије опремљене искључиво средствима за теренско истраживање које је требало да од најстаријих живих становника најнеразвијенијих области сазнају шта су им бабе и прабабе причале о давним временима. Такав апарат није могао да одговори интерпретативном задатку ни у оквиру традиционалног поимања предмета етнологског истраживања. Померање истраживања у урбане средине било је праћено и иновативним стратегијама (објашњење, тумачење, разумевање) и иновативним поступцима (историјска анализа дифузије, функционална анализа, структурално-семантичка анализа) примењиваним и на „традицијску” и на урбану средину.

97 Од већег броја радова који конструктивистички приступају етницитету, као илустрација могу се навести радови Младене Прелић (Прелић 1995; Прелић 1996), Бојана Жикића (Жикић 1998; Жикић 2005) и Саше Недељковића (Nedeljković 2006; Nedeljković 2007).

Преусмерење антропологије на проучавање просторне и временске целокупности поставило је питање адаптације на нову средину. Стога је логично да су се у периоду прилагођавања највише јавиле теме „класичне” по предмету, да би се постепено шириле на политичке феномене који су, стицајем специфичних околности, имали јак социјални набој, а били подложни антрополошком истраживању/ангажману.<sup>98</sup>

### 3. Окружење и тематска екцентричност – за антропологију против ентропологије

Могуће је сасвим успешно бранити тезу да нема граница између научних дисциплина, да је омеђеност посебно немогућа у друштвеним и хуманистичким наукама, тј. да је немогуће разграничити, на пример, историју, социологију или антропологију. Епистемолошка одрживост непостојања граница између појединих научних дисциплина произлази из немогућности парцелизације света којом би свака научна дисциплина добила своје поље деловања. Међутим, епистемолошки ставови немају увек свој одраз у социјалној реалности, чији је однос према друштвеним наукама утемељен на неколико основа, од којих један јесте епистемолошки, али није нужно у складу са презентним ставовима, већ далеко чешће са неким ранијим, који су социјално учвршћени и подложни веома спорим променама. То значи да су неке раније епистемолошке поставке задатака и предмета друштвених и хуманистичких наука петрифициране и присутне у њиховом актуелном друштвеном одређењу<sup>99</sup> и да је процес њихове промене сигурно дуг и са неизвесним исходом.

98 На значај специфичне политичке антропологије у окриљу српске антропологије током последње деценије двадесетог века указао је С. Наумовић (Naumović 2002; Наумовић 2005).

99 Друго питање је да ли неапликативност епистемолошких поставки, које, полазећи од недељивости света, од идеје тоталитета, не дозвољавају разграничење друштвених и хуманистичких наука, и чињеница да су и даље свуда на разнолике начине разграничене, доводе до судара тих поставки са праксом, као критеријумом истине, и чине их нетачним.

У ситуацији у којој дисциплина нема могућност да на друштвени захтев за дефинисањем ње саме одговори уз епистемолошку подршку, једино је могуће кретати се у оквиру праксе и пракса као извора. Из антрополошке праксе и антрополошких пракса могуће је замислити антрополошко језгро и антрополошку разноврсност, који представљају епистемолошки недефинисани ужи део епистемолошке неограничености.<sup>100</sup>

У друштвеном окружењу у Србији, и то у оном најужем, које сачињавају управо они који се баве друштвеним и хуманистичким наукама и запослени у медијима који се баве „културом”, и даље се мисли да антропологија, под именом етнологија, проучава „погаче и прегаче”.<sup>101</sup> Истина, то далеко више говори о незналаштву и фах-идиотизму оних који се „баве” друштвеним и хуманистичким наукама, али, поготово уз медијске ствараоце друштвене представе, утиче да се српска етнологија/антропологија екстерно доживљава као да је хибернирана у средњој фази (1920–1975) бесциљног прикупљања далеких и насумичних сећања на „народну традицију”. Оквир у коме постоје и оваква, социјално утицајна, становишта и препуна складишта етнографских података (етнографска грађа, музеји и слично), представља разлог што се као први део антрополошког језгра може одредити модернистичко проучавање класично схваћене традиције са њеним прецизним појмовним, временским и

---

100 Однос језгра и разноврсности није могуће просторно схватити, а поготово није могуће урадити графички приказ тог односа. Познат је случај једног антрополога који је услед вишедценијске немогућности да просторно одреди и графички прикаже односе између антропологије и осталих друштвених и хуманистичких наука, што је себи поставио као задатак, остао без највишег научног звања и професорске каријере.

101 То потврђују резултати анкете коју је, у свом дипломском раду, извршила Бојана Слијепчевић међу научним радницима из сродних области (историја, социологија), уредницима културних рубрика штампаних и електронских медија, и једном броју факултетски образованих људи различитог профила. Дипломски рад под насловом „Представе и ставови о професији етнолог-антрополог” одбрањен је на Одељењу за етнологију и антропологију Филозофског факултета у Београду 2004. године.

просторним одређењем. Други део језгра би био временски и просторно неомеђен, са сличним тематско-предметним усмерењем и главнином истраживања у зонама урбаности, модерности и савремености.

Посебно је тешко чак и приближно описати шта се подразумева под антрополошком разноврсношћу која се налази између антрополошког језгра и онога што карактерише епистемолошка неограниченост и етаблиране зоне других традиционално утемељених друштвених и хуманистичких наука. Могуће да је лакше разумети о чему се ради уз помоћ оних искока из зоне антрополошке разноврсности који доприносе социјално опасној непрепознатљивости, са једне стране, и могућим дилетантизмом који погодује лошој општој представи о дисциплини, са друге стране. Примери таквих искока под фирмом етнологије/антропологије могу се наћи у методолошки неуком проучавању ставова, иначе класичном и инструментално исцизелираном задатку социјалне психологије, лошој и, идеолошки и политички, затрованој социологији транзиције, улазу у савремену педагогију или просветну политику, бављењу политичком теоријом (и политичком праксом) за рад њих самих, а не у оквиру антропологије политике итд. Међутим, чак и уколико су овакви искоци методолошки уприличени и направљени на основу релевантне неантрополошке литературе, што зависи искључиво од прихватања акрибичности и улагања труда, они остају сметња социјалној препознатљивости антропологије. У том случају, осим необузданих личних афинитета, не би постојао ни један разлог да се од непотребних додира који стварају непрепознатљивост не учини један корак „назад” ка антрополошкој разноврсности, која је толика да свако у њој може наћи задовољење личне научне радозналости. Уколико се погледају могући узроци овог искакања, које може бити опасно за дисциплину унутар постојећег окружења, види се да немају оправдања, чак и када би се логичким путем изоставило постојање спољног фактора. Овде се не мисли на покушаје да се малим и површним знањима из других друштвених и хуманистичких наука унутар антропологије „продаје магла” велике учености, покушаје који су

засновани на надама да ни антрополози, нити они „други” не читају ништа друго осим сопствених производа. Напротив, и онда када се ради о коректном и обавештеном приступу, догађа се скоро неприметно „увлачење” у друге дисциплине на пољима где сама антропологија нема обиље релевантних истраживања, размишљања, анализа, метода итд. и где „гравитациона сила” те друге дисциплине извлачи из антрополошке разноврсности у неизвесну зону. Даља судбина таквог рада је непредвидљива, у смислу велике неизвесности акцептирања од стране те друге дисциплине,<sup>102</sup> али је извесно да разграђује препознатљивост антропологије.

У српској антропологији нема честог искока карактеристичног за антропологију у САД и Европи, који се најкраће може описати као NGO „антропологија”. Таква „антропологија” има „теоријски” део у излагању филозофије људских права и политичком образлагању значаја цивилног друштва, садржи разматрање међународне правде, осуду ратних злочина и залагање за помирење. Један од важних задатака NGO „антропологије” је бављење национализмом, етничким сукобима и покушајем смиривања конфликта у критичним регионима. Главне циљне групе ове „антропологије” су избеглице или мањине свих врста, а циљ „антрополошког” ангажовања је социјални рад хуманитарног и политичког карактера.<sup>103</sup> NGO „антропологија” се реализује на најразноразнијим скуповима, конференцијама, семинарима, изложбама, који имају форму налик својим научним панданима. Укупна оцена NGO „антропологије” се може кретати од прихватања племенитости и хуманости као њеног извора до осуде неоегзотизма и неоегзотизације

---

102 И позитивно и негативно одношење према појединачном „антрополошком госту” има негативну последицу по антропологију и антрополошки цех. У случају позитивне оцене постаје извесно да се „озбиљне и квалитетне студије могу правити само ван антропологије”, те да „квалитетни антрополози” нужно излазе из оквира антропологије. У случају неакрибног приступа та карактеристика се лако приписује образовању, тј. целој дисциплини из које стиже неакрибичан рад.

103 Једна од грана NGO „антропологије” је ромологија, настала на основу лаког добијања страних грантова.

и препознавања таквих намера. Међутим, ниједна од тих оцена није примарно релевантна за антропологију, за коју је далеко значајније да NGO „антропологија” може, сасвим неосновано, контаминирати општу представу о академској дисциплини.

Већ је указано да је социјално окружење изграђено на многим представама које више немају статус дисциплинарних ставова и које припадају историји идеја у оквиру тих дисциплина. Међутим, то и такво окружење представља да тост и поједина дисциплина, уколико о томе не води рачуна, може се наћи у самоизазваном, тешком положају. Са друге стране, нису ни представе на којима се базира друштвена препознатљивост и друштвена регулатива вечне и непроменљиве. Иако су прилично статичне, оне се могу мењати. Но, путеви те промене морају бити промишљени, а целина антрополошке разноврсности требало би да има средства, на пример из оквира антропологије науке, којима препознаје начине и дозе утицања на промене. Целокупно екстрадисциплинарно јавно мњење није најважнија адреса за пријављивање промене, али од првог круга традиционално „сродних” дисциплина се може очекивати да шири представе које ће се, у још по неком концентричном кругу, прелити и до оних који сасвим регуларним начинима одлучују о научном и академском положају антропологије.<sup>104</sup> Раније поменута „знања” о томе чиме се етнологија/антропологија бави унутар првог круга говоре не само о потреби да се та „знања” учине знањима, већ и о начинима на које то треба чинити. Ти начини треба да узму у обзир конзервативизам старијих, тј. непроменљивост сазнања која су стара и до пола века, а исто тако и фах-идиотизам млађих као резултат субсубспецијализација унутар сопствене дисциплине. Такође, могуће реакције на ускок у традиционални забран поједине дисциплине може бити схваћен као непријатељски акт запоседања дисциплинарне територије или као знак слабости произашао из немања сопствених послова.

104 Невоље настају када се директно и непосредовано знањем и знацима, угледан стручњак за сунцокрет бави питањем организационог спајања или раздвајања друштвених и хуманистичких наука.



У многим хуманистичким дисциплинама разликовао се, а и сада се разликује, део образовног процеса који се колоквијално зове „учење заната” или простије „занат”. Тај део дисциплине се обично налази у зонама техника научног рада, једног фонда фактографског знања и апликације дисциплине у појединим занимањима. Неки пут, појам „занат” има значење само у првој наведеној зони, па се сматра да је учење „заната” историчара обука за коришћење архива и историјских извора. У археологији сложена техника археолошког ископавања представља занат којим археолог треба да овлада да би знао да обави ископавање. Овладавање „занатом” је неопходност у свим наукама и вештинама које се тичу здравља, што, осим медицинских наука, подразумева и дисциплине које се сматрају друштвеним или хуманистичким наукама, као што је психологија, поготово у делу клиничке психологије.<sup>105</sup>

У ранијем периоду, антропологија, под називом етнологија, имала је део који се могао сматрати „занатом”. Тај „занат” се првенствено односио на обуку за музејску делатност у оквирима једног специјализованог музеја и скоро стотине музеја тзв. комплексног типа у којима обавезно постоји „етнографски” сектор. Обука за извршавање таквих „занатских” послова је требало да обухвата учење теренског истраживања у заосталим и забаченим селима, музејску обраду сакупљеног/откупљеног материјала и обимно фактографско знање о материјалној култури српских сељака деветнаестог века. И у доба функционисања неантропологизоване етнологије у Србији универзитетско образовање је у сасвим малом обиму обухватало учење овог „заната”, тако да је редовна констатација запослених у музејским установама гласила: „Све сам морао/ла да учим од почетка”. Тај став је, углавном, одговарао чињеничном стању, јер универзитетско образовање етнолога није могло, у мери која

---

105 Стога је сасвим разумљиво да је медицинско универзитетско образовање у великој мери изузето из унификације болоњским реформама, као и то да је Европска асоцијација психолога прописала правила која се тичу образовног процеса за то занимање, без обзира на било какве општеобразовне декларације.

је потребна музејском раду, да детаљнише о материјалној култури српског села. Узрок томе је велики број различитих врста предмета који су били у употреби помножен са великом територијалном диверсификацијом, што је чинило да би такве студије трајале више од људског века, уз ангажовање тридесет до четрдесет наставника. У том периоду, ни обука за теренски рад није била у центру образовног процеса, што је било узроковано преференцијом примарног искуства у етнографском послу („етнографија мог села”), коју је одсуство теренске обуке реверзибилно и додатно учвршћивало. Могуће је да се ради о обичној репродукцији и да су носиоци образовног процеса, који су и сами користили примарно искуство уместо теренског рада, одбијали да „уче” студенте техникама истраживања. Чак и ако су студенти били у прилици да у оквирима летње праксе прођу неку обуку, она је била дисперзована на све могуће сегменте сељачке културе и само се малим делом односила на предмете материјалне културе. Чак се и сматрало да је до описа других сегмената сељачке културе (веровања, обичаји...) теже доћи него до предмета материјалне културе, те да за ове друге скоро да и није потребна никаква обука. Са друге стране, упркос социјално петрификованој улози музеја, општа и теоријска музеологија су озбиљно уздрмале класично схватање музеја.

Већ на основу ранијег непостојања „занатског” дела етнологије, могуће је закључити да и савремена српска антропологија не представља „занат” у смислу који је, на пример, неопходан археологији. Апсолутна непоновљивост археолошког истраживања и неповратна штета коју би нанело нестручно ископавање чини да држава лиценцира знање и способност да се врше ископавања кроз режим издавања дозвола. У антропологији је не/могућност поновљеног истраживања теоријско питање (Kovač i Milenković 2006) и она нема далекосежне последице као што има у археологији. „Незанатски” карактер антропологије, ипак, не може искључити њен однос према социјалном окружењу у коме егзистирају музеји, у облику створеном пре више од једног века. Тај однос се не може свести на однос образовања

специјализованих антрополога који ће при уласку у музеј одмах препознати и класификовати све предмете у свим збиркама. Напротив, будућност музеја у класичном облику је сасвим неизвесна (Simić 2006; Gavrilović 2006; Гавриловић 2007) и припрема таквих кадрова, све и да је могућа, била би припрема за неизвесну могућност употребе нагомиланог фактографског материјала. Стога не би постојало никакво оправдање за формирање некакве „велике школе материјалне културе”. Са друге стране, образовање које би стварало специјалисту за некадашње доње делове ораћих справа или специјалисту за посуде у којима се чувао сир на планинама, тешко би се уклопило у савремене глобалне и европске процесе трансформације високог образовања. Управо ти процеси иду у другом правцу, у правцу стварања специјалисте за антрополошко мишљење, а не специјалисте за складиштење огромног броја етнографских дата. Тако формиран стручњак, дипломирани мастер, специјалиста или доктор наука треба да зна да се снађе у обиљу података, да зна шта са њима, да зна где да сазна сву фактографију, да уме да пронађе где и како је та фактографија интерпретирана, тумачена, објашњавана итд.

#### 4. Екстерна класификација антропологије и етнологије и успостављање дистинкција

У класификацијама које врши држава, антропологија и етнологија представљају необичност која не подлеже лакој разврставању. Двојна класификација антропологије: припадање друштвеним наукама (social sciences) и хуманистичким наукама (humanities) присутна је и у европским класификацијама (European Science Foundation).<sup>106</sup> Антрополошка истраживања су показала да оно што је немогуће једнозначно класификовати постаје необично, чудовишно, опасно, и изазива нелагоду (Даглас 1993), што је могући

106 European Science Foundation је асоцијација свих важнијих националних кровних научних организација и академија наука (<http://www.esf.org/home.html>).

разлог касног увршћивање антропологије у научну и образовну структуру у Србији. Излагање детаљне историје таквог разврставања у протеклих пола века изискивало би посебну расправу. Сасвим сажет поглед показује да се назив антропологија у образовном систему јавља у називу предмета на новооснованим студијама социологије на Филозофском факултету 1959. године и то као: „Основи етнологије и социјална антропологија”, да би тај предмет изменама Статута Филозофског факултета из 1962. године био преименован у „Социјална антропологија” (Сто година Филозофског факултета, 171). Потом се назив антропологија јавља 70-их година као постдипломски интердисциплинарни смер или катедра, да би се у потпуности етаблирао 1990. године преименовањем Одељења за етнологију у Одељење за етнологију и антропологију (Филозофски факултет 1963–1998, 479). У систему наука Министарства науке антропологија се јавља тек 2005. године, од када се пројекти које финансира то министарство, а реализују их Одељење за етнологију и антропологију Филозофског факултета и Етнографски институт САНУ, класификују као „Етнологија и антропологија”.<sup>107</sup>

За разматрање тренутне ситуације и блиске будућности антропологије треба се фокусирати на последња решења која показују све тешкоће које антропологија изазива покушајима оштрих класификација каква су држави неопходна ради управљања просветним и научним сектором. Према класификацији Националног савета за високо образовање из 2006. године,<sup>108</sup> антропологија и етнологија су сврстане у „социолошке науке”, са раздвајањем на свим степенима студирања (основне, мастер и докторске студије) и са раздвојеним називима диплома. Насупрот томе, у класификацији Министарства науке антропологија постоји у оквиру Матичног одбора за историју, археологију и етнологију, док је социологија сврстана у Матични одбор за друштвене науке. То значи да различита друштвена перцепција, изражена

107 <http://www.mntr.sr.gov.yu>

108 Национални савет за високо образовање Републике Србије је 26. децембра 2006. године донео „Листу стручних, академских и научних назива са назнаком одговарајућег степена студија” у којој је извршио спајање социологије и антропологије у „социолошке науке”.

у ове две класификације, намеће кратко разматрање односа према „сродним” дисциплинама.

### *А) Анѿројолоѿија као истѿоријска дисциплина*

Сврставање у „историјске” дисциплине које се задржало у класификацији министарства науке је „традиционално” сврставање. Такво традиционално класификацијско место етнологије било је, чак и у изворној варијанти, у колизији са доминантним правцем етнолошког рада током великог дела двадесетог века, који се базирао на актуелном етнографском опису израженом у етнографском презенту као начину етнографског писања. Етнографски презент је специфична теренска техника и књижевни стил, који је имао за циљ да у мислима читалаца изазове утисак непроменљивости традицијске културе (што је и разлог његове популарности у европским етнологијама). Дакле, употреба презента је инхерентно историцистичко оруђе – презент ту служи да се створи слика непроменљивости. Историјски карактер се, такође, тражио у покушајима да се преко сећања самих испитаника, добијених актуалним етнографским поступком, допре у даљу прошлост или априорном и ничим доказаном претпоставком да су појаве из 19. века, о којима говоре сећања људи из 20. века, непромењене у односу на појаве из 14. или 15. века. Оваква, „историјска”, стратегија етнологије није била прихваћена ни од самих историчара, који су конкретна истраживања заснована на усменом извору сматрали аматерским или дилетантским, искључиво прихватајући етнографски запис као сведочанство о времену у коме је настао. На другој страни, историјски фундирана истраживања културе, првенствено материјалне културе, омогућавала су да етнологија, мада сасвим парцијално, одржава епитет „историјске” дисциплине. Ова истраживања, често називана „културно-историјска”, додиривала су се са историјом примењене уметности или историјом свакодневног живота и бавила се историјатом предмета или културно-историјским утицајима које ти артефакти опредељују. Овај приступ је захтевао овладавање „занатом” историчара, што је у конкретним истраживањима значило

овладавање изворима и језицима на којима су ти извори (латински, старословенски итд.). Могуће је да је управо додатна, претежно аутодидактска обука довела до сужавања овог типа истраживања на нешто мање акрибичне покушаје у односу на раније узоре или до одустајања од ове истраживачке стратегије. Новија друштвена историја деветнаестог и двадесетог века,<sup>109</sup> полазећи од историјских извора, улази у овај традиционални етнологски „забран”, контекстуализујући истраживане феномене у социјалне и економске промене. Ипак, ова додирна површина етнологије/антропологије и друштвене историје, која може ићи до стварања идентичних резултата истраживача различитог едукативног профила,<sup>110</sup> не може дати глобални „историјски” карактер целој антропологији. Нова, историјски документована етнографија деветнаестог и двадесетог века показује да је хронолошки домет усменог извора ограничен и да ће се антрополози, уколико се, традиционално усмерени на теренски рад, ограниче на овај вид прикупљања података, повлачити ка етнографији „садашњости” и описивање двадесетог века препуштати историчарима. С обзиром на то да проучавање „новије друштвене историје”, осим обуке у смислу историјског рада са изворима, не укључује и „класичне” језике као нужан услов њиховог читања и разумевања, стварање етнографије двадесетог века не би требало да представља неизводљив задатак за антрополошког етнографа. Ипак, дистинктивна црта која дели друштвеног историчара и антрополога налази се у постетнографском задатку, где је антрополог, стичући током едукативног процеса мноштво теоријских и методолошких знања, обучен и припремљен за разноврсне аналитичке поступке којима се објашњава и тумачи створени опис стварности.

109 Овде се првенствено мисли на проучавање друштвене историје заступљено у часопису „Годишњак за друштвену историју” који је почео да излази 1994. године, као и на многе друге радове у новијој историјској продукцији.

110 Пример таквог резултата, који у потпуности респондира концепту друштвене историје, аутора који потиче из антрополошког едукативног процеса, јесте књига Александра Павловића о Београдском ауто клубу између два светска рата (Павловић 2006).

### Б) Антропологија и социологија

Разликовање антропологије и социологије се током историје ових дисциплина одвијало поларизацијама, па су се као предмет антропологије одређивала „примитивна друштва једноставне организације”, док би социологија проучавала „модерна комплексна друштва”. Друга поларизација се односила на „доминантне” технике прикупљања података, па би антропологија користила квантитативне методе, првенствено посматрање и разговор, док би социологија користила анкету, што би у крајњој линији говорило о „квалитативној” методологији антропологије и „квантитативној” методологији социологије. Потпуну арбитрарност и неодрживост оваквих дистинктивних поларизација, којима би се раздвајале антропологија и социологија, није потребно посебно доказивати. И поред стварне неодрживости таквих поларизација, оне су често присутне у екстерној перцепцији ових дисциплина. Таква тврдокорна екстерна перцепција наводи на размишљање о коришћењу поларизација као клизних оса чија би темена представљала перципиране антрополошке и социолошке полове, и који би представљали више разликовање „ка споља” него стварну дистинкцију коју препознају сами антрополози и социолози.

Дистинкција антропологије и социологије се може креати по следећим осама:

- несвесно --- рационално
- креативно --- формализовано
- спонтано --- организовано

По овим осама „клизају се” појаве које проучавају антропологија и социологија, тако да када се појава приближава крајевима оса, онда је извеснија њена „припадност” једној од ове две друштвене науке. Позитивистички инспирисаном захтеву да се утврде прецизно мерило и инструменти за мерење удаљености од појединих крајњих тачака оса мора се одговорити негативно. Таквих прецизних геометријских инструмената којима би се извршила парцелизација света са циљем да свака наука добије своју парцелу

једноставно нема, нити их може бити, па се стога и овај покушај дистинкције/релације, намењен првенствено екстерној перцепцији, заснива на релативној доминацији карактеристика друштвених појава које се претапају једна у другу дуж наведених оса, градећи доминантне особине које опредељују претежни дисциплинарни карактер.

Када је делатност високо рационална (пројектована, осмишљена, произашла из дуготрајног планирања), као и формализована и организована до најситнијих детаља, као што је, нпр., образовање, онда је та делатност примарно у домену социологије. Могућност да појединац или група немају свест о неком сегменту образованог процеса који се практикује у датој средини је маргинална, креативна интервенција је ограничена политичким и идеолошким детерминантама образовног система, а спонтаност редукована, готово на инцидент. Образовне институције, уз војне и казнене, показују веома висок степен формализације и организације, а могућност избегавања оног што је прописано скоро да је једнака могућности избегавања пореза у организованим друштвима.

Стога покушаји антропологије образовања имају антрополошко обележје само онолико колико на том називу инсистирају аутори. Анализа образовног система често исходује у анализу политичких претпоставки неког посебног образовног чина, што показује анализа увођења веронауке у српски образовни систем после 2000. године, која резултира закључком о политичком „дугу” који је постмилошевићевска власт платила цркви за подршку у борби за рушење Милошевићевог режима (Баћевић 2005).

Сасвим другачија ситуација би била са социологијом мита, која изгледа скоро немогућа јер митска значења не припадају свесном знању ни појединца нити групе у којој мит постоји, нити је креативни тренутак настанка мита могуће формализовати. Уколико се, ипак, прихвати могућност да је причање мита организовани чин, једна таква социологија мита неће превазићи анализу наративне ситуације и завршити у фолклористичком слепом цреву – теорији перформанса.



Насупрот областима људског делања које се, у целини гледано, доминантно позиционирају ка крајевима оса, за већину је карактеристична парцијалност. То значи да се неки феномени унутар те делатности групишу на једном, док се пак други феномени групишу на другом крају оса. У тим случајевима, и антропологија и социологија граде субдисциплине које се баве датом области. Најједноставнији пример је политика, која у себи садржи феномене који се крећу ка „антрополошким” тачкама оса, као што је политичко понашање масе, насупрот оним појавама које се могу описати карактеристикама „социолошких” тачака, као што је високо софистицирана изборна кампања неке политичке странке. Ипак, и унутар тих појава постоји по нешто „за оног другог”, па тако социолог прати процесе рационалног преузимања вођства над масом, формализацију масовне појаве и њену рутинизацију, док антрополог може да прати скривене и несвесне поруке једне политичке кампање или појединих спонтаних или креативних чинова унутар ње (Антонијевић 2002).

И у специфичним сегментима друштвеног живота могућа је двострукоост дисциплина, при чему је њихова сразмера варијабилна. Тако у проучавању затвора, цео систем апликације пенолошких ставова и њихова операционализација преломљена кроз политички и економски систем, као и последице таквих казних установа јесте домен социологије, али понашање у затворима и цео неформални систем односа од формирања група, кланова и сл., преко сиве економије до затворског фолклора, формира антропологију затвора.<sup>111</sup> Да ли су могуће антропологија науке и социологија уметности? Наравно, да. Иако је наука високо рационална, организована и формализована делатност, студије науке као културе уз, нпр., етнографију лабораторије, или анализа научних полемика у контексту социјалних студија науке или социјалне епистемологије, показују могућност позиционирања дела проучавања науке ка „антрополошком полу”. Са друге стране, уметност у чијој основи лежи креативност и

111 Није од значаја што се проучавање група у затвореним системима обично сматра социолошким послом.

спонтаност ствараоца има своју организациону реализацију кроз врло формализоване и рационалне радње, као што су изложбе, концерти или позоришне представе, те може бити предмет проучавања, као, на пример, социологија уметничких организација или социологија уметничке публике.

У проучавања религије, на примеру хришћанских цркава, очитује се поларизација на осама дистинкције, јер социолог проучава црквену организацију и религиозност припадника, док се антрополог бави уочавањем бриколираних ритуала или значењима основних религијских текстова (Leach 1983; Leach 1988).

Наведене дистинкције које се налазе дуж оса разликовања су примарно резултат едукативних процеса и етаблиране екстерне перцепције и суштински арбитрарне. Ипак њихова арбитрарност, попут сасвим арбитрарне дистинкције квалитативно-квантитативно, не спречава „разликовање” антропологије и социологије по овим основама. Међутим, поставља се питање да ли антрополози и социолози, свесни немогућности да се ове дистинкције „спроведу до краја”, треба себе и окружење да убеђују у немогућност „повлачења прецизних граница” и у „преливање на великој површини додира”. Уколико то учине, побијајући овде наведене елементе поларног раздвајања, отварају бесплодне расправе о општој или општијој науци и њеном мањем и специфичном делу, где и антрополози и социолози у историји дисциплина имају арсенал ставова којима би бранили своју доминантност. Урушавање самопрокламованих дистинкција, често екстерно прихваћених мада заснованих на неразумевању или површном поимању, које су базиране на „великим” појмовима, као што су „човек”/”култура” и „друштво”, показује да ти кључни појмови/предмети нису могли да издрже сав терет дисциплинарног разграничења. Ни наведене дистинкције не могу послужити у свим могућим случајевима, али то могу учинити у веома великом броју, који могу послужити као јасно експланаторно средство пред екстерним класификаторским захтевима.

## ЛИТЕРАТУРА

- Антонијевић, Драгана. 1985. Семантика жаргонских израза о жени. *Етнологишке свеске* 6.
- Антонијевић, Драгана. 1986. Ритуал пуштања монтажне траке у погон у производњи „Југа 55 ГВ”. *Етнологишке свеске* VII.
- Антонијевић, Драгана. 1991. *Значење српских бајки*. Београд: Етнографски институт САНУ.
- Антонијевић, Драгана. 2002. Политички симболи у предизборној кампањи Војислава Коштунице. *Нова српска фолклоричка мисао* 1–4.
- Антонијевић, Драгана. 2006. Реч уреднице. *Етноантрополошки проблеми н.с.* 1 (1).
- Balandije, Žorž. 1997. *Politička antropologija*. Beograd: Biblioteka „XX vek”.
- Бандић, Душан. 1972. Неки типови „сечног” оружја у нашим народним веровањима и магији. *Гласник Етнографског музеја* 35.
- Бандић, Душан. 1973. Традиционална пољопривреда у ђердапским насељима. *Зборник радова Етнографског института САНУ* 6.
- Бандић, Душан. 1974. Крв у религијским представама и магијско-култној пракси нашег народа. *Гласник Етнографског музеја* 37.
- Bandić, Dušan. 1978. Primena dijalektičke dihotomije u analizi obreda. *Etnološke sveske* I.
- Бандић, Душан. 1979. *Неке новије промене у животи и култури савременог окружења Београда*. Посебно издање Етнографског института САНУ.
- Bandić, Dušan. 1980a. *Tabu u tradicionalnoj kulturi Srba*. Beograd: Biblioteka „XX vek”.
- Bandić, Dušan. 1980b. Vampir u religijskim shvatanjima jugoslovenskih naroda. *Kultura* 50.
- Bandić, Dušan. 1980c. Značenje jednog sistema agrarnih tabua. *Etnološke sveske* III.
- Бандић, Душан. 1981. Табу као елемент организације културног времена и простора. *Градина* 6–7.
- Bandić, Dušan. 1983. Koncept posmrtnog umiranja u religiji Srba. *Etnološki pregled* 19.

- Бандић, Душан. 1985. Ка опозицији мушки пол: женски пол у религији Срба. *Etnološke sveske* VI.
- Бандић, Душан. 1986а. Функционални приступ проучавању породичне славе. *Гласник Етнoгpафскoј инститиуији* 35.
- Бандић, Душан. 1986б. Миленко Филиповић као истраживач народне религије Јужних Словена. Поговор у књизи Филиповић, Миленко. *Трачки коњаник*, Београд: Просвета.
- Bandić, Dušan. 1990. *Carstvo zemaljsko i carstvo nebesko*. Beograd: Biblioteka „XX vek”.
- Барјактаровић, Мирко. 1963. Катедра за етнологију. У *Стo јoдина Филозофскoј факултeтe*. Београд: Филозофски факултет.
- Bart, Roland. 1971. *Književnost mitologija semiologija*. Beograd.
- Баћевић, Јана. 2005. Веронаука и(ли) евронаука: критика елементара реформе образовања 2000–2003. *Гласник Етнoгpафскoј инститиуији САНУ* LIII.
- Benedikt, Rut. 1976. *Obrasci kulture*. Beograd:Prosveta.
- Bračić, Dobrila i Miroslava Malešević. 1982. Kuća kao statusni simbol. *Etnološke sveske* IV.
- Братић, Добрила. 1984а. Церемонија испраћања радника у пензију. *Етнoлoшкe свeскe* V.
- Братић, Добрила. 1984б. Ритуални аспект деобе задруге. *Гласник Етнoгpафскoј инститиуији САНУ* XXXIII.
- Vajt, Lesli. 1970. *Nauka o kulturi*. Beograd: Kultura.
- Van Gennep, Arnold. 1909. *Les rites de passage*. Emile Nourry, 1909; друго издање 1969 „Mouton and Co et Maison des Sciences de l’Homme”; треће издање 1981. „Edicion A. et J. Picard”.
- Ван Генеп, Арнолд. 2005. *Обреди њрелаза*. Српско издање приредио и предговор написао Александар Лома, Београд: Српска Књижевна Задруга,
- Влаховић, Бреда. 1997. Истраживачи и службеници Етнографског института САНУ, у Пантелић Никола (ур.). *Сјоменица Етнoгpафскoј инститиуији 1947–1997*.
- Vodopija, Milivoj. 1976. Maturiranje kao „rite de passage”. *Narodna umjetnost* 13.
- Voigt, Vilmos. 1981. A semiotic Investigation of the 1st of May Celebrations in Budapest during the 1970s: A Brief Report. *International Folklore Review* 1.
- Gallas, Helga, 1972. *Strukturalismus als interpretatives Verfahren*. Hermann Luchterhand.

- Galas, Helga. 1974. Strukturalizam kao interpretativni postupak. *Delo – Argumenti* 3.
- Гавриловић, Љиљана. 1984. Корзо. *Етнологишке свеске V*.
- Гавриловић, Љиљана. 1985. Додељивање деце после развода брака као показатељ положаја жене у друштву. *Етнологишке свеске VI*.
- Gavrilović, Ljiljana. 1978. Struktura i funkcije obrednog šišanja (strižbe). *Etnološke sveske I*.
- Gavrilović, Ljiljana. 2006. Muzeologija u vakuumu. *Етноантрополошки проблеми* 1(2)
- Гавриловић, Љиљана. 2007. *Култура у излоју: ка новој музеологији*. Београд: Етнографски Институт САНУ.
- Gluckman, Max. (ed.) 1963 *Essays on the Ritual of Social Relations*. Manchester University Press.
- Глушчевић, Зоран. 1970. „Malinovski i antropološki pogled na kulturu”. Predgovor u: Malinovski Bronislav, 1970, *Научна теорија кulture*. Београд: Vuk Karadžić.
- Голубовић, Загорка. 1994. Антропологија и етнологија – једна или две научне дисциплине. *Гласник Етнографској инститиуи САНУ XLIII*.
- Голубовић, Загорка. 2005. Интердисциплинарни приступ и однос антропологије и етнологије. „Етнологија и антропологија: стање и перспективе”, *Зборник Етнографској инститиуи САНУ 21*. Београд: Етнографски институт САНУ
- Горуновић, Гордана. 1997. Еволуционистичко-марксистичка теорија у етнологском поступку Шпире Кулишића. *Зборник Филозофској факултету, серија А: Историјске науке, књ. XIX*.
- Gorunović, Gordana. 2006 Pseudomarksizam i protofunkcionalizam u srpskoj etnologiji. Kulišić versus Filipović. *Etnoantropološki problemi* 1(2).
- Grimes, Ronald. 1995. *Marrying & Burying: Rites of Passage in a Man's Life*. Boulder, CO: Westview, 1995.
- Grimes, Ronald. C.A. /2000/. *Deeply Into the Bone Re-Inventing Rites of Passage*. Berkeley: University of California Press.
- Davis-Floyd, Robbie. 1992. *Birth As an American Rite of Passage*. Berkeley: University of California Press.
- Daglas, Мери. 1993. *Čisto i opasno*. Београд: Библиотека „XX век”.
- Deroshe, Henry. [Hainchelin (Ch.)] 1956. *Les origines de la Religion. Archive des sciences sociale des religions* Vol. 1. Is.1.
- De Sosir, Ferdinand. 1969. *Opšta lingvistika*. Београд: Полит

- Дивац, Зорица. 1984. Адопција као обред прелаза. *Гласник Етнографског института САНУ XXXIII*.
- Donini, Ambrogio. 1964. *Pregled povijesti religija*. Zagreb: Naprijed.
- Dundes, Alan (ed). 1965. *Study of Folklore*. Englewood: Prentice-Hall.
- Душковић, Весна. 1984. Кафићи као место друштвеног окупљања у граду. *Етнологишке свеске V*.
- Ђурић, Милаш. 1962. *Problemi sociološkog metoda*. Београд: Вук Караџић.
- Ђорђевић, Тихомир. 1933. *Најстарија религија*. Београд.
- Еко, Умберто. 1973. *Kultura, informacija, komunikacija*. Београд: Nolit.
- Ердеи, Илдико. 2003. Потрошња и идентитети у савременој Србији – народне представе о богатству и сиромаштву. *Традиционално и савремено у култури Срба*. Београд: Етнографски институт САНУ.
- Ердељановић, Јован. 1938. *О њочецима вере и групама етнологишким проблемима*. Београд.
- Живанчевић, Владимир. 1963. Волос-Велес, словенско божанство териоморфног порекла. *Гласник Етнографског музеја 26*.
- Џивковић, Љубомир. 1957. *Uvod u istoriju ljudske svesti*. Београд: Научна књига.
- Жикић, Бојан. 1997. *Антропологија Едмунда Лича*, Београд: Етнографски институт САНУ.
- Жикић, Бојан. 1998. О разлици између етничког и културног идентитета Мађара у источној Бачкој. У Пантелић, Никола (Ур.). 1998. *Етнички односи Срба са групама народима и етничким заједницама*, Београд: Етнографски институт САНУ.
- Жикић, Бојан. 2002. Крштење одраслих и деце у Србији у последњој деценији двадесетог века. У Дивац, Зорица. (Ур.), *Обичаји животног циклуса у градској средини*, Београд: Етнографски институт САНУ.
- Жикић, Бојан. 2005. Конструкција идентитета у дуалној етнокултурној заједници: Селеуш. У Ковач, Сенка (Ур.). 2005. *Проблеми културног идентитета становништва савремене Србије*, Београд: Етнографски институт САНУ.
- Жикић, Бојан. 2008. Центар за етнологишка и антрополошка истраживања Филозофског факултета у Београду (ЦЕАИ). *Етнологишке свеске* н.с. 12 (1).
- Зечевић, Слободан. 1963. Десна и лева страна у српском народном веровању. *Гласник Етнографског музеја 26*.

- Зечевић, Слободан. 1981. Митска бића српских предања. Београд: Вук Караџић.
- Jakobson, Roman. 1966. *Lingvistika i poetika*. Beograd: Nolit.
- Jasiewicz Zbignew, Vlahovic, Petar (Red.). 1986. *Kultura Tradycyjna w zyciu wspolczesnej rodziny wiejskiej*. Poznan: Uniwersytet Im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Seria Etnografia, Nr. 12.
- Jovanović, Bojan 1986. Camera Obscura svadbenog obreda. *Savremenik* n.s. 7–8.
- Јовановић, Милка. 1974. Рад Етнографског института САНУ на проучавању савремених промена у народној култури, *Гласник Етнографској институцији САНУ XXII*.
- Караџић, Вук. 1849. *Ковчежић за историју, језик и обичаје Срба сва три закона*.
- Кнежевић Сребрица, Милка Јовановић. 1958. *Јарменовци*. Београд: Етнографски институт САНУ.
- Kovač, Senka. 1996. *Maska kao znak*. Beograd: Filozofski fakultet u Beogradu.
- Kovač Senka; Milenković, Милош. 2006. Ponovljene studije u antropologiji – FanBek vs. Griol. *Antropologija* 2.
- Kovačević, Ivan. 1974. Strukturalna analiza mita. *Sociološki pregled* 2–3.
- Ковачевић, Иван. 1976. Додоле – интегративни приступ проучавању обичаја. *Гласник Етнографској институцији САНУ XXV*.
- Ковачевић, Иван. 1978а. Здухаћ – функционална анализа религијске заштите од града. *Симпозијум Сеоски дани Срећена Вукосављевића VI Пријепоље*.
- Kovačević, Ivan. 1978b. Socijalni sadržaj običaja o Lazarevoj suboti. *Etnološke sveske* I.
- Kovačević, Ivan. 1978c. Semiološki pristup proučavanju obreda. *Etnološke sveske* I.
- Ковачевић, Иван. 1979. Разбијање предмета као граница појединих фаза свадбеног ритуала. *Симпозијум Сеоски дани Срећена Вукосављевића VII, Пријепоље*.
- Kovačević, Ivan. 1980. Legenda i stvarnost. *Kultura* 50.
- Kovačević, Ivan. 1982. Urbani Rituali. *Kultura* 57–58.
- Ковачевић, Иван. 1983. „Воловска богомоља”. *Гласник Етнографској музеја* 47.
- Ковачевић, Иван. 1984а. Три елемента кафанског фолклора – дизање, куцање и разбијање чаша. *Гласник Етнографској институцији САНУ XXXIII*.
- Ковачевић, Иван. 1984б. Нови резултати семиолошког проучавања додолске поворке. *Македонски фолклор* 34.

- Kovačević, Ivan. 1985a. *Semiologija rituala*. Beograd: Biblioteka „XX vek”.
- Ковачевић, Иван. 1985b. Социјално-емфатичка функција монументалних гробница. *Etnološke sveske VI*.
- Ковачевић, Иван. 1986. Одлазак у војску. *Етнологишке свеске VII*
- Ковачевић, Иван. 1990/2001. „Слава мртвог свеца”. У Ковачевић, Иван. 2001 *Семиологија мита и ритуала III – Полимика*. Београд: Етнологишка библиотека – СГЦ и Одељење за етнологију и антропологију Филозофског факултета Универзитета у Београду. (Текст је изворно написан 1990 године прим. аутора)
- Ковачевић, Иван. 2001a. *Историја српске етнологије.2. Правци и одломци*. Београд: Етнологишка библиотека – СГЦ и Одељење за етнологију и антропологију Филозофског факултета Универзитета у Београду.
- Ковачевић, Иван. 2001b. *Семиологија мита и ритуала, књ. 1. Традиција*. Београд: Етнологишка библиотека – СГЦ и Одељење за етнологију и антропологију Филозофског факултета Универзитета у Београду.
- Ковачевић, Иван, 2001c. *Семиологија мита и ритуала 2. Савремено друштво*. Београд: Етнологишка библиотека – СГЦ и Одељење за етнологију и антропологију Филозофског факултета Универзитета у Београду.
- Ковачевић, Иван. 2008. Однос државе према хуманистичким наукама у Србији почетком XXI века. *Етноантрополошки проблеми н.с.* 3 (2).
- Kovačević, Ivan. 2009. О ђуркама, пилићима и читатним индексима. *Antropologija* 8.
- Кулишић. Шпиро. 1970. Из старе српске религије. Београд: Српска књижевна задруга.
- Lane, Christel. 1981. *The Rites of Rulers. Ritual in Industrial Society – The Soviet Case*. Cambridge University Press.
- Leach E. R. 1964. „Anthropological Aspects of Language: Animal Categories and Verbal Abuse”. In Lenneberg E. H. (ed.). *New Direction in the Study of Language*. M.I.T. Press.
- Leach, Edmund. 1976. *Culture and Communication. An introduction of the use of structuralist analysis in social anthropology*. Cambridge University Press.
- Leach Edmund; Aycock, Alan. 1983. *Structuralist Interpretations of Biblical Myth*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Leach Edmund; Aycock, Alan. 1988. *Strukturalistička interpretacija biblijskog mita*. Zagreb: August Cesarec



- Levi-Strauss, Claude. 1960. *Tužni tropi*. Zagreb: Zora.
- Levi-Stros, Klod. 1966. *Divlja Misao*. Beograd: Nolit
- Levi-Stros, Klod. 1972. *Struktura mitova. Mit, tradicija, savremenost. Delo-Argumenti*.
- Levi-Strauss, Claude. S.A./1977/. *Strukturalna antropologija*. Zagreb: Naprijed.
- Levi Stros, Klod. 1986. Priča o Azdivalu. *Savremenik* 7–8. i 9–10.
- Levy-Bruhl, Lucien. 1954. *Primitivni mentalitet*. Zagreb: Kultura.
- Liessman, Konrad Paul. 2008. *Teorija neobrazovanosti. Zablude društva znanja*. Zagreb: Naklada Jasenski I Turk.
- Lič, Edmund. 1971. *Klod Levi-Stros*. Beograd: Biblioteka „XX vek“.
- Lič, Edmund. 1983. *Kultura i komunikacija*. Beograd: Biblioteka „XX vek“.
- Љубоја, Гордана. 1985. Неке социо-културне одреднице положаја жене у урбаном суседству. *Етнологишке свеске VI*.
- Малешевић, Мирослава. 1982. Породични ритуали око прве менструације. У *Промене у традиционалном породичном животоу у Србији и Пољској*. Београд: Етнографски институт САНУ.
- Малешевић, Мирослава, Добрила Братић. 1983. О прослављању рођендана. *Гласник Етнографског института САНУ XXXII*.
- Малешевић, Мирослава. 1984а. Пријем у пионирску организацију. *Етнологишке свеске V*.
- Малешевић, Miroslava. 1984b. Прилог типологији ритуала прелаза. *Расковник 39* (пролеће).
- Малешевић, Мирослава, 1986. Ритуализација социјалног развоја жене – Традиционално село западне Србије. *Зборник Радова Етнографског института САНУ*. 19. Београд.
- Малешевић, Мирослава. 1988. Осми март – од утопије до демагогије. *Гласник Етнографског института САНУ XXXVI-XXXVII*.
- Malinovski, Bronislav. 1970. *Научна теорија културе*. Beograd: Vuk Karadžić.
- Малиновски, Бронислав. 1970. *Маџија, наука, религија*. Београд: Просвета.
- Malinovski, Bronislav 1979. *Argonauti Zapadnog Pacifika*. Beograd: Biblioteka „XX vek“ Serija velikih antropoloških dela.
- Mandić, Oleg. 1954. *Od kulta lubanje do kršćanstva*. Zagreb: Matica Hrvatska.
- Marwick Max(ed.). 1970. *Witchcraft and Sorcery*. Penguin Books Ltd.
- Mead, Margaret. 1968. *Spol i temperament u tri primitivna društva*. Zagreb: Naprijed.

- Merton, Robert K. 1967. *On Theoretical Sociology*. The Free Press.
- Merton, Robert K. 1979. *O teorijskoj sociologiji*. Zagreb: Centar društvenih delatnosti Saveza socijalističke omladine Hrvatske. Biblioteka „Pitanja” 9.
- Messerschmidt, Donald. (Ed.) 1981. *Anthropologists at Home in North America. Methods in Study of One's Own Society*. Cambridge Univ. Press.
- Mehdi, Louise Carus (Ed.). 1996. *Crossroads: The Quest for Contemporary Rites of Passage*. Chicago: Open Court Publishing Company.
- Mid, Margaret *Sazrevanje na Samoi*. Beograd: Prosveta.
- Milić, Vojin, 1978. *Sociološki metod*. Beograd: Nolit, (Prvo izdanje 1964.)
- Милићевић, Милан. 1867. *Живој Срба сељака*.
- Mit, *tradicija, savremenost*. 1972. Beograd: Biblioteka „Argumenti” časopisa Delo.
- Moore F. Sally. Barbara Myerhoff (Ed.) 1977. *Secular ritual*. Assen: Van Gorcum & Comp. B.V.
- Мур Ф. Сали, Мајерхоф Г. Барбара. 1984. Секуларни ритуал: форме и значења. (превод Мирослава Малешевић). *Гласник Етнoграфској институту САНУ XXXIII*.
- Naumović, Slobodan. 2002. The Ethnology of Transformation as Transformed Ethnology: The Serbian Case. *Ethnologia Balkanica* 6.
- Наумовић, Слободан. 2005 Национализација националне науке? Политика етнологије/антропологије у Србији и Хрватској током прве половине деведесетих година двадесетог века. У Ковач, Сенка (ур.), *Проблеми културној идентитету савремене Србије*. Београд: Филозофски факултет у Београду.
- Naumović, Slobodan. 2008 Brief Encounters, Dangerous Liaisons and Never-ending Stories: The Politics of Serbian Ethnology and Anthropology in the Interesting Times of Yugoslav Socialism. in Mihailescu V. et. oth. (eds.), *Studying People in the People-democracies II*. Berlin: Lit Verlag dr. W. Hopf.
- Nedeljković, Saša. 2006. Mit, religija i nacionalni identitet: mitologizacija u Srbiji u periodu nacionalne krize. *Etnoantropološki problemi n.c.* 1(1).
- Nedeljković, Saša. 2007. Čast, krv i suze. Ogledi iz antropologije etniciteta i naciounalizma. Beograd: Zlatni zmaj.
- Nejgel, Ernest. 1974. *Struktura nauke*. Beograd: Nolit.

- Ничин, Јадранка. 1984. Дочек Нове 1984. године у хотелу „Смедереву”. *Етнологишке свеске V*.
- Павићевић, Александра, Данијел Синани. 2008. Уводна реч. *Етнологишке свеске* н.с. 12 (1).
- Павковић, Никола. 1972. *Право њрече куйовине у обичајном њраву Срба и Хрвајта. Сшудија из њравне етнологије*. Београд.
- Павковић, Никола. 1984. „Нови” обичаји – стари „бриколаге”. *Етнологишке свеске V*.
- Павковић, Никола. 1992. Антропологија/етнологија наука о „другима”. *Гласник Етнологишке инститиуије САНУ XLI*.
- Павковић, Никола. 1993. Крвна освета и умир као обред прелаза и континуитета. *Зборник Филозофске факултете XVI*.
- Павковић, Никола. 1995а. Етнополитички погледи Јована Ерделановића. *Гласник Етнологишке инститиуије САНУ XLIV*.
- Павковић, Никола. 1995б. Поводом осврта „Антропологија и етнологија – једна или две научне дисциплине”. *Гласник Етнологишке инститиуије САНУ XLIV*.
- Павковић, Никола. 1998. Одељење за етнологију и антропологију. У Михаљчић, Раде (Ур.). *Филозофски факултети 1838–1998. Период 1963–1998*. Београд: Филозофски факултет Универзитета у Београду
- Равковић, Никола, Бандић, Душан, Ковачевић, Иван. 1983. Тежње и правци развоја етнологије у СР Србији. *Зборник 1. конгреса југослованских етнологов и фолклоростов Лјубљана*.
- Павловић, Александар. 2006. *Београдски аутио-клуб*. Београд: Етнологишка библиотека – СГЦ и Одељење за етнологију и антропологију Филозофског факултета Универзитета у Београду.
- Патјехин, И. И. 1956. Функционална етнологишка школа у служби британског империјализма. *Гласник Етнологишке музеја 19*.
- Рервић, Мухарем (ур.). 1974. *Марксизам и структурализам: историја, структура*. Београд: Библиотека „Argumenti” часописа „Дело”.
- Петровић, Ђурђица. 2003. *Од њустиа до златовеза*. Београд: Етнологишка библиотека – СГЦ и Одељење за етнологију и антропологију Филозофског факултета Универзитета у Београду.
- Петровић, Едит. 1984. Прослава испраћаја жена у војску. *Етнологишке свеске V*.
- Петровић, Едит. 1985. Култура женствености. *Етнологишке свеске VI*.
- Петровић Петар Ж. 1952. О Перунову култу код Јужних Словена. *Гласник Етнологишке инститиуије САНУ 1 (1–2)*.

- Pešić Golubović, Zagorka. 1966. *Problemi savremene teorije ličnosti*. Beograd: Kultura.
- Pešić-Golubović, Zagorka. 1967. *Antropologija kao društvena nauka*. Beograd: Institut Društvenih nauka.
- Пешић-Голубовић, Загорка. 1970. Антрополошки функционализам Бронислава Малиновског. У Малиновски, Бронислав. 1970. *Маџија наука религија*, Београд: Просвета
- Pešić-Golubović, Zagorka. 1970. „Kulturologija” i marksizam. U Vajt, Lesli. 1970. *Nauka o kulturi*, Beograd: 'Kultura.
- Popović, Mihailo. 1967. *Problemi društvene strukture. Uvod u sociologiju*. Beograd: Kultura.
- Прелић, Младена. 1995 *Срби у селу Ловри у Мађарској шиком двадесетог века*. Будимпешта: Издан.
- Прелић, Младена. 1996. После Фредрика Барта: Савремена проучавања етницитета у комплексним друштвима. *Гласник Етнографског института САНУ XLV*.
- Прелић, Младена. 2003. Проучавање етничког идентитета – нека теоријска питања. У *Традиционално и савремено у култури Срба*, Београд: Етнографски институт САНУ.
- Продановић, Ана. 2005. Пријем структурализма на примеру проучавања обреда прелаза у етнологији и антропологији Србије. *Гласник Етнографског института САНУ LIV*.
- Prop, Vladimir. 1982. *Morfologija bajke*. Beograd: Biblioteka „XX vek”.
- Prošić, Mirjana. 1978. Теоријско-hipotetički оквир за проучавање поклата као обреда прелаза. *Etnološke sveske I*.
- Prošić, Mirjana. 1982. Pogrebni rituali u svetlu обреда прелаза, на примеру Стонског приморја. *Etnološki pregled 18*.
- Прошић-Дворнић, Мирјана. 1984. Вечерње забаве (балови) у Београду крајем XIX и почетком XX века. *Етнолошке свеске V*.
- Прошић-Дворнић, Мирјана. 2003. Поговор. У Петровић, Ђурђица. *Од њусића до златовеза*, Београд: Етнолошка библиотека – СГЦ и Одељење за етнологију и антропологију Филозофског факултета Универзитета у Београду.
- Раденковић, Љубинко. 1977. Лексичко-фразеолошка реконструкција религијско-митолошких представа у вези са каменом. *Научни саставак слависти у Вукове дане МСЦ VI,1*.
- Radenković, Ljubinko. 1980a. Semantika ponašanja na Veliki Četvrtak. *Književna kritika XI (4)*.
- Radenković, Ljubinko. 1980b. Metodološki aspekti istraživanja semiotike teksta. *Delo XXVI (11–12)*.

- Радојичић, Драгана. 2007. Научноистраживачка делатност Етнографског института Српске академије наука и уметности. *Гласник ЕИ САНУ* 55 (2).
- Ракић, Радомир. 1970. Заједничка и гранична проблематика етнологије и социологије: проучавање друштвеног живота. Радови 11. саветовања етнолога Југославије, Зеница.
- Redakcija. 1978. Uz Prvi broj časopisa Etnološke sveske. *Etnološke sveske* I.
- Redklif-Braun, A. R. 1982. *Struktura i funkcija u primitivnom društvu*. Beograd: Biblioteka „XX vek”.
- Sapir, Edvard. 1974. *Ogledi iz kulturne antropologije*. Beograd: Biblioteka „XX vek”.
- Сеферовић, Нина. 1984. Игра фота. *Етнологијске свеске* V.
- Simić, Марина. 2006. Displaying Nationality as Traditional Culture in the Belgrade Ethnographic Muzeum: Explration of Museum Modernity Practice. *Гласник Етнологијској Инститиуијии САНУ* LIV.
- Simić, Novak. 1960. Bilješka o delu. U Levi Strauss, Claude. 1960. *Tužni tropi*. Zagreb: Zora.
- Симџозијум о средњовековном кайуну. 1963. Сарајево.
- Симџозијум: Етнологијско проучавање савремених промена у народној култури. 1974. Београд: Етнографски институт САНУ.
- Sinani, Danijel. 2009. Strukturalizam u proučavanju narodne religije u Srbiji. U Antonijević, Dragana (Ur.) 2009. *Strukturalna antropologija danas: tematski zbornik u čast Klod Levi-Strosa*. Beograd: Etnološka biblioteka – SGC i Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu.
- Spasic, Ivana. 2008. The Art of Mutual Neglect: Zagorka Golubovic’s Socio-cultural Anthropology and Serbian Ethnology, in Mihailescu, Vintila et oth. (eds.). 2008. *Studying People in the People’s democracies II*, Berlin: Lit Verlag dr. W. Hopf.
- Стїо јодина Филозофској факултїеїи. 1963. Београд: Филозофски факултет у Београду.
- Стојковић, Јован. 1986. Прослава дана предузећа. *Етнологијске свеске* VII.
- Трговчевић, Лјубинка. 1986. *Научници Србије и стварање југословенске државе*. Beograd: Narodna knjiga i Srpska književna zadruga.
- Тупурдија, Бранко. 1970. Фолклор и фолклоризам дужијанце. *Зборник за друштвене науке Мајице српске* 70.
- Filipović, Milenko. 1948. Tragovi Perunovog kulta kod Južnih Slovena. *Glasnik Zemaljskog muzeja* N.S. III..

- Филиповић, Миленко. 1950. Мађијско разбијање судова. *Научни зборник Мајице Српске Серија друштвених наука* 1.
- Henaff, Marcel. 1991. *Claude Levy-Strauss*. Paris: Ed. Belfond,
- Henaff, Marcel 1998. *Claude Lévi-Strauss and the Making of Structural*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Henry, Lucien. 1952. *Porijeklo religije*. Zagreb: Nakladno preduzeće „Glas rada”.
- Houston, Jean. 1992. *The Hero and a Goddess: The Odyssey as a Mystery and Initiation*. New York: Ballantine Books.
- Чажкановић, Веселин. 1941. *О српском врховном боју*. Београд: Српска краљевска академија.
- Čolović, Ivan. 1972. Dan za mušku finoću. Mitoanaliza jednog praznika. *Delo* XVIII (7).
- Čolović, Ivan. 1974. Odgovornost forme: metodološki paradoks Rolana Barta. *Delo – Argumenti*.
- Шарчевић, Предраг. 1990. Првомајске прославе у Београду (1893–1988) – празник и политика. *Токови* 1.

## ТЕКСТОВИ У ОВОЈ КЊИЗИ

Текстови у овој књизи су објављени у следећим публикацијама:

Из етнологије у антропологију, *Зборник етнографској инститиуија САНУ* 21. Београд, 2005.

Ван Генеп по други пут међу Србима: прилог историји српске етнологије/антропологије у последњој четвртини двадесетог века. *Етноантрополошки проблеми*. 1 (1). 2006.

Српска антропологија у првој деценији двадесетпрвог века, *Гласник Етнографској музеја у Београду* 72. Београд, 2008.

Наука о народу и антропологија Човека. *Гласник Етнографској инститиуија.*, 56 (1). Београд, 2008.

Modernisme et structuralisme: ethnologie/anthropologie serbe dans le dernier quart du vingtième siècle. *Etnoantropološki problemi*, 4 (2). 2009.

Antropološki časopisi u Srbiji: (2000–2010). *Antropologija*, 11 (2). 2011.

Dušan Bandić – kontekst, delo, značaj. *Етноантрополошки проблеми*. (9) (1). 2014.

Novi rituali i nova srpska antropologija – proces međusobnog konstituisanja. *Etnoantropološki problemi*. (9) (2). 2014.

Неки од чланака су садржани и у следећим књигама:

*Традиција модерној*, Београд 2006.

*Антропологија између сцијентизма и дисолуције*, Београд. 2010.

*Тражење значења*, Београд. 2014 (са Драганом Антонијевић)

Иван Ковачевић  
ИСТОРИЈА СРПСКЕ АНТРОПОЛОГИЈЕ

**Издавачи**

Универзитет у Београду – Филозофски факултет  
Одељење за етнологију и антропологију

Досије студио, Београд

**За издаваче**

Бојан Жикић  
Мирко Милићевић

**Лектура и коректура**

А. Милићев

**Дизајн корица**

Владимира Илић

**Припрема и штампа**

Досије студио, Београд

ISBN 978-86-6427-009-0 (ФФ)

ISBN 978-86-6047-187-3 (ДС)

**Тираж**

100 примерака



CIP – Каталогизација у публикацији  
Народна библиотека Србије, Београд  
316.7:39(497.11)”19/20”  
39(497.11)”19/20”

КОВАЧЕВИЋ, Иван, 1952–

Историја српске антропологије / Иван  
Ковачевић. – Београд : Универзитет, Филозофски  
факултет, Одељење за етнологију и антропологију :  
Досије студио, 2015 (Београд : Досије студио). – 132 стр.  
; 20 см. – (Библиотека Етноантрополошки проблеми :  
монографије ; књ. 1)

Тираж 100. – Напомене и библиографске референце уз  
текст. – Библиографија: стр. 121–132.

ISBN 978-86-6427-009-0 (ФФ)

ISBN 978-86-6047-187-3 (ДС)

а) Антропологија – Србија – 20в–21в

COBISS.SR-ID 216224780





ISBN 978-86-6427-009-0 (ФФ)  
ISBN 978-86-6047-187-3 (ДС)



Одељење за етнологију и антропологију баштини традицију наставе етнологије на Филозофском факултету Велике школе у Београду (осн. 1863) и њеног Етнолошког семинара (осн. 1906). Одељење је 1990. допунило свој назив у Одељење за етнологију и антропологију, административно обележивши значајне теоријско-методолошке промене које су дисциплину из традиционално оријентисаног проучавања искључиво националне културе трансформисале у савремену социокултурну анализу друштвене стварности и културне разноврсности на националном, регионалном и глобалном нивоу.

Одељење издаје часопис „Етноантрополошки проблеми“ ([www.anthroserbia.org](http://www.anthroserbia.org)) и суиздавач је „Етнолошке библиотеке“ ([www.etnoloskabiblioteka.co.rs](http://www.etnoloskabiblioteka.co.rs)).