

Ontološka stvarnost

LIDIJA STOJANOVIĆ

Institut za folklor “Marko Cepenkov”, Skoplje

Strepnja od iščezavanja k subjektu orijentiranih istraživanja bila je osnovni poticaj za poimanje i preispitivanje autobiografije u folkloru. Memorat, biografski otisak, životna povijest, tj. *autobiografija* s velikim naporom ulazi u obitelj folklorističkih žanrova. Stoga je predstavljen njen status u povijesti folkloristike i srodnih humanističkih disciplina kroz najznačajnija teorijska gledišta: Asadowskog, Röhricha, Niedermüllera, Linde Dégh, Sirovátke, Sandre Stahl, Bausingera, Bourdieua. U radu su prikazana dva osnovna koncepta koja autobiografiju tretiraju kao blagoslov ili prokletstvo: prvi ističe njen konstruktivni značaj kao odgovor na teme iz objektivne stvarnosti (ratna iskustva, povijesni događaji), naspram principa konstruiranog individuuma, koji nam se obznanjuje putem biografske iluzije (*illusio*) shvaćene kao vjerovanje u realnost (Bourideu, Bausinger). U radu su spomenuti i autobiografski zapisi koji spajaju stvarni i fantastični svijet. Imajući u vidu preobilan folklorni materijal, autorica se zalaže za princip ontološke stvarnosti koja biva uspostavljena između duha i vremena, objektivne svijesti i Ja, koja ima sposobnost da ignorira empirijsku realnost.

Ključne riječi: subjekt, autobiografija, biografska iluzija, konkretni/konstruirani individualitet, ontološka stvarnost

Izazovi za preispitivanje i zadobivanje statusa ontološke stvarnosti u okvirima folklorističkih istraživanja proizašli su iz nekih novijih radova posvećenih subjektu i subjektivitetu. Na koji se način ispituje subjekt i je li on zaista u fokusu etnoloških istraživanja? Prema Seifertu (2015: 6), u središtu *Velikih istraživanja* nalaze se istraživanja tehničkih sustava i ekonomskih procesa. Rezultati studija relevantnih u području marketinga, kriminoloških istraživanja psiholoških profila i sl. uopće ne uzimaju u obzir biografska iskustva, a tjelesne osobine i ponašanja, emocionalne i intelektualne orijentacije individua u okvirima algoritamski-orijentiranih softver rješavanja problema ostaju daleko od polja interesa, prikriveni ili se jedva uzimaju u obzir. Ta “nova praksa socijalne fizike” (Schirmmacher 2013b: 116), koja integrira fiziku, ekonomiju i društvenu teoriju, konstruira ljudski život i ponašanje isključivo na osnovi predvidljivih procesa, a usprkos tome, intuicija, biografsko iskustvo, nevjerovatni događaji (npr. *Black-Swan theory*) i sl. ostaju izvan dometa tih istraživanja.

Koji status zauzimaju subjektivni vlastiti učinak, kreativna samovolja i slobodna volja? Manfred Seifert analizira sve nove transdisciplinarnе pristupe (neurobiologija i neurofiziologija) koji su stimulativni, ali koji na izvjestan način otežavaju pristup etnografiji orijentiranoj prema subjektu u smjeru identifikacije individualiziranih naspram socijalno i kulturno kontekstualiziranih ili neuronski kontroliranih dimenzija osobnog identiteta (usp. Beck 2008; Seifert 2015). Stoga Seifert pomno promatra izazove koji se odnose na specifične potencijale istraživačke logike u europskoj etnologiji te navija za produktivne opcije. Otud nema uopće sumnje u opravdanost i legitimnost metoda i tema usmjerenih ka akterima. Nasuprot tome, one djeluju jako inspirativno.

O POVIJESTI AUTOBIOGRAFSKOG PRISTUPA U FOLKLORISTICI

Autobiografija nije ništa do opisivanje vlastitog života; prikazivanje osobnih doživljaja (iskustava) i sudbine pripovjedača. Pritom je pripovjedač istodobno i sudionik ili očevidac opisanih događaja i autor pričanja (priče). Zanimljivo je istaknuti jednu pomalo paradoksalnu činjenicu: naime, iako autobiografije nisu novost u svijetu književnosti, one su s popriličnim i očitim naporom ušle u svijet prozaičkih folklorističkih žanrova. Tek noviji val istraživanja narativnog folklorističkog unosi, kao svoje imanentno područje iskustva, doživljaja i sjećanja iz života, memoare, dnevničke, prije svega kao odgovor na različite teme. Dakle, folkloristika, u drugoj polovini 20. stoljeća, počinje tretirati autobiografska sjećanja kao specifičnu i autonomnu pripovjednu kategoriju. Stoga bi bilo zanimljivo razmotriti ideju koju je ponudio Sirovátka, primijetivši da bi kao posebno zanimljive opise trebalo u obzir uzeti iskustva iz djetinjstva i mladosti, iskustva i doživljaja iz tuđine, doživljavanje izvanzemaljskog svijeta, ljubavne i bračne epizode, tragične i nevjerojatne doživljaje (smrt, ubojstvo, prirodne katastrofe, ratna iskušenja), kao i iskustva, doživljaje s radnog mjesta, uspomene s putovanja i sl. (Sirovátka 1975: 664–667). Svima je poznato Dorsonovo upozorenje, iz davne 1957. godine, koje nalaže sagledavanje “važnosti unutarnje evidencije” (1957: 1–8). Ono je predstavljalo jedan od inicijalnih ukaza, ali istodobno i poticaj za mnoga istraživanja u folkloristici u drugoj polovini 20. stoljeća, koja ne izostaju ni danas. Ovdje bih spomenula vrlo sistematičan rad Jelene Marković (2012), u kojemu autorica donosi zanimljiv teorijski prikaz djetinjstva kao fenomena i sjećanja na to životno razdoblje te pričanja o njemu, spajajući pritom dva istraživačka polja i teorijska koncepta: djetinjstvo i pričanja o životu. U inozemstvu je, također, izrazito jak utjecaj etnologa koji inzistiraju na istraživanjima orijentiranim prema subjektu (usp. časopis *BIOS*; Beck 2008; Seifert 2015).

Autobiografski otisci mogu se uočiti već u tradicionalnom pripovjednom folkloru. Mnogi narativni prikazi predstavljaju izravan odraz individualnog doživljajnog svijeta pripovjedača. Tu bismo, u prvom redu, mogli ubrojiti predaje, posebno memorat, u čijem se fokusu nalaze vlastita sjećanja, koja imaju autobiografsku prirodu (*memory Legends*) (Röhrich 1977: 1082). Međutim, u okviru tzv. tradicionalnog istraživanja folkloru i njegovih tradicionalnih žanrova zanimljiva je zamjetna razlika između pripovjedača predaja, legendi, bajki i osobnih priča (osobnih kazivanja). U većini slučajeva dolazi do nesvjesnog inkorporiranja pripovjedačevih autobiografskih elemenata u kompoziciju. U tradicionalnom folkloru posebno su zanimljiva za analizu preplitanja autobiografskog i fantastičnog svijeta, koji predstavlja vreo samog informatora. Lutz Röhrich definira taj fenomen kao *biografski otisak u pričama*. S tog je polazišta moguće precizno analizirati unutarnju stvarnost priče u sprezi s individualnošću pripovjedača: zašto su i na koji način određeni autobiografski elementi uvedeni i opisani u narodnim pričama (Röhrich 1964: 227)?

Primjerice, u nešto novijim zbirkama (poput onih koje je analizirao Lutz Röhrich) ima narativa u čijem se fokusu ne bi trebale naći analize vojnih suđenja, nego bismo trebali obratiti pažnju na "Ja pripovjedača i unutarne stvarnosti priče" (1964: 227). U okviru tradicionalnog folkloru veliku pozornost zaslužuje istraživanje ruskog folklorista Asadowskog, koji je još 1926. svoj interes usmjerio na analizu osobnosti informatora. Riječ je o monografiji posvećenoj Nataliji Osipovnoj Vinokurovoj – iznimno talentiranoj sibirskoj pripovjedačici priča. Iako tzv. autobiografski otisak varira od pripovjedača do pripovjedača, njegova analiza daje poticaj za istraživanje priče u pravcu proučavanja oblikovanog individualiteta pripovjedača, omogućeno upravo biografski usmjerenim istraživanjem (Asadowskij 1926: 21). Životni put Vinokurove točno predodređuje korpus priča koje su bile ispričane Asadowskom. Priče su bile ispričane sa specifičnim pikanterijama same pripovjedačice, s psihološkim instinktom i izuzetnim umjetničkim osjećajem za samu izvedbu. Time problem osobnosti i individualiteta, obznanjen činom pripovjedačkog pripovijedanja, nedvojbeno prelazi u sferu umjetnosti (1926: 70), najavljujući novi smjer u istraživanju narativnog folkloru.

ŽIVOTNA PRIČA ILI BIOGRAFSKA ILUZIJA?

Možemo istaknuti nekoliko kritičkih metodoloških koncepata koji se odnose na autobiografsko istraživanje. U njima se, s jedne strane, inzistira na uvođenju autobiografskog žanra u obitelj narativnog folkloru, pri čemu je životna priča prepoznata kao kulturna konstrukcija, što odražava jedno povijesno

razdoblje (Peter Niedermüller, Linda Dégh, Oldřich Sirovátka, Sandra Stahl). U tom smjeru idu i istraživači koji inzistiraju na životnoj povijesti, te kao prioritetnu uspostavljaju distinkciju između životnog ciklusa i životnog tijeka, tzv. životne putanje, predstavljajući imanentni princip u kvantitativno-kvalitativnom istraživačkom procesu, proizišlom iz sociologije i prenesenom u različite humanističke discipline. U tom je kontekstu posebno značajan tzv. kvalitativni narativni intervju, budući da služi kao osnova za daljnje analize usmjerene upravo na unutrašnju procjenu vlastitog života. Iz te perspektive možemo govoriti o “životnom ciklusu kao endogenoj kauzalnoj vezi” (Maier 1990).

S druge strane, postoje istraživači koji baš i nisu naklonjeni tom istraživačkom postupku (npr. Bourdieu i Bausinger). Pred nama se pojavljuje “biografska iluzija” (*illusio*) (Pierre Bourdieu, 1990[1984]) shvaćena kao vjerovanje u realnost svijeta ipak ostavljajući prostor kako bi se shvatila iluzija na Maupassantov način (1990: 75–81). Razumijevajući prokletstvo i blagoslov modernog doba, Bourdieu oštro kritizira koncept “životne povijesti” (*Lebensgeschichte*) kao longitudinalnog procesa, predočivši nam gotovo iluzorni put upoznavanja društvene stvarnosti uz pomoć biografije. Bourdieu (u cijelom svojem opusu) život definira isključivo kao jednu putanju, odnosno multilinearni proces u kojem dolazi do presijecanja više društvenih ravni, pri čemu nije moguće obuhvatiti ga longitudinalno, jednostavno kroz prepričavanje i procjenjivanje vlastitog života. Detaljno uočavanje sekvenci života u presjeku s ostalim akterima koji sudjeluju u istoj i u nadopunjenim socijalnim ravnima predstavlja osnovni imperativ zahvaćanja socijalne putanje. Međutim, pitanje je je li to uopće izvedivo? U sličnom pravcu idu i sagledavanja Bausingera (1988), koji smatra da životna priča kao metoda ne objašnjava ništa, a često zvuči kao znanstvena magija, smatrajući da je to samo novi slogan koji ne nudi ništa supstancijalno novo. Zaprepašten obimom građe prikupljene do tada (1988) te brojnih konferencija i simpozija posvećenih tom relativno pomodnom fenomenu, on postavlja suštinsko pitanje: govorimo li zaista o novom pristupu ili je riječ o *old water in new hoses*?

No, vratimo se tradicionalnom folkloru i prijelazu k modernoj folkloristici.

Sandra Stahl, koja je 1975. godine na Sveučilištu u Bloomingtonu u Indijani obranila doktorsku disertaciju pod naslovom “The Personal Narrative as a Folklore Genre”, u časopisu *Fabula* (1977) prilično argumentirano ukazuje na to da je “osobno kazivanje” zaista poseban folklorni žanr u domeni narodne proze. To je prozna naracija koja se odnosi na osobno iskustvo; obično se priča u prvom licu i njezin sadržaj nije tradicionalan (Stahl 1977: 20). U osobna pričanja Stahl ubraja memorat, istinitu priču, legendu, anegdodu, herojsku priču, šalu, obiteljske priče, lokalnu povijest, razgovor i sjećanje, za koje kaže da su ponekad vrlo isprepleteni i međusobno teško odvojivi (isto: 21–39), ali ipak smatra da je žanr u cjelini autonoman s vlastitim jasno

određenim obilježjima te da zauzima svoje mjesto u okviru konvencionalnog sustava usmenih narativnih žanrova (isto: 39).

Dva desetljeća kasnije primijetit ćemo da se taj folklorni žanr stabilizira te 1992. godine tematski broj časopisa *Western Folklore* posvećen je upravo *The Personal Narrative in Literature*. Spomenuti temat u prvi plan stavlja uporabu narodnih osobnih kazivanja (osobne priče u obliku autobiografije, narodne biografije, snimljenih te arhiviranih različitih životnih priča), koja su kasnije inkorporirana u umjetnički književni tekst. "Osobna pripovijest (*personal narrative*) definirana je kao granični folklorni žanr, utoliko više što smo svjedoci da su upravo granični žanrovi uvijek oni najinteresantniji za istraživanje" (Stahl 1992: 2). Osam autora okupljenih unutar toga temata smatra da upravo naslovljeni žanr presijeca granicu između usmene i pismene književnosti. Ili, kao što sugerira Karl Lindahl (1978), "upravo je granični pojas ono što privlači našu pažnju i izaziva nas da definiramo i redefiniramo predmet našeg istraživanja" (vidi Stahl 1992: 2).

U srži svakog ispisanog života, stvarnog ili fiktivnog, javlja se jedan te isti problem: umješnost pripovjedača ili biografa da postigne uznemirujući odnos između objektivne i narativne istine, koju zapisivač postavlja kao cilj. Tu se jasno vidi spomenuti paroksizam: istina u više oblića, strah od velikog I – Istinite priče, koja može biti iskazana na nekoliko načina, ili pak prešućena. U eri autobiografskih zapisa, memoara, etnografskih životnih reportaža, autobiografskih novela, osobnih mrežnih stranica itd., "narativna istina" (Maria Talbot) je vjerojatno najprijemčivija, ponovo u Mopassantovom smislu. Misija svakog autora, kao i informatora i istraživača je upravo oživljavanje i davanje smisla toj iluziji.

U potpunosti se slažem sa Sirovátkom, koji smatra da su osobna sjećanja i prepričavanja vlastitih događaja itekako podložna umjetničkoj preradi, čime želi ukazati na to da autobiografija, iako bi trebala biti svjedočanstvo stvarnosti, ipak može pretrpjeti izvjesne izmjene. Međutim, prodiskutirala bih drugu točku koju ističe Sirovátka, čije analogije susrećemo i kod Linde Dégh (1988). Prema njemu, taj žanr narodne proze, koji teži da bude isključivo individualan, zapravo je također dio kolektivne tradicije, jer svaka životna povijest predstavlja i prenosi dio kolektivnog života jedne zajednice (1963: 116).

Definicija djeluje kao svojevrsan most između tradicionalnih i novih, nekonvencionalnih žanrova. Naime, kao da se traži pokriće za tu narativnu formu, u čijem se vremenskom okviru (1963) još uvijek treba vrlo eksplicitno i jasno istaknuti atribut narodnog stvaralaštva kolektivno. Sasvim je logično da individualne životne priče određuju tzv. kolektivni habitus jedne grupe ili zajednice. Sve individualne životne pripovijesti definiraju jednu kulturu i nose u sebi po nešto od kolektivno nesvjesnog jedne epohe. Radije bih preoblikovala pitanje u suprotnom smjeru: ne trebamo li se možda zapitati

o stupnju subjektivnosti i individualnosti pojedine životne pripovijesti? Zapravo, u svim slučajevima riječ je o ugradbi određenih struktura u habitusu koje nisu ni najmanje individualne, već društveno determinirane. Dakle, kod analize materijala mora se imati na umu marginalna uloga epistemološkog subjektiviteta.

Stoga, ne trebamo strahovati da autobiografija, kao individualan rad, ipak prenosi nešto kolektivno, koje je shvaćeno kao neka vrsta vize za ulazak u obitelj tradicionalnih narativnih žanrova. S jednakom pažnjom pristupa Linda Dégh (1988), koja će reći da je sakupljanje autobiografija tek nedavno postala prava etnografska i folkloristička metoda i to kao odgovor na određene teme. Razlog tako zakašnjelog interesa za taj folklorni žanr leži u činjenici da je u izuzetno dugom razdoblju folklor bio spoznat i tretiran isključivo kao kolektivan, a ne kao "individualan" proizvod informatora.

Nakon što su folkloristi shvatili da su u izvedbi pjesme ili priče svjesno zastupljeni parametri zajednice, počeli su postavljati pitanja koja se odnose na osobna svojstva da bi spoznali ulogu subjektivnog u obnavljanju i širenju tradicije kao ključnog čimbenika nastanka folkloru u svijetu. Brojna novija etnografska terenska istraživanja pokazala su da ljudi posjeduju prirodni dar za formuliranje koherentnih priča koje proizlaze iz vlastitih iskustava (Dégh 1988: 14). Ovdje bih se osvrnula na biologiju pripovijedanja, koju Linda Dégh definira kao svojstvo čovjeka da u različitim povijesnim etapama, sukladno uvjetima života, formira svoje naracije, što nas upućuje na Rankeov pojam *homo narrans* (usp. Dégh 1979: 386–406). No, ne smijemo zanemariti Bausingerovu pronicljivu dosjetku o protoku pripovjedne misli kao lov ljudskih duša (*Menschenfang*)¹ (Bausinger 1991: 15).

Prema definicijama Linde Dégh, svaka se životna priča kao folklorni žanr samim svojim verbaliziranjem može shvatiti kao jedinstven, neponovljiv događaj, predstavljajući ono osnovno načelo u folkloru: to je varijanta danog žanra. Žanr je konstruirala društvena skupina koja je osmislila ponašanje svojih članova (Dégh 1988: 18). U svakom slučaju, ljudsko iskustvo je primarni izvor sastavnih dijelova koji služe za kreiranje priče. Osnovno se iskustvo materijalizira kada pojedinac kreira vlastitu varijantu, koja je omogućena kroz komunikacijski lanac: tradicija – pripovjedač – publika. Kreativni proces koji prolazi životna priča, komentira, umnožava, varira i konačno stabilizira kroz tri naznačena čimbenika ustanovljuje njen sadržajno glavni oblik ili ojkotip, podtipove, stilove izražavanja, vokabulara i gradbenih tehnika (Dégh 1988: 17–18). Sukladno novim parametrima, studije tog tipa ne bi trebale imati za cilj sagledavanje golih činjenica koje kronološki oblikuju život informatora,

¹ Protok pripovjedne misli, na način kao što se love ljudske duše, protječe svim onim što nosi sa sobom, daleko od argumenta... No, lov ljudskih duša je vjerojatno samo loš izraz za didaktiku kao eufemizam za lov ljudskih duša (Bausinger 1991: 15).

nego, prije svega, zadržavanje na subjektivnim procjenama koje otkrivaju osobne i društvene elemente dane ideologije i pogleda na svijet. Ustvari, unutrašnja procjena vlastitog života, kao što smo već spomenuli, predstavlja osnovni princip u kvalitativno orijentiranim istraživanjima. Ovdje bih samo usputno podsjetila na Dudnesov stav da sama folklorna tvorevina (vicevi, opaske, ispovijesti) predstavlja ispušni ventil kolektiva, što nam daje za pravo da koristimo biografski pristup.

No, za razliku od istraživača koji favoriziraju taj narativni oblik, u znanosti se javljaju mislioci koji zauzimaju izričito kritički stav prema biografiji, poput Bausingera i Bourdieua.

U svom zaključnom referatu povodom treće američko-mađarske konferencije o folkloru (Budapest 1987) pod nazivom *Life History as Cultural Construction/ Performance*, Hermann Bausinger (1988: 477–490) s izuzetnom je kritičnošću i strogošću ukazao na pojavu svojevrsnog znanstvenog buma u publiciranju radova koji se bave tim konceptom, posebno u etnologiji i folkloristici. Ulazeći u problem “kako je konstruiran život”, u smislu da je riječ o tvorbi koja je izgrađena na nekoliko različitih razina (isto: 477), pronalazim neke analogije s Bourdieuovim gledištem, izraženim u njegovoj biografskoj iluziji. Zadržavajući svoj skepticizam, Bausinger će zaključiti da životna povijest ni u kom slučaju ne predstavlja neku novu paradigmu; to je samo novi slogan koji zapravo ne nudi ništa suštinski novo, nego samo zaokruživanje već poznatih tradicionalnih istraživanja (isto: 480–481).

Prema Bausingeru, biografija je prirodniji žanr u odnosu na autobiografiju. Nije jedina kontradiktornost autobiografije samo u tome što se prezentira nešto što je prirodno nezavršeno, čiji kraj ne možemo dobiti, već i na razini gledišta da je neshvatljivije (paradoksalnije) svodenje stvarnih cjelina vlastitog, nego dobivanje poentiranih trenutaka nečijeg tuđeg života (isto: 481).

Kod istraživanja životne povijesti moramo imati na umu spoznaju da je to jedan interaktivni proizvod. Životna povijest je rezultat uzajamnog djelovanja i akcije između *ja* i ostalih. Veoma je značajno sagledavanje Georgea Meada da jedan identitet, jedan ego, dopušta biti otkriven i razvijen kroz proces suočavanja s ostalima koji imaju vlastita životna iskustva, te se na taj način jasno ocrtava konstrukcija života. Susret s drugim predstavlja proces koji uključuje prošlost i budućnost. To je povijesna implikacija ljudske interakcije (isto: 482). Vidjet ćemo u nastavku da Bausingerova koncepcija gotovo u potpunosti korespondira s Bourdieuovom tezom o biografskoj iluziji, osobito u pokušaju da se iskonstruiraju i uzmu u obzir svi akteri u danom polju i presjeku društvenih razina. Trebamo istaći da u izgradnji životne povijesti vrlo važan aspekt predstavlja susret s drugim: *ja* s ostalim svijetom, gdje se obrazuje i gradi životni proces. Bausinger zaključuje da ne ovisi samo životna povijest o životu, nego i obrnuto, čak i kada je riječ o fiktivnoj povijesti. Ustvari, riječ je o dijalektičkom procesu u pokretu, u procesu uzajamnog utjecaja

(isto: 484), koji nas vraća Bourdieuovoj histereziiji habitusa, dinamici polja, presijeku, jasnoj razlici između konkretnog i konstruiranog individuuma i mnogim drugim važnim čimbenicima, koje ćemo analizirati nešto kasnije. Novost je, prema Bausingeru, zapravo izmijenjen interes od proučavanja uzastopnih sekvenci života prema ispitivanju povijesnog krajolika, koji ne ostvaruje lako svoje unutrašnje strukture (isto: 487). Tom zaključnom konstatacijom Bausinger nam jasno predočava da proučavanje životne povijesti ne predstavlja neko novo znanstveno i teorijsko otkriće koje ne dopušta da na terenu bude dobro sačuvano, nego da, nasuprot tome, predstavlja jedan zastarjeli stroj koji bi trebalo osuvremeniti te da se samoj biti folklorističkog i etnološkog rada treba prići mnogo suvremenije, iz nekog drugog kuta, ispitujući nove i ne zaustavljajući se na nekim već dobro poznatim momentima. Međutim, napomenula bih da ispovijesti ranjivih kategorija, npr. migranata ili ratnika, predstavljaju jako bolna sjećanja jednog vremena koje možemo definirati kao biografski rez koji vodi do kidanja habitusa (Stojanović 2006, 2008a, 2008b).

ENS REALISSIMUM

U uvodu svog nevjerojatno oštroumnog i inspirativnog rada Bourdieu jasno izražava stav da je životna povijest glupa metoda i moda koja je, čini se, “prošvercana” u različitim područjima humanističkih znanosti kao i u samoj književnosti. On je protivnik intervjuiranja poznatih osoba u cilju dobivanja nečije biografije, jer smatra da je intervju vrlo fino unaprijed iskonstruirani čin. Bourdieu smatra da je prepričavanje (pripovijedanje) vlastitog života ili uopće života strašna glupost, podsjećajući nas na Shakespeareovog Macbetha: to je povijest koju nam je ispričao jedan idiot, povijest puna buke i bijesa, ali bez ikakvog smisla (1990: 76). U nastavku se, također, povezuju dvije nocije: nije moguće kroz jednu vodeću liniju u naraciji otkriti cijelu matricu, zapravo, tim se postupkom ne može otkriti životna putanja (isto: 78). Manjkavost tog pristupa nazvanog životna povijest spoznaje se na sljedećem planu: naime, nije moguće da jedna društvena putanja (trajektorija) bude predstavljena preko jedne longitudinalne razvojne linije. U nastavku on sasvim logično promišlja: nije moguće shvatiti smisao jednog života kao jedan jedini i samom sebi dovoljan slijed u kojem se nižu uzastopni događaji jedan za drugim bez povezivanja s drugim područjima, kao i odnosi s drugim sudionicima u društvenom prostoru. Bourdieu navodi analogiju metroa: inzistiranje na proizvodnji biografije bilo bi isto toliko apsurdno kao i pokušaj ispitivanja putanje između dvije metro stanice ne uzimajući u obzir odnose i relacije s drugim stazama i stanicama koje jedna metro linija ima (isto: 80).

Biografski događaji mogu se definirati kao plasiranja i deplasiranja u društvenom prostoru ili, da budemo precizniji, u raznim vrstama kapitala koji su u igri u određenom polju (isto). Drugim riječima, oni se mogu promatrati i biti zahvaćeni samo kroz dinamiku polja.

Životna se putanja može shvatiti i dokučiti samo ukoliko istraživač unaprijed iskonstruira pojedinačno, jednu za drugom, uzastopne situacije i stanja u polju u kojem su oni bili odigrani. Pritom, za analizu treba uzeti u obzir zbroj objektivnih odnosa koji su određenog aktera – u najmanju ruku, bar u jednom broju postojećih mogućnosti (situacija) – povezali u jednu cjelinu s ostalim akterima koji su bili angažirani u istom polju i koji su se suprotstavili istom području mogućnosti (isto).

Takva je pre-konstrukcija, također, uvjet za svaku strogu evaluaciju koja predviđa dobro poznavanje socijalne površine, zahvaćene kao rigorozno opisanje personaliteta. Dakle, treba predstaviti sveukupnost zaposjednutih pozicija koje se istodobno odnose na biološku i socijalno instituiranu individualnost i čiji se odgovor dobiva isključivo pomoću cijelog skupa svojstava koje sudionik u određenom trenutku u različitim poljima posjeduje (isto).

Razlikovanje između *konkretnog* i *konstruiranog* individuuma udvostručuje se ovisno o tome je li riječ o akteru – sudioniku u jednom polju – ili personi koja ima vlast u određenom polju. Riječ je o moći koja individui osigurava da istodobno egzistira kao sudionik u višekratnim poljima. Drugim riječima, razlikovanje se udvostručava i postaje evidentnije ovisno o tome je li sudionik nositelj dominantnog ili dominiranog položaja u određenom polju (isto: 81). Time je i postupak apsurdniji, jer u slučaju pojedinaca, nositelja određene moći i vlasti u društvu, isti taj postupak dopušta da određena svojstva karakteristična za određeno kulturno polje budu izraženija, dok neka druga svojstva, atributi, nestanu iz vidokruga prezentirane biografije. Nenadoknadivost bića, kojoj mi tako neodoljivo idemo u susret uz pomoć društveno potpomažućeg narcisoidnog pomicanja, u suštini predstavlja najrealnije od svih realnosti – *ens realissimum*, u tom trenutku, naše fascinirajuće oduševljenje izlazi na vidjelo, naše *intuitus personae* (isto).

O IMAGOLOGIJI

U kontekstu ontološke realnosti spomenula bih izvanredne životne priče pojedinih velikana ili kazivača s terena koji su imali susret s nadnaravnim bićima. Zanimljivi su biografski izvještaji s nedavno obavljenih terenskih istraživanja u kojima je riječ o ubojici vampira,² a sa sličnim izvanrednim

² Kazivač Nedžib Fezjiofski (sin poznatog ubojice vampira), snimatelj Lidija Stojanović. Intervju je snimljen u Skoplju (Turska čaršija), 8. 11. 2013. godine. Kazivač je predstavnik Goranske zajednice (is-

primjerima lokalnih junaka koji se još uvijek mogu sresti na terenu Makedonije uvelike raspolaže Arhiv Instituta za folklor “Marko Cepenkov” u Skoplju. Naime, riječ je o jednom izvanrednom predstavniku grupe islamiziranih Makedonaca koji žive u podnožju Šarplanine i o kome je bio snimljen dokumentarni film, koji je bio poznat ne samo u svojoj lokalnoj zajednici, nego i u cijeloj Makedoniji kao jedini predstavnik Goranske zajednice koji je imao moć da ubija vampire i time osigura stabilnost i red u zajednici.

U tom smislu, zanimljivi su podaci poput Valvasorijevog straha od vještica ili, primjerice, književno povijesni podatci bazirani na lokalnim predajama o Basilisku, koji u ulozi zaštitnika grada boravi u podzemlju – podrumskim prostorijama trgova nekih europskih gradova (Basel, Varšava i sl.). Onaj tko bi se usudio ubiti ga bio bi spaljen na lomači.

Međutim, možemo uzeti u obzir i sljedeće: usmeni se tekstovi (predaje) mogu dijelom interpretirati i kao dio imagologije, romantičarskog uprizorenja krajolika, događaja, likova i interpretacija (Pageaux, prema Marks 2015: 211). Predaje o lokalnim junacima, često neznanim izvan tog kraja, dobra su potka za priču koja u stvarnome kontekstu poprima potpuno drukčije obrise od priče u knjigama (Marks 2015: 211). U makedonskom i južnoslavenskom folkloru takav je slučaj s Kraljevićem Markom ili Aleksandrom Makedonskim, no i sa mnogim kazivačima koji su se susreli s nadnaravnim bićima.

ZAKLJUČAK

Zastavši pred znanstvenim izazovom: za ili protiv (auto)biografskog pristupa, shvaćamo paroksizam tipa Girardovog nasilja i svetog: ubijanje žrtve predstavlja zločin, jer to je svetost, a ne bi bila to što jest da nije došlo do samog čina ubojstva. Ili: biografija je iluzija, ali je ipak pred nama ona nena-doknadivost bića, *ens realissimum*...

Relaciju između blagoslova i prokletstva doživjeli smo kod mnogih istraživača spomenutih u ovom tekstu. Ipak, smatram da se autobiografija, ukoliko se odlučimo za nju kao folklorni ili književni žanr, pa čak i kao etnografsku metodu, kreće u rasponu između dva pola: iluzije (Maupassant) i ontološke realnosti (Kiš).

Oživjeti stvarnost znači dati potpunu iluziju stvarnosti, koristeći običnu lo-giku činjenica, a nikako njihovo doslovno prepisivanje u kaosu njihovog re-

lamizirani Makedonci), naseljene u sjeverozapadnom dijelu Makedonije na Šar Planini, u selu Jelovljane. O spomenutom je akteru snimljen dokumentarni film *Vampirdžija* (1982) u produkciji Radio Televizije Skoplje, gdje su prikazana sva životna iskustva i doživljaji koje je glavni akter imao u toku mnogih svojih susreta s vampirima i njihovih ubojstava. Makedonski Gorani s podnožja Šar Planine naseljeni su u selima Urvič i Jelovljane.

doslijeda. [...] To onda znači da svatko od nas stvara iluziju sveta, poetsku, sentimentalnu, veselu, melankoličnu, nečistu ili mračnu, prema svojoj prirodi. A jedina misija pisca je veran prikaz iluzije uz pomoć svih umetničkih tehnika koje je naučio i kojima raspolaže. (Burdije 2003: 475)

Uspostavljena između duha i vremena, između objektivne svijesti i Ja, jedva priznajući empirijsku stvarnost, čak i kao okvir u kojem se ta iracionalna borba odvija – ontološka je stvarnost ona jedina (Kiš 2003: 258–259).

NAVEDENA LITERATURA I IZVORI

- Asadowskij, Mark. 1926. *Eine sibirische Märchenerzählerin*. Helsinki: FF Communication No.68.
- Bausinger, Hermann. 1988. "Constructions of Life". U *Life History as Cultural Construction / Performance*. Tomás Hofer i Péter Niedermüller, ur. Budimpešta, 477–490.
- Bausinger, Hermann. 1991. "Alltag und Utopie". U *Kuckuk, "Notizen zu Alltagskultur und Volkskunde: Utopie"*, 2. Jg. 6, S.12–21.
- Beck, Stefan. 2008. "Natur/Kultur. Überlegungen zu einer relationalen Anthropologie". *Zeitschrift für Volkskunde* 104/2: 161–200.
- Bourdieu, Pierre. 1990 [1984]. "Die biographische Illusion". *Bios* 1: 75–81.
- Bourdieu, P. i J. L. Wacquant. 1996. *Reflexive Anthropologie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Burdije, Pjer. 1999. *Nacrt za jednu teoriju prakse*. Beograd: Societas.
- Burdije, Pjer. 2003. *Pravila umetnosti. Geneza i struktura polja književnosti*. Novi Sad: Svetovi. (Бурдије, Пјер. 2003. *Правила уметности. Генеза и структура поља књижевности*. Нови Сад: Светови).
- Dégh, Linda i Siegfried Neumann. 1966. "Arbeitsrerinnerungen als Erzählinhalt". *Deutsche Jahrbuch für Volkskunde* 12: 177–190.
- Dégh, Linda. 1979. "Biologie des Erzählguts". U *Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen vergleichenden Erzählforschung*. Kurt Ranke, ur. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2.
- Dégh, Linda. 1988. "Beauty, Wealth and Power. Career Choices for Women in Folktales, Fairytales and Modern Media". U *Life History as Cultural Construction / Performance*. P. Niedermüller i T. Hoffer, ur. Budimpešta, 13–47.
- Dorson, Richard. 1957. "The Identification of Folklore in American Literature". *Journal of American Folklore* 70: 1–8. [<https://doi.org/10.2307/536498>]
- Gaudet, Marcia. 1992. "Miss Jane and Personal Experience Narrative. Ernest Gaines' *The Autobiography of Miss Jane Pittman*". *Western Folklore* 51/1: 23–32. [<https://doi.org/10.2307/1499642>]
- Kiš, Danilo. 2003. *Post Homo Poeticus*. Skopje: Magor. (Киш, Данило. 2003. *Post Homo poeticus*. Скопје: Магор).
- Marković, Jelena. 2012. *Pričanja o djetinjstvu. Život priča u svakodnevnoj komunikaciji*. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku.
- Marks, Ljiljana. 2015. "Znaš, bilo je to..." Povijest, vrijeme i krajolik u predajama iz Slavonije". *Narodna umjetnost* 52/2: 195–213. [<https://doi.org/10.15176/vol52no210>]

- Mayer, K. U. 1990. "Lebensverläufe und sozialer Wandel. Anmerkungen zu einem Forschungsprogramm". U *Lebensverläufe und sozialer Wandel*. Sonderheft 31 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. K. U. Mayer, ur. Opladen, 7–21. [<https://doi.org/10.1007/978-3-322-97011-4>]
- Niedermüller, Péter i Tomas Hoffer, ur. 1988. *Life History as Cultural Construction/Performance*. Budimpešta: Ethnographic Institute.
- Niedermüller, Péter. 1988. "From the Stories of Life to the Life History. Historic Context, Social Processes and the Biographical Method". U *Life History as Cultural Construction/Performance*. Péter Niedermüller i Tomas Hoffer, ur. Budimpešta: Ethnographic Institute, 451–473.
- Porterfield, Nolan. 2000. "Telling the Whole Story. Biography and Representation". *Journal of Folklore Research* 37/2–3: 175–183.
- Röhrich, Lutz. 1964. *Märchen und Wirklichkeit*. Wiesbaden: Fr. Steiner Verlag.
- Röhrich, Lutz. 1977. "Autobiographie". U *Enzyklopädie des Märchens*, 1. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1080–1085.
- Sirovátka, Oldřich. 1963. "Vzpomínkové vyprávění jako druh lidové prózy". *Český Lid* 50/2: 113–120.
- Sirovátka, Oldřich. 1975. "Die Alltagserzählung als Gattung der heutigen Überlieferung". U *Miscellanea. Festschr. K.G. Peeters*. Antwerpen, 662–669.
- Seifert, Manfred. 2015. "Personen im Fokus. Zur Subjektorientierung in der Europäischen Ethnologie". *Zeitschrift für Volkskunde* 111/1: 5–30.
- Stahl, Sandra D. 1977. "The Oral Personal Narrative in Its Generic Context". *Fabula* 18: 18–39. [<https://doi.org/10.1515/fabl.1977.18.1.18>]
- Stahl, Sandra D. 1992. "Guest Editor's Introduction". *Western Folklore* 51/1: 1–4.
- Stojanović, Lidija. 2006. "From 'Walled-Up Wife' to a 'Room of One's Own'". Gender and Migration among Macedonians in Germany". *Folklorica: Journal of the Slavic and East European Folklore Association* 11/1: 28–49.
- Stojanović, Lidija. 2008a. *Migracija i habitus*. Skopje: Institut za folklor. Knj. 70 (Миграција и хабитус. Скопје: Институт за фолклор, кн.70.)
- Stojanovic Lafazanovska, Lidija i E. Lafazanovski. 2008b [2002]. *The Exodus of the Macedonians from Greece. Women's narratives about WWII and their Exodus*. Skopje: Euro-Balkan Institute.

ONTOLOGICAL REALITY

SUMMARY

The concern about the disappearance of subject-oriented research in recent ethnological thinking served as the main impulse to look into and analyze the autobiography in folklore studies. Therefore, the paper presents the axiological status of life history /memorate, auto-biography/ in the history of folklore and related humanities through the most important and fundamental theoretical issues mentioned by Asa-

dowskij, Röhrich, Niedermüller, Dégh, Sirovátka, Sandra Stahl, Bausinger, Bourdieu. The paper presents two basic concepts that treated autobiography as a blessing or a damnation: the first emphasizes its constructive character in correspondence with the objective reality (war experiences, historical events), which is opposed to *constructed individuality* revealed through biographical illusion; *illusio* understood as a belief in reality (Bourdieu, Bausinger). The paper mentions interesting fieldnotes in which life histories connect the real and the fantastic world. Bearing in mind plentiful folklore material, the author supports the principle of ontological reality that is being established between the spirit and time, objective consciousness and I, that has the ability to ignore empirical reality.

Keywords: subject, autobiography, biographical illusion, constructed individuality, ontological reality

Više od zbroja infrastrukturnih postignuća: omladinske radne akcije i fenomenologija moralne ekonomije dara

ANDREA MATOŠEVIĆ

Sveučilište Jurja Dobrile u Puli

Analizirati omladinske radne akcije, jedan od najdugovječnijih i najrasprostranjenijih fenomena u socijalističkoj Jugoslaviji, znači prvenstveno istraživati aspekte dobrovoljnosti akcijaškog sudjelovanja tijekom gotovo pedeset godina njihovog organiziranja. Iako su mahom deklarativni razlozi dijakronijske organizacije i implementacije akcija infrastrukturni, rezultat je uvijek bio ujedno, ako ne i prije svega antropološke prirode. Drugim riječima, samoprijegorno zalaganje, radni entuzijizam i socijalističko takmičenje, sastavni i ne samo deklarativni aspekti radnih akcija, artikulirani su prema principu *dara*. Upravo njegova struktura podrazumijeva obavezu davanja, primanja, ali i nadasve uzvraćanja pa je koncept moralne ekonomije i dugovanja stoga inherentan i radnim akcijama. No, za razliku od predindustrijskih institucija darivanja poput potlača, na radnim se akcijama uočava zamjena rasipništva štedljivošću, rastrošnosti skrbnošću. Iako djeluju dijametralnim principima, razlika između potonjih zapravo leži u promjeni mjesta "potrošnje". Jer dok se kod prvog uništavaju ili daruju materijalna dobra i vrijednosti kako bi se osvojili čast i prestiž, kod omladinskog udarništva potrošnja i rasipništvo su s istom svrhom umješteni u same djelatne subjekte, što već denotira i dominantan *samoprijegoran* idealtipski princip kojim se uspostavlja i provodi. Ta je vrsta *proletarizacije* mnogobrojnih pojedinaca za široko shvaćenu zajednicu imala dalekosežne posljedice.

Ključne riječi: omladinske radne akcije, dar, moralna ekonomija, sram, zajednica

U nedavno objavljenoj knjizi *Die nehmende Hand und die gebende Seite*, čiji se sadržaj u potpunosti može interpretirati kao pledoaje za suvremenu primjenu koncepta darivanja u svrhu nadilaženja trenutne stagnacije političke kulture, njemački filozof Peter Sloterdijk kao rješenje za sveprisutnu "anonimnost i letargičnost" građana, svedenih poglavito na funkciju poreznih obveznika, predlaže "hod prema kolektivitetu ponovo sposobnim za empatiju" (2012: 12). Taj hod, prema autoru, morao bi biti uveden edukacijom o *darivanju* kao i *imenovanjem* pojedinaca koji daruju. Teze mu i prijedlozi gravitiraju poglavito k ponovnom osmišljavanju poreznog sustava koji bi se morao

vitalizirati principom dobrovoljnosti i slobode.¹ Taj njegov prijedlog, kako je i sam predvidio u pretposljednem poglavlju knjige, “Prema etici davanja”, izazvao je nemale kontroverze i uplašene komentare ponajviše kod tradicionalne ljevice. Premda su strah neistomišljenika, pretpostavljamo, izazvale teze koje bride po samom rubu “fiskalne proizvoljnosti”, a time i rizika za funkcioniranje države koji se njome otvaraju, Sloterdijkove je argumente moguće nadopuniti iz jednog sasvim drugog rakursa. Jer, nužno se moramo zapitati što leži iza ili u osnovi poreznih obaveza; što ostvaruje mogućnost svakog, a time i poreznog davanja, transakcije pojedinaca prema državi i anonimnom kolektivitetu? Ukoliko u marksističkoj tradiciji pretpostavimo da je *rad* jedan od važnijih odgovora na to pitanje, utoliko izostanak njegove artikulacije u knjizi utjecajnog mislioca ne samo da mora čuditi, nego valja i primijetiti da teze o “revitalizaciji kolektiviteta darivanjem”, “solidarnosti i novom moralu” ili “imenovanju zaslužnih pojedinaca” djeluju već viđeno, ali sada primijenjeno na odnos građana i državne fiskalne politike. Naime, dobrovoljan rad, pogotovo onaj mladih, omladinaca, nerijetko se organizirao upravo za vrijeme velikih ekonomskih i socijalnih kriza (Senjković 2016: 259–281; Gilette 1968). Karakterizira ga snažan dijalektički odnos između mladih, brigadira, i prirode, koji je morao iznjedrati drukčiju, solidarniju i osvješteniju, kolektivnu antropologiju² (usp. Matošević 2017). Upravo će takvo *darivanje* biti implicitno omladinskim radnim akcijama organiziranim za vrijeme jugoslavenske socijalističke federacije.³

Stoga, Sloterdijkove teze, iako zasigurno “dobre za mišljenje”, provokativne i rehabilitirajuće za pronicljive i pomalo zaboravljene humanističke koncepte kao i gotovo u potpunosti iz javnog i znanstvenog diskursa izmahnute “velike ideje i priče”, u svojoj srži nisu drugo doli “junaštvo” ili “udarništvo”,⁴

¹ Ovaj rad je financirala Hrvatska zaklada za znanost projektom “Stvaranje socijalističkoga čovjeka. Hrvatsko društvo i ideologija jugoslavenskoga socijalizma” (1718).

Pitanje koje je postavio u tom smjeru vrlo je indikativno: “Odakle dolazi inzistiranje na tezi da je davanje kolektivitetu [poreza i svih oblika davanja državi] pravedno samo ukoliko dolazi putem prisile i pod prijetnjom kazne?” (Sloterdijk 2012: 76), ali je također i reduktivno, što ću pokušati pokazati dalje u tekstu na primjeru “državno organizirane platforme davanja” kakve su bile omladinske radne akcije.

² Termin antropologija u ovom radu koristim u nešto proširenom značenju koje je, također, dijelom karakteristično i za samog Sloterdijka, a može se sažeti sljedećim citatom: “Ljude se uvijek moglo i može ih se oblikovati, antropologija je uvijek bila i jest program za antropotehnologiju; [...] to vrijedi također i upravo za humanističke programe – zaoštreno rečeno: opismenjavanje, obrazovanje karaktera, [...] gimnazije i sveučilišta vidljivo rade na tome da oblikuju ljude po svojoj slici (Hörisch 2007: 47). Poratno jugoslavensko socijalističko društvo svakako je po tom pitanju bilo vrlo eksplicitno i nošeno neskrivenom krilaticom o stvaranju novog socijalističkog čovjeka.

³ Forma i sadržaj njihovog organiziranja tijekom četrdeset i pet godina trajanja Federacije stubokom su se mijenjali. Upravo je na taj dijakronijski aspekt “srednjega trajanja” omladinskih radnih akcija posebnu pozornost obratila Reana Senjković u knjizi *Svaki dan pobjeda. Kultura omladinskih radnih akcija* (također usp. Stibilj 2015; Matošević 2015).

⁴ Udarništvo je koncept koji se vezuje uz samoprijegoran rad u privredi ili na radnim akcijama, a radi se prvenstveno o tituli, odnosno simboličkoj nagradi za “prebacivanje” standardne proizvodne norme od minimalno 30%.

što je koncept koji svoju najelaboriraniju inačicu doživljava za vrijeme predratno, odnosno poratno državno uređenih socijalizama u SSSR-u, zemljama narodnih demokracija te se također posebno artikulira u Jugoslaviji. No, indikativno je da se u elaboraciji njemačkog filozofa suvremena verzija “udarništva” izmiče iz domene “rada” te se umeće u sferu “monetarnog”, “fiskalnog” i “poreznog”, što se može interpretirati kao još jedan simptom krize rada. Jer “fiskalno udarništvo” provučeno kroz opnu dara nije samo sebi svrhom, nego bi imalo djelovati kao sredstvo “revitalizacije kolektiva” i “radikalne promjene života ljudskih bića” (Sloterdijk 2012: 101), ali pritom privilegira imućnije slojeve društva pružajući im priliku “dvostrukog dara”, onog “za primatelja, ali i darivatelja koji se obdaruje slikom svoje uzvišenosti i plemenitosti, time što je učinio i više no što je morao učiniti” (Dolar 2009: 161). Bi li, stoga, bilo svrsishodnije otići korak unatrag i u kontekstu “vitalizacije kolektiviteta”, *cum grano salis*, promisliti tradiciju rada i radnih akcija koji bi imali stajati u osnovi “fiskalnog udarništva”? Također, bi li se na taj način omogućilo participativnije sudjelovanje u važnom procesu “revitalizacije kolektiviteta” i ponovnom “buđenju empatije” u zajednicama? Iako su se omladinske radne akcije s vremenom i odmakom od perioda “obnove i izgradnje” u Jugoslaviji organizirale po principu ekskluziviteta sa sve većim naglaskom na *prestiž* nauštrb *obaveze* (Matošević 2015: 96–101), one su ostale sinonimom za pokušaj hvatanja u koštac s cijelim nizom infrastrukturnih, etničkih, socijalnih, egzistencijalnih itd. problema i situacija s kojima se Federacija za svojega trajanja u različitom obimu i intenzitetu morala nositi.⁵

Nadalje, radne su se akcije, a napose one obimnije, savezne, organizirale po principu zajedničkog rada akcijaša iz svih dijelova federacije kao i međunarodnih brigada ili pojedinaca,⁶ te je u tom kontekstu odista moguće govoriti o gradnji ponešto “drugačijeg kolektiviteta”. FNRJ i SFRJ, zaključuju Azra Hromadžić i Lejla Čavkić, za velik dio svojih građana nije bila “samo ‘zamišljena zajednica’ (Anderson 1991), već i opipljiva tekovina; oni su je doslovno zajednički gradili – njene putove, željeznice, mostove, zgrade i tvor-

⁵ Prve se radne akcije, pored onih ratnih, vezuju uz poraće i period obnavljanja i izgradnje infrastrukturnih objekata poput pruga, cesta, naselja, objekata itd. U načelu su trajale po mjesec dana, ali su zbog organizacijskih propusta akcijaši znali ostajati i puno duže na radilištima. Unatoč organizaciji različitih tečajeva, među kojima su se isticali oni za opismenjavanje, veći je akcent bio na značaju rada i učinjenog od kulture i dokolice. Na obnovljenim radnim akcijama koje započinju 1958. taj se odnos mijenja te sve veći prostor biva ostavljen slobodnom vremenu, kulturi, dokolici i druženju. Pored saveznih, organizirane su i radne akcije republičkog odnosno lokalnog karaktera. Omladinske radne akcije su organizirali i vodili SKOJ, USAOJ, NOJ, SSOJ (Švabić 1979: 266).

⁶ Ta je vrsta “internacionalizma” vrijedila i inverzno jer su mnogi brigadiri iz Jugoslavije i sami radili na radnim akcijama u drugim zemljama poput, primjerice, brigade Narodne omladine Jugoslavije, koja je 1947. radila u Albaniji na izgradnji 83 kilometra duge Omladinske pruge Drač–Elbasan (*Ilustrirani vjesnik*, 7. prosinca 1947.), kao i omladinca s kojim sam razgovarao, a koji je nakon sudjelovanja na “Radnoj akciji Sava ‘75 pristupio studentskoj brigadi koju je formirala Republička konferencija omladine Hrvatske u sklopu međunarodne suradnje s Bjelorusijom i koja je išla preko Politehničkog fakulteta iz Minska na radnu akciju na jezero Naroč, a tamo smo gradili tvornicu za preradu ribe” (Đ. P., akcijaš).

nice – putem organiziranih omladinskih radnih akcija” (Hromadžić i Čavkić 2016: 82). Stoga ne čudi da su i “[i]straživači radnih akcija”, naglašava Reana Senjković,

u njima prepoznali klicu novog društva: ideal tog društva, po njihovu mišljenju, već se anticipirao u razumijevanju rada na radnoj akciji, u principima uzajamnosti i solidarnosti, u sudjelovanju “svakog prema [svojim] mogućnostima”, a naposljetku i u samoj organizaciji akcije. Također, radne akcije su vidjeli kao “mjesto okupljanja, zbližavanja kroz rad, obrazovanje i zabavu, mjesto iskazivanja osobnosti, nacionalne različitosti u uslovima suradnje i bratske solidarnosti [...]”. (Grgić Bigović i dr. prema Senjković 2016: 236)

Drugim riječima, velik dio radnih akcija organizirao se po principu *dara* pa one, poradi masovnosti i dugotrajnosti, predstavljaju podesan teren za analizu, Sloterdijkovim riječima, dugotrajne edukacije o *darivanju* i *imenovanju* onih koji su u tom procesu dobrovoljno sudjelovali.⁷ Jedan od neposrednih rezultata tog procesa, ustvrdio je to još 1948. godine britanski povjesničar i brigadir Edward Palmer Thompson – promatrač i sudionik na radnoj akciji Šamac-Sarajevo – upravo je gradnja veza međunarodnog razumijevanja koje će biti inspiracija za budućnost kao i gradnja otvorene i drugarski nastrojene generacije ljudi (Thompson 1948: x). Zaključak do kojega je došao britanski povjesničar prije gotovo sedamdeset godina, a radi se pritom o idejnom začetniku i istraživaču koncepta “moralne ekonomije”, važno je u ovom kontekstu naglasiti, sukladan je novoj i revitalizirajućoj antropologiji koju Sloterdijk zagovara implementacijom dara i darivanja u suvremena i “otuđena” društva.

“DUH JE GURAO RAD NAPRIJED DOK RAD I SAM NIJE DJELOVAO OPSJEDNUT DUHOM”

Iako se o poratnim *junacima rada* poput rudara Alije Sirotanovića i Antuna Bičića ili tkalje Sonje Erbežnik može govoriti kao o sukusu, kvintesenciji, dobrovoljnosti udarničkog rada za vrijeme socijalizma, shema *darivanja* njihovih “radnih” i “povijesnih” uspjeha poglavito je bila *vertikalnog* karaktera. To prvenstveno znači da unutar dinamike darivanja, a za koju još od Marcela Maussa znamo da uključuje *obavezu* davanja, primanja i uzvratanja (Mauss

⁷ Reana Senjković navodi da je u prvom razdoblju omladinskih radnih akcija, saveznog karaktera, od 1946. do 1951. godine na radnim akcijama radilo više od 500.000 omladinaca (Brčko-Banovići 62.268 brigadira, Šamac-Sarajevo 217.234 brigadira, Nikšić-Titograd 30.000 mladih, Doboj-Banja Luka 87.000 mladih, a na Autoputu Zagreb-Beograd, prema procjenama njezinog akcijaša-sugovornika, najmanje 200.000 brigadira u tri godine (Senjković 2016: 160). Dragan Popović u tom smjeru piše kako je do 1990. “više od 2 miliona mladih jugoslovena učestvovalo u ovakvim projektima” (Popović 2013: 289).

1982: 103), nisu oni ti koji su inicirali davanje, nego su njihovi radni uspjesi, “samoprijegorna darivanja”, gotovo uvijek već bili *uzvratanje* Komunističkoj partiji, Titu i državnom vodstvu ili sistemu za *dar* slobode izboren u NOB-u. Stoga je njihova dominantna referentna točka, a s njome i barem deklarativna motivacija za pregalaštvo, uvijek superiorna, jer se dar slobode, poput dara života, ničime ne može uzvratiti. Upravo je to logika njihove “apsolutne” i “vječite” dimenzije dužništva (Matošević 2015: 129; usp. Buckley 2006; Graeber 2013: 508). No, pratiti dijakronijski razvoj ili mijene udarništva, prvenstveno znači pratiti njegovu *horizontalizaciju* koja je po pitanju darovanog, odnosno na omladinskim radnim akcijama u Jugoslaviji učinjenog, nakon njihove prve faze koja završava početkom pedesetih godina, sada i za same brigadire značila u prvom redu usredotočenost na sebi jednake akcijaše i brigade. Radni heroizam i radne akcije u novo, poratno socijalističko društvo, uvađani su gotovo simultano, pa su im i ishodišne karakteristike poput samoprijegara, iznimnog fizičkog zalaganja i entuzijazma zajedničke. No, po završetku prvog petogodišnjeg plana 1952/1953. godine, koji je ujedno značio i kraj radnog heroizma kao proizvodne vertebre u privredi, udarništvo opstaje gotovo isključivo na omladinskim radnim akcijama, gdje se uvodi niz novih organizacijskih elemenata u skladu s novim društvenim samoupravnim principom koji pridonose demokratizaciji prethodno autoritativnog rukovođenja naseljem i brigadama. Neki od noviteta uvedenih kasnih pedesetih godina su i predsjednik savjeta naselja, predsjedništvo brigadne konferencije ili savjeta naselja koji sada preuzimaju i obavezu proglašavanja brigada udarnima, što je prije bilo u nadležnosti Glavnog štaba, a gdje su, pak, u dovoljnom broju zastupljeni brigadiri pa ocjenjivanje uspjeha i davanje priznanja postaje njihova vlastita obaveza. Također, od 1961. sva se priznanja dodjeljuju samo na kraju smjene, odnosno mjeseca, a ne nakon svake dekade, dok titulu udarnika pojedinim brigadirima ne dodjeljuje više Glavni štab pa ni savjet naselja, već brigadna konferencija, to jest, “sami brigadiri svojim drugovima”, pri čemu “Glavni štab ipak daje prelaznu zastavu za najbolje naselje, i to za uspjeh na radilištu i za uspjeh u društvenom životu čime se odaje jednako priznanje radu na trasi kao i društvenoj aktivnosti” (Supek 1963: 190–192).

Iako naknadno vrlo demokratiziran, sustav nagrađivanja na omladinskim radnim akcijama od samih je početaka uvođen “*uvjerenim, kompetitivnim, drugarskim suparništvom*” poticanim osvajanjem prelazne zastavice najboljih brigada i udarničkih znački kod pojedinih radnika. *Brigade su dobivale titulu udarnih ukoliko su premašile normu za 30 posto kroz period od tri tjedna*” (Francis 1948: 36, istaknuo autor). Upravo ovakav opis podvlači samu srž udarništva, odnosa koje je kao radna kategorija uvjetovalo, ali i časti koja je inherentna toj tituli. No, i opisane *udarničke* dinamike, kao uostalom i Sloterdijkovi prijedlozi, djeluju poznato. Jer, ne radi li se tu zapravo o nekoj

vrsti potlača⁸ koji je i sam “zasnovan na načelu suparništva i nadmetanja”, “prihvaćanju izazova”, odnosno “nadmetanja u darežljivosti gdje prestacije dobijaju izrazito *takmičarsko* obeležje. Ona je obredno rasipnička i pre svega *zasnovana na načelu vraćanja većom merom*, a borba između velikaša ima prvenstveno cilj da se uspostavi hijerarhija među njima od koje će njihov klan kasnije imati koristi” (Mauss 1982: 17–18, 38, 113). Dakako, tu se ne radi u potpunosti o istovjetnim fenomenima, nego o dugom trajanju institucije ili “stanja koje je moralo postojati u velikom delu čovečanstva tokom dugotrajne prelazne faze [predmodernih na moderna društva], a koje se održalo i na drugim mestima” (isto: 140), a među inima i u socijalističkoj Jugoslaviji. No, dok je institucija potlača bila “obredno rasipnička”, rad je na radnim akcijama u svrhu *prestiza* i *imenovanja najboljih* također uspostavljen načelom “vraćanja većom mjerom”, ali ne rasipništva, trošenja i uništavanja već “radnim”, odnosno “socijalističkim takmičenjem između brigada i pojedinaca” (usp. Lenjin 1946; Anić 2010; Matošević 2015a) u svrhu izgradnje, proizvodnje i zajedništva u rivalstvu. No, zamjena rasipništva štedljivošću i prezervacijom koje karakteriziraju potlač odnosno radne akcije, iako djeluju dijametralnim principima, zapravo su samo promjena akcenta ili mjesta “potrošnje” što i jest jedno od glavnih značenja potlača. Jer dok se kod potonjeg, među ostalim, uništavaju ili daruju materijalna dobra i vrijednosti, kod omladinskog udarništva potrošnja i rasipništvo tiču se samih djelatnih subjekata, što već denotira i dominantan *samoprijegoran* idealtipski princip kojim se uspostavlja i provodi. “Duh je gurao rad naprijed dok rad i sam nije djelovao opsjednut duhom”, zapisat će na tom tragu sudionik-promatrač E. P. Thompson (1948: 3), britanski povjesničar i marksist, akcijaš na pruži Šamac–Sarajevo. Svjedoče takvoj atmosferi i nekadašnji omladinci, članovi domaćih brigada na kasnijim akcijama – Sava ‘71:

A jedan brigadir – G. D., on je sad negdje u Dalmaciji – on je bio proglašen peterostrukim udarnikom. U jedan put je dobio pet udarničkih znački na jednoj radnoj akciji – za kulturu, za informiranje za sport i ne znam za šta je još sve

⁸ Instituciju potlača koja se bazira na principu dara, a podrazumijeva suparništvo i nadmetanje u razmjeni i uvijek većem i višem uzvraćanju u svrhu osvajanja prestiža i ponosa koji imaju presudnu ulogu u tim običajima, poglavito na primjeru zajednica u sjeverozapadnoj Americi i Polineziji, u svojem je djelu *Ogled o daru* analizirao Marcel Mauss. Razmjena je mogla poprimiti karakter darivanja materijalnih dobara, ali je mogla biti i izrazito destruktivnog, žrtvenog karaktera, a “ceo Potlač zasnovao se na *obavezama uzvraćanja*, ukoliko nije puko uništavanje. Izgleda da se na uništavanje imovine, koje veoma često ima žrtveni karakter [...] ne mora bezuslovno uzvratiti istom merom” (Mauss 1982: 114). Također, Georges Bataille je primijetio da potlač isključuje svaki vid trgovanja te je, generalno, temeljen na znatnom i razmetljivom daru bogatstava ponuđenim sa svrhom ponižavanja, nadmetanja i *obvezivanja* suparnika. Vrijednost razmjene dara proizlazi iz činjenice da primalac poklona, kako bi poništio sramotu i prihvatio izazov mora zadovoljiti obavezu ugovorenu u trenutku prihvaćanja dara i odgovoriti još važnijim darom, odnosno uzvratiti na lihtarstvo (Bataille 1992: 11).

bilo [...] za tamo na trasi četiri i još je nešto bilo. Bio je jako vrijedan, taj je radio non-stop. (Đ. P., akcijaš)

Da su zanos i radni entuzijizam mogli uzeti nekontroliranog i za ostale omladince pomalo začuđujućeg maha, govori drugi akcijaš koji se s izgradnje Autoputa Bratstvo i jedinstvo 1960. prisjetio

tipa koji je išao iz brigade u brigadu, znači, on je došao s jednom brigadom, ali nije išao kući s njom nego je sačekao drugu brigadu, priključio se drugoj brigadi, pa je otišla i ova brigada, bila je mjesec dana koliko je trajala, to počinju te radne akcije od aprila pa do oktobra, i on je radio svih tih pet-šest mjeseci. I on je uvijek išao gol do pojasa, a udarničku značku je na golo meso zakačio! Ponavljam malo čudan je bio čovjek, ali to je stvaran detalj! (R. C., akcijaš)⁹

Iz navedenih je primjera razvidno da je u kontekstu usporedbe s potlačem na djelu neka vrsta inverzije davanja između dvaju fenomena jer “ako se stvari [u potlaču] daju i uzvraćaju, to se čini zato što se daju i uzvraćaju ‘izrazi poštovanja’ – ili, kako bismo mi to rekli, ‘ljubavnosti’. No to u isti mah znači da dajući, čovjek daje *sebe*, a ako daje *sebe*, to znači da sebe i svoju imovinu duhuje drugima” (Mauss 1982: 139–140), dok na radnim akcijama čovjek koji *daje* sebe ujedno *daje* i svoju imovinu u vidu vremena i energije. Omladinci, akcijaši, rječnikom Georgesa Bataillea, odista su bili “subjekti koji se troše” (1992: xxxii). Upravo je to srž principa potlača u kontekstu (omladinskih) radnih akcija, odnosno njihove *proletarizacije*¹⁰ jer, isprva, tijekom poratnih

⁹ Upravo bojazan od pretjeranog poistovjećivanja s idealtipskim, samoprijegornim radnim principom bit će jedna od briga pri organizaciji radnih akcija od šezdesetih godina nadalje pa Rudi Supek, u tom smjeru, u negativnom kontekstu spominje “kubikašku filozofiju nekih komandanata koji smatraju da nije ništa urađeno ako norma nije prebačena 200 odstot” (Supek 1963: 194). No jesu li samoprijegor i zalaganje na radnoj akciji umanjeni takvim smanjenjem radnog učinka? Odgovor na to pitanje nužno mora biti niječan jer samoprijegor se, poglavito u drugoj fazi organizacije radnih akcija, distribuira i na ostala polja akcijaškog djelovanja kao što su umjetnički, novinarski, sportski rad itd.

¹⁰ Termin *proletarizacija* koristi i Bertrand Stiegler, ali u gotovo suprotnom smislu od ovog primjenjivog na radne akcije. Za njega je ona prvenstveno “gubitak znanja”, gdje sam radnik “svoje znanje prepušta mašini kroz proces u kojem ga se više ne može individualizirati kroz odnos s alatom i njegovim korištenjem u praksi. Radnik sada služi mašini-oruđu i upravo potonja postaje tehnička individua – u smislu da se unutar mašine-oruđa i unutar tehničkog sistema kojem pripada producira individualizacija. Ta tehnička individualizacija [...] je proces konkretizacije putem kojeg sistem industrijskih objekata postaje funkcionalno integriran i stoga transformiran – što vrijedi i za socio-tehnički milje. Proletariziran radnik je, međutim, doslovce isključen iz te transformacije – *razdvojen*, a ne *dio* tog procesa. On nije ko-individualiziran. On ne postoji. [...] Proletarizacija je proces koji uvjetuje isključivanje proizvođača iz evolucije uvjeta proizvodnje [...]” (Stiegler 2010: 64). Proces koji analizira Stiegler uvjetovan je razdvajanjem radnika u procesu proizvodnje pri čemu je jedan od rezultata njihov gubitak vještina i umješnosti i gdje “nema više potpune uključenosti osobe u rad, a još manje razvitka osobnosti” (Friedmann, prema Littler 1982: 7). Namjera radnih akcija, barem deklarativna, bila je uvijek gotovo suprotna i omogućena “tehničkom anakronijom” – zadržavanjem principa rada “primitivnom tehnologijom”, odnosno motikama, čekićima, krampovima, lopatama i *karijolama* kako bi omladinci i u kasnijim fazama akcija mogli graditi i vlastitu osobnost kroz socio-tehnički milje čijim koordinatama relativno lako mogu ovladati. Upravo je to smisao *proletarizacije* na radnim akcijama – mogućnost sudjelovanja u radnom procesu “bez vlastitih

radnih akcija, cijelo društvo nije posjedovalo materijalna sredstva kojima bi sudjelovalo u proizvodnji – doli *sebe* i vlastitog *rada*. Također, Maussova opservacija o značaju povezanosti “davanja i dugovanja sebe i svoje imovine drugima”¹¹ otvara dva zanimljiva pitanja, izrijeком ono o motivaciji/obavezi akcijaša za sudjelovanje na radnim akcijama kao i o osjećaju srama onih koji na akcije nisu otišli, a mogli su.

SRAM I MORALNI IMPERATIV

Prekrasno sam se osjećala, netko mi je priznao ono što sam radila, jer sam se zaista trudila da to dobijem i onda znate kad smo se vratili, nas su udarnike, nas su posebno, ne bih rekla, nije to nikakav poseban tretman, ali u društvu, evo, [govorili su] ide udarnik! (S. L, akcijašica)

Osjećaj ponosa kakav opisuje akcijašica na radnim akcijama Kolašin–Bijelo Polje 1964., dionici izgradnje Jadranske magistrale te na akciji gradnje Savskog nasipa u Zagrebu – Sava 1966. godine, jedna je od poželjnijih “valuta” moralne ekonomije u opticaju, izvora prestiža na radnim akcijama. Iako do suprotnih iskustava nije jednostavno doći, dakle onih koji bi opisivali neku vrstu “iznevjerene” mogućnosti sudjelovanja, upravo će takav, doduše vrlo uopćen i ni po čemu personaliziran slučaj podcrtati E. P. Thompson: “Tada je ‘groznica pruge’ zarazila ogromnu većinu potencijalnih udarnika” dok su oni “izostavljeni osjećali sram i izolaciju, pogotovo u kasnijim fazama rada kada su se momci i djevojke već šepurili značkama s Pruge, novim repertoarom pjesama i razgovorima o Vranduku i mostu na Šamcu kao i vlastitim junaštvom” (Thompson 1948: 13, istaknuo autor). Zadržimo se na Thompsonovom spominjanju “osjećaja srama i izolacije” u periodu modernizacije u kojem “nitko nije ostavljen na marginama života, i u kojem nitko nije mogao proći nesvjesno kraj sebe” (Levinas 2003: 52). Levinasov citat primijenjen na ovaj slučaj odista nije puka poetska figura, u njegovu se značenju može otkriti nova dijalektika, poratni entuzijazam konstruiran na temeljima uključenosti i masovnosti, odnosno “antropogonija” implementirana kroz kolektivitet i rad. Stoga bi se “nesvjestan prolazak kraj sebe” mogao interpretirati i kao manjak sudjelovanja u kolektivnom zamahu koji predstavljaju radne akcije, a koji je

sredstava za rad” i uz snažno otvaranje mogućnosti *dezalijenacije* kakvu Stiegler detektira i kritizira u širem i svakodnevnom industrijskom sistemu.

¹¹ U tom kontekstu bi valjalo nanovo promisliti, primjerice, inicijativu *The giving pledge*, koju su promovirali Bill Gates i Warren Buffet od 2010., prema kojoj bi najbogatiji ljudi svijeta, a počevši s 400 najbogatijih Amerikanaca prema Forbesovoj listi, dali u zalog pola svojeg imetka tijekom života ili nakon smrti (<http://fortune.com>; <http://givingpledge.org>). Ta vrsta donacije ili “filantropikalizma” (Sloterdijk 2012: 99), prema teoriji potlača, više ne bi bila njihova dobra volja, nego obaveza i dug, a polovica imetka zasigurno revidirana kao optimalna.

u isto vrijeme bio “garancijom” razvoja individualnih kapaciteta. Upravo je sram, koji Thompson ističe, zbog neodlaska momaka i djevojaka, u njihovom slučaju na radnu akciju izgradnje željezničke pruge, ujedno i “otkrivanje manjka volje”¹² i, ako slijedimo Levinasa u njegovoj analizi, “postojanje koje traži ispriku jer ono što sram otkriva upravo je bitak koji se otkriva” (Levinas 2003: 65, istaknuo autor). Stoga, gdje postoji sram, postoje isprika kao i mogućnost, otvorenost k sudjelovanju i doprinosu. Sram je u ovom kontekstu zasigurno označiteljem mogućnosti promjene i participacije te neka vrsta, doduše u poraću ne odveć često artikulirane, intermedijarne i prenosničke faze između bezvoljnosti i entuzijazma u procesu stvaranja novih socijalističkih ljudi. Iz tog se razloga sram u kontekstu koncepta davanja i dugovanja može također tumačiti i reakcijom na “moralni pritisak” (Thompson 1948: 13), odnosno priznavanjem greške, promašaja i neobaziranja na činjenicu “da se sebe i svoju imovinu” zapravo “duguje drugima” (Mauss 1982: 139–140), a posljedično i kajanjem za nesudjelovanje i nedjelovanje u procesu *uzvraćanja*. Upravo je to sastavni dio “moralne ekonomije”, ali i “simboličkoga rada”¹³

¹² “Volju i njezine prezentacije kao neizostavne karakteristike perioda o kojem pišemo treba razumijevati konstitutivnim elementima produkcije i uspjeha, ona nije puko sredstvo, pozitivan impuls koji jednostavno prethodi *nota bene* nikada ‘bezlično’ obavljenom zadatku, koliko i cilj sam. Jer, gdje je volja tu je već i sam uspjeh, mogla bi glasiti onodobna antropološko-proizvodna maksima. Primjerice, sagledan iz tog rakursa negativan lik brigadira Vujketa u filmu Gustava Gavrina *Život je naš. Ljudi s pruge*, nije onaj koji ne uspijeva ili ne može, već onaj koji odbija, nema volje pomoći i ravnodušan je prema brigadirima koji rade i nedjeljom kako bi brže probili tunel Vranduk” (Matošević 2017). Drugim riječima, da se nadovežemo na posljednji dio citata, mogli bismo reći da je Vujke u potpunosti negativan lik upravo iz razloga što kod njega ne vidimo sram poradi nesudjelovanja. No, koliko su ponos i sram “moralne valute” izrazito visoke vrijednosti u kontekstu poratnog radnog entuzijazma, radnih akcija i udarništva pokazuje upravo činjenica da ih gotovo uvijek prati karakter dobrovoljnosti, ali i pozivanja, ponekad i poimence, pojedinaца koji se nisu osjetili interpeliranim i nisu pregalačkim radom sudjelovali u ostvarivanju “povijesnih uspjeha” (usp. Matošević 2011: 189–190).

¹³ Ta je sintagma podsjetnik na simpatičnu anegdotu koju je zabilježio E. P. Thompson: “Po dolasku na Prugu ispričali su nam zanimljivu priču o jednoj brigadi (bez imena, bez kazne [*no names, no packdrill*]). Čim su došli pokazali su im nastambe i nasip gdje je rad već bio u procesu.

“Aha! To je veličanstveno! Kako inspirativno!” Pokazan im je i alat koji su trebali koristiti.

“Kako zanimljivo! I da, kako primitivno!” Alat im je pokazan još jedanput.

“No, što je to? Trenutak, molim vas. Ne razumijemo”.

“Ovo je mjesto gdje ćete živjeti, drugovi, a ovo je vaš alat. Možete organizirati rad prema vašim željama.”

“Ali, što je to? Mi smo shvatili da ćemo dolaskom ovamo sudjelovati samo u *simboličkom radu* [*travail symbolique*]” (Thompson 1948: 27). Pa ipak, iako ne znamo je li neimenovana brigada sudjelovala i u “stvarnom”, “realnom” radu, zasigurno su i samim svojim dolaskom sudjelovali u onom simboličkom jer se rad u tom razdoblju konstruirao kroz “višeznačje” te su radni uspjesi, pokušaji i sama volja da se ostvare uvijek interpretirani ujedno i konotacijama višega reda poput “drugarstva”, “međunarodnog povezivanja i suradnje”, “zajedništva”, “napretka” itd. Druga strana tog “simboličkog rada” izvire iz, uvjetno rečeno, individualnog zalaganja u radu na trasi, a za koji se primaju simboličke nagrade poput imenovanja, odlikovanja, prelaznih zastavica ili pohvala, a kulminiraju udarničkim titulama. Upravo je simbolički rad udarničkih titula nakon odlaska s trase posebno zanimljiv teren, odnosno, nanovo riječju akcijašice: “nas su udarnike, nas su posebno, ne bih rekla, nije to nikakav poseban tretman, ali u društvu, evo, ide udarnik!” (S. L., kazivačica). Možemo reći da akcijaški, udarnički rad “radi” i nakon povratka s trase u vidu *prestiža* upravo jer, pored zalaganja, konotira i cijeli prethodno spomenuti niz “višega reda”. Ipak, valja primijetiti da mjesto geneze tih važnih konotacija može biti isključivo trasa koja djeluje kao “rigidni označitelj” (Žižek 2002: 138), a ne obrnuto, što u krajnjoj instanci govori u prilog *proletarizacije* radnih akcija,

koji je uvelike bio djelatan na omladinskim radnim akcijama tijekom gotovo pola vijeka njihovog organiziranja u socijalističkoj Jugoslaviji.

Dok je britanski povjesničar 1948. godine mogao pisati o “moralnim poticajima” i dobrovoljnom radu na trasi, već krajem 1950-ih godina Dragić Kačarević će u tekstu “Dobrovoljni fizički rad omladine – sekundaran proizvodan oblik oslobođenja rada” primijetiti da iako se zemlja razvija u smjeru komunizma:

Višak se rada i društvena podela rada ne mogu ukinuti dekretom niti se [...] sličnim putem može postići opšta obaveza rada. U uslovima izgradnje socijalizma u našoj zemlji, viškom rada neposrednih proizvođača i dalje se pribavljaju materijalna dobra za izdržavanje neproduktivnih članova društva, dakle omladine koja se školuje i slojeva oslobođenih od “stvarnog rada”. Međutim, kako ovi drugi vrše svoje neproduktivne funkcije u interesu neposrednih proizvođača, višak rada je izgubio svoj klasni, antagonistički oblik u kome je predstavljao cilj i motiv privredne aktivnosti u celini. [...] *Učešćem u dobrovoljnom fizičkom radu, koji neposredno i posredno utiče na čitavu oblast materijalne proizvodnje, naša omladina, u prvom redu ona koja se školuje, u krajnjoj liniji, preuzima na svoja pleća deo viška rada bi za nju morali da izvrše neposredni proizvođači tj. postaje povremeni produktivni radnik ili drugim rečima, s obzirom da je njen rad besplatan, a delimično i jeftiniji od plaćenog rada, povremeno dobrovoljno sama snosi svoju prirodnu potrebu rada.* Time stvara ne samo moralno-vaspitne nego i materijalne pretpostavke svoga i opšte-društvenog približavanja opštoj dužnosti rada s jedne strane, a s druge doprinosi ubrzavanju procesa odumiranja viška rada. (Kačarević 1959: 65–66, istaknuo autor)

Značaj Kačarevićevog citata iz rada nagrađenog na natječaju CK NOJ povodom Dana mladosti 1959. leži u nekoliko važnih točaka, a napose u onima koje bi se ticale motivacije ili obaveze omladinaca za odlazak na radne akcije, “dobrovoljan fizički rad”. Ono što je u njegovom tekstu posebno zanimljivo upravo je, s jedne strane, intenzifikacija argumenata o nužnosti “dobrovoljnog sudjelovanja” te, s druge, naglasak na općedruštvenom anticipacijskom karakteru takve participacije. Drugim riječima, Kačarević je zagovarao tezu da se u radnim akcijama mora vidjeti “još ne sasvim razvijene komunističke zajednice” (Senjković 2016: 306; usp. Šuvar 1961: 21), ali je i “moralnu obavezu” kakvom su one uvijek protkane ispunio sasvim novim, za temu ovoga rada izrazito važnim sadržajem. Potonja u njegovoj verziji poseban naglasak stavlja na premreženost “morala i ekonomije”, odnosno efektivno dugovanje koje “neproduktivni članovi društva, omladina koja se školuje

jedne od ishodišnih točaka generiranja “pozitivnih karakteristika i vrijednosti” u kontekstu društva koje se u svojem širem kontekstu stubokom mijenjalo pa čak i u potpunosti odmaknulo od sustava vrijednosti kakav je zagovaran na radnim akcijama.

i slojevi oslobođeni od ‘stvarnog rada’” imaju prema širem društvu i onim slojevima koji “stvarno rade” i proizvode “višak vrijednosti”, a iz kojega se, čitljivo je između redaka citata, snosi trošak njihovog školovanja i trenutne “neproduktivnosti”. Dobrovoljnost je, dakle, svedena na nužnost podmirivanja “materijalnoga duga” i, čini se, uopće ne računa na mogućnost njegove saldacije kroz duže vremensko razdoblje. Stoga možemo zaključiti da prema Kačareviću “produktivno” društvo ispostavlja “račun”, a “neproduktivni” dijelovi društva ga “dobrovoljnim radom” odmah moraju podmiriti. U toj se varijanti, dakle, gotovo uopće više ne radi o “moralnom kreditiranju” s mogućnošću pregovaranja o vlastitom odlasku na dobrovoljan rad, nego o instant *quid pro quo* transakciji, odnosno “varijaciji [...] etičkog imperativa – Možeš, zato što moraš!” (Žižek 2002: 222). U Kačarevićevoj viziji motiva za odlazak na radne akcije, stoga, nema više mjesta *sramu*, a posljedično niti mogućnosti za proces i otvaranje subjekta-budućih akcijaša k uvidu u “moralno ispravno” djelovanje. Rezultat takvog naputka o dokidanju dobrovoljnosti pri odlasku na radne akcije i svesrdnom zalaganju u radu na trasi, da je ikada zaživio u praksi, bio bi upravo ukidanje osjećaja velikodušnosti i ponosa koji je kod akcijaša gotovo sveprisutan. Jer upravo je dobrovoljnost odlaska i sudjelovanja mogla činiti razliku između ponosa i srama, a time i uspostaviti (ne)formalne hijerarhijske odnose među uspješnim udarnicima i onima s manje radnoga elana, snage ili sposobnosti. Ipak, valja naglasiti da je Kačarevićev tekst tim interesantniji, ne samo jer predstavlja neku vrstu odmaka od pravila zagovaranja odlaska na akcije i dobrovoljan rad koji, osim u pojedinim slučajevima poratnih akcija, nikada nije bio striktan, nego i jer jedna od tendencija njihovog kasnijeg organiziranja jest upravo “seleksijski” pristup poput radne akcije izgradnje Autoputa Bratstvo i jedinstvo 1959. godine (Supek 1963: 170; Kovačević 1981: 204). Ali i unatoč tomu što je njihova organizacija tijekom svih dekada patila od mogućih nedostataka ili ozbiljnih problema, a gdjekad čak i od rizika po zdravlje i život akcijaša (Nametak 2014: 442; Senjković 2016: 141–142, 160–161), na omladinske radne akcije nužno se u kontekstu “vitalizacije kolektiva” mora gledati kao na cjelinu i ideju koja uvijek ostaje veća od pukoga zbroja postignutih infrastrukturnih uspjeha.

VIŠAK RADA, VIŠAK VRIJEDNOSTI

Ideja da jugoslavenska federacija za velik dio svojih građana nije bila samo “zamišljena zajednica”, već i nadasve opipljiva tekovina za one koji su je doslovno tijekom gotovo pedeset godina trajanja zajednički gradili i putem organiziranih omladinskih radnih akcija (Hromadžić i Čavkić 2016: 82), intrigantan je teorijski uvid u moguće, ali i ciljane praktične antropološke

rezultate akcija. Ta se ideja konstruira kao kontrapunkt onoj Benedicta Andersona o naciji kao zamišljenoj i izmišljenoj političkoj zajednici jer, kako tvrdi, “zamišljena je svaka zajednica veća od primordijalnog sela u kojem se svi poznaju (a možda su zamišljene i one)” (Anderson 2000: 27). Dakle, njegova teza o naciji kao zajednici koja je izmišljena jer je za vlastite članove međusobno anonimna, radnim akcijama dobiva svoju dvostruku antitezu – s jedne strane, rad i aktivnosti na radnim akcijama odista se mogu interpretirati manevrom “osvještavanja ili stvaranja zajednice” ili pokušajem vitalizacije vrlo široko shvaćenog kolektiva, dok se, s druge strane, taj rad gotovo nikada ne zagovara ili implementira u monokromnim etničko-nacionalnim terminima. Dapače, jedna od njegovih karakteristika upravo je internacionalizam i međunarodna suradnja, shvaćen gotovo u pravilu u federativnim, ali i širim europskim i svjetskim razmjerima.¹⁴ Dakle, upravo je sudjelovanje na “organiziranim platformama darivanja” kakve su bile omladinske radne akcije, a koje su podrazumijevale jedno- ili višemjesečno intenzivno radno druženje izvan vlastitog mjesta boravišta, omogućavale vitaliziranije poimanje zajednice. O barem djelomičnom uspjehu tih projekata, poistovjećivanju akcijaša s “novom zajednicom”, odnosno stvaranju “nove kolektivne antropologije” čija je pripadnost bila determinirana ne rođenjem ili krvlju, već su-djelovanjem, govori u prilog “tuga kojom su bili protkani brigadirski rastanci pa su mnogi mladići i djevojke s nestrpljenjem iščekivali sljedeće ljeto i novu radnu akciju, dokad će se s nostalgijom sjećati prethodne, dok je Rudi Supek ustanovio da su ‘odlazili s lijepim uspomena i obećavali da će ponovo doći’” (Senjković 2016: 284). Možda bi se takvima morala interpretirati i mnogobrojna pisma koja su omladinci-akcijaši izmjenjivali i u kojima su izražavali i potvrđivali “prijateljstvo, ponos učinjenim unatoč problemima na koje su nailazili”, ali se i međusobno “pozivali u goste da i mimo radnih akcija prodiskutiraju o

¹⁴ Edward Palmer Thompson pisat će o prisustvu međunarodnih radnih brigada na pruži Šamac-Sarajevo među kojima su i “[b]ritanska, francuska, bugarska, brigada grčkih izbjeglica, danska, mađarska, palestinska (Židovi i Arapi), rumunjska, tršćanska, češka, talijanska, kanadska, belgijska, poljska, švedska i albanska. Također, bilo je i manjih radnih grupa iz drugih zemalja – Australije, Holandije, Indije, Švicarske, Zapadne Indije i Austrije. Nije bilo brigada iz Njemačke. Sovjetski Savez nije poslao niti jednu brigadu, jer, kažu mi, Rusi nisu željeli davati podstreka neprijateljskim prigovorima da su istočne demokracije pod njihovom dominacijom. [...] Također nam je bilo žao što američki State Department nije dozvolio (na temelju mizernih argumenata da ne mogu ‘zaštititi’ svoje građane!) američkoj mladeži da uđe u Jugoslaviju. Jedan ili dva studenta na radu u Europi uspjeli su se provući i bili su dobrodošli raditi s našom brigadom” (Thompson 1948: 25). O “inostranim brigadama” na gradnji Autoputa Bratstvo i jedinstvo izvještavao je i *Ilustrirani vjesnik* gdje su “članovi švicarske brigade ‘Pestolozzi’ [Pestalozzi] već prvoga dana premašili normu od 144%”, “jednu od najljepše uređenih baraka imali Lužički Srbi i Britanci”, a “već proglašena udarnom na radnoj akciji Šamac-Sarajevo, danska brigada pridružit će se radu na Auto-putu” (*Ilustrirani vjesnik*, 8. listopada 1948.). Također, Zoran Tadić snimio je film *Amerikanka* o djevojci Ann iz Kansas Cityja u Missouriju koja je sudjelovala na radnoj akciji Sava 1970. i zbog ljubavi ostala u Hrvatskoj (Tadić 1970. Za ovu informaciju zahvaljujem kolegici Reani Senjković). Internacionalizam je, stoga, jedna od konstantnih karakteristika organizacije radnih akcija.

svemu” (privatno pismo, S. L., Zagreb, 3. rujna 1966.).¹⁵ Zadržavanje kontakata među brigadirima nakon odlaska s trase bilo je potaknuto i praksom bratimljenja među brigadama:

Da, na primjer u Kolašinu mi smo bili smješteni na toj dionici Kolašin–Bijelo Polje, u jednom naselju Kruševo se zvalo, neposredno prije Bijelog Polja, uz rijeku Lim je bilo naselje, i u tom našem naselju [...] bila je brigada iz Beograda, bila je brigada iz Dalmacije, neke mješovite brigade su bile, formirane iz više mjesta, ali za ove Beograđane se sjećam jer smo se s njima bratimili, a onda su se brigade na samim akcijama bratimile sa onima s kojima su se najbolje našle. Miješale su se [brigade], to da. Ostajali su neki odnosi među ljudima koji su bili u tim brigadama, pojedinačno. Tako da sam ja kod mene imala prijatelje koji su iz te beogradske brigade koji su bili nakon trideset godina. Oni su dolazili kod mene. Da, sve do ovog rata. Nakon toga smo, nažalost, tijekom rata izgubili kontakt. (S. L., akcijašica)

Do ovakvih primjera nije teško doći, poticanje drugarstva bilo je jedan od eksplicitnih ciljeva radnih akcija, no njihov bi “višak vrijednosti” valjalo tražiti upravo u osvještavanju vrlo široko postavljenog koncepta zajednice ovjerenog zajedničkim radom prethodno međusobno nepoznatih pojedinaca i brigada. Vjerojatno bi bez takve masovne, dobrovoljne i dugotrajne institucije davanja i sam koncept jugoslavenske federacije kao zajednice u mnogočemu ostao manje premrežen, ali i manje autentičan.¹⁶

¹⁵ Ili kao što je to iskazao drugi akcijaš: “Mi smo volili svoju zemlju tako što smo nešto korisno za nju radili, a danas su najveći domoljubi najveći nasilnici i oni koji najviše krađu. Nemojte me krivo shvatit, ali što znači domoljublje koje se na takav način iskazuje?” (R. C., akcijaš). Iako je sugovornik otvorio izrazito važno pitanje razumijevanja, zamišljanja i performiranja domoljublja u socijalizmu i nakon, tom se komparativnom osi neću u ovom tekstu baviti. No, valja nanovo napomenuti da je svaka generacija akcijaša sebe percipirala drukčijom od one prethodne ili sukcesivne. Kao što mi je omladinac na Autoputu Bratstvo i jedinstvo posvjedočio osjećaj avangardnosti i superiornosti u odnosu na generacije koje su gradile željezničke pruge jer su u očima njegove generacije bile simbolima prošlih vremena, odnosno 18. i 19. stoljeća, Reani Senjković je kazivač-akcijaš na poratnim akcijama povjerio sličan doživljaj nedostatnosti, ali sada rada na kasnijim, obnovljenim akcijama: “Mi smo bili i jesmo ponosni što smo sagradili! Kada su omladinci počeli raditi na Savi i među ostalim ozelenjivali Zagreb, primijetio sam kako oni po travnjacima bacaju gnoj. Tada sam rekao jednom rukovodiocu: mi smo ponosni što smo gradili ceste i pruge, a kako će se ovi omladinci hvaliti da su razbacivali gnoj po Zagrebu!” (M. M., prema Senjković 2016: 283).

¹⁶ Na tom je tragu sasvim točno Peter Sloterdijk u tekstu *Tractatus Philosophico-Touristicus* podcrtao suvremenu važnost putovanja, turizma i njegovih mogućih političkih implikacija u Europskoj uniji koja se širi: “Politički entitet Europe bez sukladne turističke konkretizacije ostao bi za svoje građane ništa drugo do apstraktna, ako ne i neautentična izmišljotina. U tom smislu projekt postizanja ekonomskog, političkog i kulturnog ujedinjenja u Europi je dubinski prožet osnovnim principom moderniteta, demokratizacijom luksuza. Bez široke količine podrazumijevajuće i nediskriminirajuće mobilnosti građana, ideja integriranog prostora koji se proteže od Atlantika do Bospora i Sjevernog do Egejskog mora ne bi se mogla materijalizirati u dovoljnoj mjeri” (Sloterdijk 2009: 271–278). Iako potonji citat uvelike vrijedi i za Federaciju, razlika između turizma, “uvjetne ksenofilije” i jedno- ili višemjesečnih boravaka na radnim akcijama, da se zadržim samo na najočitijem, upravo je stupanj i način involviranosti – dok je turist prvenstveno sveden na potrošača od kojeg se ne očekuje da ostavi dublji trag u destinaciji gdje gostuje, smisao akcijaških boravaka bio je upravo suprotan – izgradnja i doprinos intenzivnim zalaganjem jedan su od

ZAKLJUČAK

Zagovaranje i elaboracija potrebe da se “letargični kolektivi vitaliziraju”, možemo zaključiti, gotovo uvijek je ujedno i poziv na njihovo novo osmišljavanje. Isto vrijedi i za Sloterdijkove argumente o umetanju koncepata dara i darivanja u svakodnevnicu, ali za razliku od radnog primjera razvijanog u ovom tekstu, sada u eksplicitno, *nota bene*, nacionalnim i fiskalno-novčanim terminima. Pa ipak, ako je cilj njegove argumentacije – kako i sam tvrdi – vitalizacija kolektiva, je li sredstvo kojim zagovara taj proces dostatno? Odnosno, može li takvo, u konačnici, “fiskalno udarništvo” osmišljeno prema primatu imetka odista djelovati kao vezivno tkivo ili otvara prostor novim nejednakostima, društvenim i klasnim disproporcijama? Sagledano iz rakursa strukture *dara* odgovor na ta pitanja je negativan, jer “darovima se uspostavlja hijerarhijski odnos između poglavica i vazala, vazala i vlasnika. Darovati znači pokazati svoju superiornost, biti veći, viši, *magister*; prihvatiti, a ne uzvratiti većom merom znači podrediti se, postati štitićenik i sluga, postati mali, pasti niže (*minister*)” (Mauss 1982: 207). Iz tog razloga umetnuti dar isključivo u *fiscus* znači potvrditi dano hijerarhijsko stanje kao i odnose moći u društvu, a ne njegovu revitalizaciju. Pa ipak, unatoč tomu, Sloterdijkove nas provokativne teze, čitamo li ih iz rakursa teme predložene u ovome radu, mogu podsjetiti na slojevit značaj radnih akcija koji se nipošto ne iscrpljuje u infrastrukturnome primatu. Tim je fenomen ORA zanimljiviji jer, s jedne strane, otvara cijeli niz “nesvakidašnjih avangardnih” karakteristika poput nagovještaja budućeg pravednijeg, egalitarnijeg i dezalijeniranog društva dok, s druge, dio njihovih značajki vuče korijenje iz predindustrijskih društava u kojima nije bilo “prodaje u pravom smislu riječi” pa potlač, s kojim smo ga doveli u široko postavljenu vezu, i njegove varijante jesu “načelo razmene-darivanja” u onim društvima koja još “nisu dospela do individualnog ugovora, do tržišta kojim kruži novac, do prodaje u punom smislu reči, a pogotovu do pojma cene koja se određuje novcem određene težine i propisane količine zlata ili srebra” (isto: 140–141). No, “nadmetanje u velikodušnosti” (Graeber 2013: 129) u slučaju koncepta radnih akcija bilo je prvenstveno nadmetanje u davanju sebe, vlastitog vremena, truda i energije kroz “socijalističko takmičenje”, odnosno *proletarizaciju rada* koja je opstala kroz gotovo sve faze njihova organiziranja. Upravo ta vrsta mogućnosti, stvaranja okosnice unutar koje bi svatko mogao djelovati ili imao što za dati, čini jedan od značajnih rukavaca suvremene demokratizacije darivanja što u konačnici, uz više ili manje uspješne ishode, ipak ostaje sinonimom za promišljanje vrlo široko postavljene zajednice i njezine budućnosti.

njihovih eksplicitnih ciljeva iz kojeg i proizlazi osjećaj “relativne udomaćenosti” u mjestima “nekadašnje izgradnje” o kojem bivši akcijaši svjedoče.

NAVEDENA LITERATURA I IZVORI

- Anderson, Benedict. 2000. *Comunità immaginate. Origini e fortuna dei nazionalismi*. Roma: Manifestolibri.
- Anić, Tomislav. 2010. *Radništvo i propaganda. "Socijalističko takmičenje" u Hrvatskoj 1945. – 1952.* [Doktorska disertacija]. Zagreb: Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu.
- Bataille, Georges. 1992. *La parte maledetta. (Preceduto da La nozione di dépense)*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Buckley, Mary. 2006. *Mobilizing Soviet Peasants. Heroines and Heroes of Stalin's Fields*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- Dolar, Mladen. 2009. *O škrтости i o nekim s njom povezanim stvarima*. Zagreb: Antibarbarus.
- Francis, Bill. 1948. "Work". U *The Railway. An Adventure in Construction*. Edward Thompson, ur. London: British-Yugoslav Association.
- Graeber, David. 2013. *Dug. Prvih 5000 godina*. Zaprešić: Fraktura.
- Hörisch, Jochen. 2007. *Teorijska apoteka. Pripomoć upoznavanju humanističkih teorija posljednjih pedeset godina, s njihovim rizicima i nuspojavama*. Zagreb: Algoritam.
- Hromadžić, Azra i Lejla Čavkić. 2016. "Relikvije buduće prošlosti. Prazni Dom penzionera u Bihaću". *Holon* 6/1: 77–99.
- Gillette, Arthur. 1968. *One Million Volunteers. The Story of Volunteer Youth Service*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Kačarević, Dragi. 1959. "Dobrovoljni fizički rad omladine – sekundaran proizvodan oblik oslobođena rada". *Naše teme* 3: 64–74.
- Kovačević, Ljiljana. 1981. "Auto-put bratstva i jedinstva". U *Jugoslavija 1941–1981*. Ljiljana Kovačević, ur. Beograd: Ekspost press, 204–205.
- Lenjin V. I. i J. V. Staljin. 1946. *O socijalističkom takmičenju*. Beograd, Zagreb: Kultura (Biblioteka marksizma-lenjinizma).
- Levinas, Emmanuel. 2003. *On Escape/ De l'évasion*. Stanford: Stanford University Press.
- Littler, Craig L. 1982. *The Development of the Labour Process in Capitalist Societies*. London: Heinemann Educational Books.
- Matošević, Andrea. 2011. *Pod zemljom. Antropologija rudarenja na Labinštini u XX. stoljeću*. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku, Sveučilište Jurja Dobrile u Puli.
- Matošević, Andrea. 2015. "Omladinske radne akcije. kontinuiteti i odmaci iz iskustva *akcijaša*". *Traditiones* 44/3: 93–111.
- Matošević, Andrea. 2015a. *Socijalizam s udarničkim licem. Etnografija radnog pregalaštva*. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku.
- Matošević, Andrea. 2017. "Rezidualni posrednici na omladinskim radnim akcijama. Utopija, dijalektika i vrijeme". U *Stvaranje socijalističkoga čovjeka. Hrvatsko društvo i ideologija jugoslavenskoga socijalizma*. Igor Duda, ur. Zagreb: Srednja Europa. [rukopis].
- Mauss, Marcel. 1982. *Sociologija i antropologija, 2. Ogled o daru. Oblik i smisao razmene u arhaičkim društvima*. Beograd: Prosveta.
- Nametak, Muhamed. 2014. "Uloga omladinskih radnih akcija u stvaranju socijalističkoga društva u Bosni i Hercegovini 1945.–1952. godine". *Časopis za suvremenu povijest* 3: 437–452.
- Popović, Dragan. 2013. "Omladinske radne akcije kao ideološki (udarnički) turizam". U *Sunčana strana Jugoslavije. Povijest turizma u socijalizmu*. Hannes Grandits i Karin Taylor, ur. Zagreb: Srednja Europa, 289–313.

- Senjković, Reana. 2016. *Svaki dan pobjeda. Kultura omladinskih radnih akcija*. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku, Srednja Europa.
- Sloterdijk, Peter. 2009. "Tractatus Philosophico-Touristicus". U *Trends and Issues in Global Tourism*. Roland Conrady i Martin Buck, ur. Verlag Berlin Heidelberg: Springer, 271–278.
- Sloterdijk, Peter. 2012. *La mano che prende e la mano che dà*. Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Stibilj, Matjaž. 2015. *Bratstvo na delu. Delovne enote Cone A Julijske krajine*. Trst: Založništvo tržaškega tiska ZTT-EST.
- Stiegler, Bertrand. 2010. *For a New Critique of Political Economy*. Cambridge: Polity.
- Supek, Rudi. 1963. *Omladina na putu bratstva. Psiho-sociologija radne akcije*. Beograd: Mladost.
- Šušar, Stipe. 1961. "Obrazovni značaj Auto-puta za seosku omladinu". *Naše teme* 1: 19–41.
- Švabić, Mihajlo. 1979. "Omladinske radne akcije – škola socijalističkog vaspitanja". U *Revolucionarni put Partije. Šezdeset godina razvoja i borbe KPJ (SKJ) i SKOJ-a*. Niko Milovanović, ur. Split: Komitet organizacije SKJ u JNA, Politička uprava SSNO, 266–272.
- Thompson, Edward. 1948. *The Railway. An Adventure in Construction*. London: British-Yugoslav Association.
- Žižek, Slavoj. 2002. *Sublimni objekt ideologije*. Zagreb, Sarajevo: Arkzin, Društvo za teorijsku psihoanalizu.
- <http://fortune.com/2010/06/16/the-600-billion-challenge/>
- <http://givingpledge.org/media.aspx>

Intervjui

- Đ. P., intervju vođen 27. svibnja 2014.
- R. C., intervju vođen 31. svibnja 2013.
- S. L., intervju vođen 10. svibnja 2013.

Filmografija

- Tadić, Zoran. 1970. *Amerikanka*. Zagreb: Gradska konferencija SOH.

Štampa

- Ilustrirani vjesnik* – "Prema Omladinskoj pruzi Drač-Elbasan", 7. prosinca 1947.
- Ilustrirani vjesnik* – "Inostrane omladinske brigade na gradnji Auto-puta 'Bratstvo i jedinstvo'", 8. listopada 1948.

Ostalo

- S. L., privatno pismo, Zagreb, 3. rujna 1966.

MORE THAN THE SUM OF INFRASTRUCTURAL ACHIEVEMENTS: YOUTH WORK ACTIONS AND THE PHENOMENOLOGY OF THE MORAL GIFT ECONOMY

SUMMARY

The analysis of youth work actions, one of the most long-lived and widespread phenomena in socialist Yugoslavia, primarily means dealing with the principle of workers' willingness to participate in them, during their organizational lifetime of nearly fifty years. Although the declarative reasons for the organization of youth work actions were often infrastructural, the result was always, and above all, of an anthropological nature. In other words, self-sacrifice, working enthusiasm and zeal as well as socialist competitions, as inherent and not only declarative parts of work actions, were articulated on the principle of a gift. Its tripartite structure consists of giving, accepting but above all of returning, and this is why the concept of moral economy is also inherent to work actions. However, in contrast to Potlatch or other pre-industrial institutions, in work actions we notice a switch from wastefulness to frugality. Although they might appear as diametric principles, the difference between Potlatch and work actions is embedded in the place of "consumption". While Potlatch implicitly includes the destruction of or giving away material goods and values in order to gain honour and prestige, youth shock-work implies wastefulness from the very working subjects with the same goal. This is also denoted by the self-sacrificial [*samoprijegoran*] principle of its articulation. This sort of *proletarization* of many individuals had far reaching repercussions for the community in a broad sense of the word.

Keywords: youth work actions, gift, moral economy, shame, community

Grad, ulice i krajolici kao teme etnoantropološkog istraživanja nakon *Ulica moga grada*

SRĐAN RADOVIĆ

Etnografski institut SANU, Beograd

U ovom se radu na početku daje kratak pregled etnoloških (a kasnije i antropoloških) istraživanja grada u Jugoslaviji i državama nastalim njenim raspadom, koja se definitivno etabliraju osamdesetih i devedesetih godina u doba poznog socijalizma i početaka tzv. tranzicije. Nova društvena i politička svakodnevnica nakon 1989. je svakako uticala na tokove etnoantropološkog istraživanja gradskog prostora, te je uslovlila i pojavu istraživanja naziva ulica kao političkih simbola, koje se javilo kao akademska reakcija na tada raširenu praksu zvaničnih preimenovanja različitih javnih prostora. Rad takođe locira dosadašnje rezultate iz te tematske oblasti u nas, i propituje mogućnosti tog istraživačkog polja nakon više od dvadeset godina od objavljivanja prve studije sa tom temom na ovdašnjem prostoru.

Ključne riječi: grad u etnologiji i antropologiji, prostor bivše Jugoslavije, imena ulica, istraživanje simboličkog krajolika

GRAD U ETNOLOGIJI I (KULTURNOJ) ANTROPOLOGIJI¹

Iako je po svojoj definiciji socijalna, odnosno kulturna antropologija u svom začetku koncipirana kao disciplina koja se bavila kulturom i životom malobrojnih i često izolovanih, a redovno ne-urbanih zajednica, vremenom je i grad postao tema njenih istraživanja. U zapadnoj sociokulturnoj antropologiji je proučavanje društvenog života u 20. veku sve češće bilo provođeno iz perspektive grada koji je viđen kao strukturirajući element, što je dovelo do etabliranja urbanih tema u antropološkom istraživanju (Earnes i Goode 1977: 10). Antropolozi su inicijalno "zašli" u gradove zapravo prateći svoje ispitanike – masovne migracije iz sela u gradove u kolonijalnim oblastima i zemljama globalnog Juga pred istraživače su postavile pitanje urbanizacije, kojoj je često prilaženo oslanjanjem na sociološki pristup "studije zajednice" i poznatu Čikašku školu, a vremenom su otpočela istraživanja i u gradovima

¹ Ovaj tekst predstavlja rezultat rada na projektu osnovnih istraživanja MNPTR RS br. 177026.

razvijenih zemalja, sa posebnim fokusom na etnički homogene kvartove i tzv. geta (npr. radovi Ulfa Hannerza i Oscara Lewisa). Od sedamdesetih godina dolazi do daljeg produbljivanja u istraživanju života novih/starih stanovnika gradova sa uvođenjem perspektive političke ekonomije i studijama formalnih i neformalnih ekonomskih aktivnosti i uslova života (pod uticajem sada već klasika geografije i sociologije Davida Harveyja i Manuela Castellsa [Jaffe i De Koning 2015: 11]). Na dolazak antropologa u gradove znatno je pak uticao i tzv. prostorni obrat, ili zaokret (*spatial turn*), koji nije bio posebnost samo antropologije, već je zahvatio i druge društvene discipline, a zanimanje za prostorne dimenzije kulturnih verovanja i praksi je u antropologiji ionako bilo prisutno od ranije (Low 1996). Taj je prostorni obrat kao najistaknutiji rezultat imao priznanje da prostor ne predstavlja tek kulisu izučavanja kulture, već esencijalnu komponentu u opštoj sociokulturnoj teoriji, i, kako Setha Low (1996) kaže, orijentacija na prostorna pitanja “oslobodila” je i izazvala antropologe da istražuju kulturne fenomene koji nisu u nekom dalekom izolovanom prostoru, već nas okružuju u gradovima i zemljama u kojima živimo. Teorijski je taj obrat bio na poststrukturalističkom valu, baveći se pitanjima prostora (Lefebvre), moći (Foucault) i strategija (de Certeau) u gradovima. Tako postepeno dolazi i do, “oprostornjavanja” antropološkog pogleda (Čapo i Gilin Zrnić 2012: 12), a prostorni se obrat vremenom transformisao u “prostorni trend”, “koji na novi način osvjetljuje postojeći intelektualni krajolik i daje mjesta uprizorenjima novih interpretacija ili novim temama” (Gulin Zrnić 2012: 99). U najnovije doba urbani antropolozi tako i nadalje pokazuju interes za pitanja mesta, prostora, ekonomije i politike, što takođe predstavlja predmet istraživanja i u drugim disciplinama, “a ono što možda izdvaja antropologe od drugih istraživača je njihova usredotočena pažnja na svakodnevni život u gradu i na različite oblike urbane imaginacije i kulturne reprezentacije” (Jaffe i De Koning 2015: 13).

I u etnologiji, odnosno etnologijama u kontinentalnoj Evropi dolazi do uključivanja gradova u opseg istraživanja, što je bio slučaj i na području evropskog jugoistoka. Na prostoru bivše Jugoslavije etnološka su se istraživanja od samih početaka gotovo isključivo bavila seoskim stanovništvom, i (proto)etnolozi su opisivali svoj, uglavnom ruralni “narod”, oslanjajući se na Radićevu teoriju o dve kulture u Hrvatskoj, Cvijićevu antropogeografsku školu u Srbiji, te slavističko-folklorističke postavke Murka i Štreklja u Sloveniji. Etnološki pogled ka gradovima ovog podneblja bio je uglavnom u skladu sa “pogledom izdaleka” kasnog Levi-Straussa, i mahom se nije osvrtao na život i stanovništvo u gradovima, gajeći percipiranu insuliranost domaćih seoskih zajednica, a što je dovelo i do kolegijalnog nezalaženja u posao koji su radili istraživači iz drugih disciplina na “gradskom terenu”. No, ni u najranijim etnološkim/etnografskim ispitivanjima potpuna odvojenost od gradova nije bila do kraja moguća, pa se već i do Drugog svetskog rata katkad obraća

pažnja na običaje, kulturu i život gradskog stanovništva (i u savremenosti i u prošlosti), najčešće u okviru oblasnih istraživanja, ali i u zasebnim studijama.² Potraga za “narodnim” i “arhaičnim” kulturnim elementima bila je tako ipak sprovedena i u gradovima, makar samo sporadično. Nakon 1945. nastavljen je obrazac tek povremenog etnološkog zalaženja u gradove, između ostalog i istraživanjem gradskog zanatstva i materijalne kulture (vrlo često od strane muzejskih etnologa), a u tri glavna centra akademske etnologije u tadašnjoj Jugoslaviji (Beograd, Ljubljana i Zagreb) istraživanja se nastavljaju po već uhodanim tračnicama i tematski (istraživanje seoskog stanovništva i tradicijske kulture) i teorijsko-metodološki (nadalje preovlađujući kulturno-istorijski i antropogeografski pristupi). Uprkos znatnom institucionalnom napretku (osnivanje novih instituta, muzeja, časopisa i stručnih udruženja) i širenju etnološke naučno-muzejske infrastrukture kroz sve republike i pokrajine, prvih dvadeset i pet godina nakon svršetka rata jugoslovenske etnologije nisu načinile veće iskorake iz tradicionalnih okvira, a što će se ipak dogoditi od sedamdesetih godina.

Kao što su zapadni antropolozi uočili masovnu migraciju svojih ispitanika u gradove, i jugoslovenski su etnolozi bili suočeni sa demografskim i socijalnim slabljenjem i transformacijom domaćeg seljaštva u procesima intenzivne modernizacije i urbanizacije socijalističkog društva. Time je seosko stanovništvo prestalo biti gotovo pa jedini predmet istraživanja etnologije, već su to postale i mnoge druge zajednice i društveni slojevi u najbližem okruženju etnologa, pa i u gradovima. U Sloveniji je postepena evolucija postavki o zadacima etnologije dovela do stajališta da *narod* ipak ne čini samo seljaštvo, nego sve društvene grupe, te da predmet istraživanja ne može biti samo prošlost, već i sadašnjica i način života (što je inicirano radovima Vilka

² Tako je npr. Milan Lang, u skladu sa Radićevim *Osnovama*, predstavio grad Samobor u *Zborniku za narodni život i običaje Južnih Slavena* (Lang 1911–1914). U *Zborniku* je do 1941. isto tako bila prisutna (i mimo širih oblasnih istraživanja zasnovanih na *Osnovama*) problematika koja bi se mogla označiti kao “rana etnografija grada” – npr. rad o muslimanskim vakufima u Baru (Dragović 1908), prilozi Alije Nametka o kulturi i životu muslimanskog stanovništva Mostara (Nametak 1932) i Podgorice (Nametak 1934) itd. U više objavljenih istraživanja u *Srpskom etnografskom zborniku* koja su uglavnom bila bazirana na antropogeografskom pristupu proučavanju života i porekla stanovništva, nekoliko gradova i varošica bilo je takođe zastupljeno u okviru studija širih oblasti. U pojedinim radovima (objavljenim uglavnom u *Glasniku Etnografskog muzeja* u Beogradu) otpočelo se i sa istraživanjem gradske privrede i zanata (npr. papadžijstvo u Skoplju, ćilimarstvo u Knjaževcu, različiti zanati i esnafi u Velesu itd.) i duhovne kulture u gradovima (slava u Tetovu, “zle oči” među ohridskim muslimanima itd.), makar je interes za takva pitanja počesto proizlazio iz pretpostavljenog tradicionalnog karaktera života i kulture pojedinih slojeva gradskog stanovništva. U *Glasniku Zemaljskog muzeja u Sarajevu*, najstarijem naučnom časopisu u BiH, Ivan Zovko krajem 19. veka daje etnografske priloge iz nekoliko gradova (Sarajeva, Mostara i Ljubuškog), no kasnije će se u tom časopisu razmatrati uglavnom tradicijska kultura sela (uz nekoliko iznimki poput priloga o zanatima, svadbenim običajima i tužbalicama u Mostaru). U Sloveniji je relativno kasna institucionalizacija etnologije uslovlila pojavljivanje prvog etnološkog časopisa (*Etnolog*) 1926. godine, u kojem do 1945. godine izlazi tek jedan prilog povezan sa kulturom gradova, i to o svadbenim običajima u Prištini (Dušanić 1937–1939), a u prvom tomu knjige *Narodopisje Slovencev* (Ložar 1944) preovlađujući akcent na predstavljanje materijalne kulture ostvaren je gotovo isključivo kroz opis seoskih zajednica i njihove kulture.

Novaka već pedesetih godina, a potom i Slavka Kremenška) – to je pak uslovalo i dolazak slovenačkih etnologa na gradski teren, te početak istraživanja društvenog života u gradovima i pojedinih gradskih slojeva, pa i ispitivanje nekih urbanih kvartova već šezdesetih godina.³ U Srbiji je sa odustajanjem od antropogeografskog metoda došlo do dalje diversifikacije predmeta etnoloških istraživanja, a to je značilo i terensku migraciju etnologa iz seoskih zajednica ka gradskim, pri čemu su se kao bitna stanica u tom kretanju pojavila prigradska naselja (u skladu sa izraženim fenomenima ruralno-urbanog načina života sve većeg broja ljudi). Od sedamdesetih godina sistematski se istražuju predgrađa industrijskih gradova u Srbiji,⁴ a osamdesetih se formuliše i projekt “Etnološko istraživanje u urbanim sredinama”,⁵ čime se grad i službeno postavlja kao legitimni i “punopravni” predmet istraživanja. U Hrvatskoj takođe dolazi do odvajanja od glavnog toka i dominantnih tema kulturno-istorijske etnološke škole (posebno na tadašnjem Institutu za narodnu umjetnost, odnosno Zavodu za istraživanje folklor), što je otvorilo nova tematska polja u hrvatskoj etnologiji, među kojima i proučavanje gradova, te je glavna tema godišnjeg skupa Hrvatskog etnološkog društva 1980. godine bila “Etnološka istraživanja u gradu”.⁶ U toku te dekade pojaviće se i monografija Dunje Rihtman-Auguštin “Etnologija naše svakodnevice” (1988) koja predstavlja i vidni dokument jedne disciplinarne transformacije, i to ne samo po pitanju urbanih istraživanja. Do kraja osamdesetih godina takvi su se tematski preobražaji tek minimalno odrazili na etnološka istraživanja u ostalim jugoslovenskim zemljama.⁷

³ Npr. istraživanje ljubljanskog naselja Zelena Jama (vidi npr. Kremenšek 1965 i Kremenšek 1965–1966). Od toga doba objavljuje se niz etnoloških studija fokusiranih na gradove Slovenije, posebno Ljubljanu (Kremenšek 1970; Ravnik 1981) i Maribor (Godina 1986) – detaljnije vidi Kremenšek (1980) i Slavec Gradišnik (2000).

⁴ Posebno prigradska naselja Beograda, Kruševca, Leskovca, Pirota i Novog Pazara; taj projekt je rezultirao i prvom etnološkom publikacijom u Srbiji koja je u potpunosti bila posvećena suburbanim temama (Vlahović 1984), a iste godine (1984) je čitav broj (sveska 5) časopisa Etnološkog društva Srbije *Etnološke sveske* bio posvećen pitanjima urbane etnologije.

⁵ Projekt se izvodio na Etnografskom institutu SANU. Jasno, gradovi su bili istraživani i ranije (ponovo, u okviru širih oblasnih ispitivanja, a što je posebno bilo izraženo u istraživanju varošica u Srbiji i Makedoniji i na Đerdapskom području). Tako je istraživana gradska čaršija (Kostić 1957), tzv. divlja, odnosno stihijska naselja (Antonijević 1969), etnicitet i društveni život u gradovima Sandžaka (Mušović 1979) i sl.

⁶ Tako je i *Etnološka tribina* 10/3 iz 1980. tematski bila posvećena urbanim i suburbanim istraživanjima (posebno Zagreba i okolice). I do tog je doba gradska problematika bila prisutna, npr. u radovima o urbanom folkloru (Bošković-Stulli 1978; Rajković 1978), gradskim običajima i povorkama (Vodopija 1976) itd. O uznapredovalom hodu urbane etnologije u poznom socijalizmu govori i činjenica da je Komisija za urbanu antropologiju IUAES (Međunarodni savez antropoloških i etnoloških društava) u Zagrebu 1988. godine održala dva simpozija (*Multi-faceted Urban Anthropological Studies* i *City in Socialist Society*).

⁷ U BiH su u poraću muzejski etnolozi istraživali razna pitanja gradske materijalne kulture i zanatstva, a kolektivna terenska istraživanja pojedinih bosansko-hercegovačkih oblasti su bila mahom fokusirana na seosku tradicijsku kulturu (detaljnije vidi Beljakšić-Hadžidedić 1983). U Crnoj Gori su etnološka istraživanja uglavnom bila pod rukovodstvom Odbora za etnologiju Crnogorske akademije nauka i umjetnosti, i osim istraživanja kulture i života primorskih gradova u prošlosti (Radojičić 1994), gotovo isključivo su se bavila tradicijskom kulturom sela (vidi Vujačić 2005). Makedonski etnolozi su intenzivirali istraživanja

No, nisu etnolozi tek uočili onodobnu tektonsku transformaciju u društvenoj strukturi, pa pohitali u istraživanje najnovije “demografske većine” svoga naroda koji je naseljavao gradove, već je došlo i do teorijskih potresa u periodu koji se, sa disciplinarnog stanovišta, može označiti i kao “zanimljivo doba jugoslovenskog socijalizma” (Naumović 2008). Sedamdesetih i osamdesetih godina etnolozi u Srbiji (posebno oni mlađe generacije) počeli su u istraživanjima implementirati istraživačke koncepte iz britanske, američke i francuske antropologije (ponajviše strukturalističke i semiotičke teorije), preko kojih su na nove načine interpretirali i narodnu i savremenu kulturu ovoga podneblja (Naumović 2008: 237). Gotovo u isto doba, u Hrvatskoj dolazi do uvođenja postavki nemačke kritičke etnologije, Gramscija, Bakhtina i drugih u ispitivanju tradicijske, a sve češće i moderne, svakodnevne kulture, pod platformom “etnologije svakodnevne” (Prica 2004: 27). Pojava “nove paradigme” u etnološkim zajednicama u Beogradu i Zagrebu predstavlja početak procesa “antropologizacije” (Rihtman-Auguštin 2001: 275; Kovačević 2010: 37–38) uskoro bivših jugoslovenskih etnologija,⁸ odnosno opšteg paradigmatškog preobražaja koji je bio prisutan i u drugim evropskim etnologijama u različitim periodima u 20. veku, a koji nije predstavljao tek rezultat pukog uvoza zapadne antropološke teorije. Kako Ines Prica (2004–2005: 13) navodi, “etnološki modernizam druge polovice 20. stoljeća koji se postavio nasuprot onih ‘nacionalnih etnografija’ o kojima bruje nacrti zapadnih postsocijalističkih projekata, tipično je ‘pred-postsocijalističko’ stanje srednjoeuropskih disciplina kojem su, ako se inzistira, ustanovljivi razvojni tragovi gotovo posve izvan zapadne središnje antropološke struje”. Po svemu sudeći, “antropologizacija” i “modernizacija” etnologije dovela je umnogome i do njene “urbanizacije” – pojavi grada u etnološkim (a uskoro i antropološkim) istraživanjima kumovala je kako modernizacija društva koje je bivalo sve više urbano, tako i modernizacija same discipline.

SVAKODNEVICA NIJE VIŠE ONO ŠTO JE BILA⁹

Po završetku “zanimljivog doba jugoslovenskog socijalizma”, otpočeo je tektonski potres u vidu raspada savezne države i niza ratova koji će tra-

podstaknuti ponovnim osnivanjem Zavoda za etnologiju u Skoplju osamdesetih godina, a do tada je dominirala etnomuzeološka praksa koja je mahom bila okrenuta prošlosti, uglavnom bez proučavanja tekuće materijalne, socijalne i duhovne kulture (Konstantinov 1983: 91).

⁸ Etnološka zajednica u Sloveniji je donekle kasnila sa svojom “antropologizacijom”, te će se intenziviranje paradigmatške preobrazbe, kao i glasne diskusije između proponenata “tradicionalne” i “moderne” etnologije, deseti devedesetih godina, pogotovo prilikom kongresa Slovenskog etnološkog društva 1995. godine (Slavec Gradišnik 2000: 509–524; Brumen 2001: 12).

⁹ Podnaslov posuđen od Mihalesku (2002).

jati sve do 1999. godine, koji je neminovno uticao na kurs razvitka sada i formalno razdruženih etnoantropoloških zajednica. Postjugoslovenske su etnologije (sve češće nazivane i [kulturnim] antropologijama) početkom devedesetih koncepcijski nepovratno zašle u istraživački teren svakodnevice i savremenosti, tako da istorijsko-arhaični zaklon “tradicionalne” etnologije nije bio opcija za mnoge istraživače u jeku rata i sveobuhvatnih društvenih i političkih promena. Pod takvim okolnostima, istraživački pravac u srpskoj etnologiji koji Slobodan Naumović (2005: 36) naziva kritički orijentisana politička antropologija, proizašao je kao akademska reakcija na tranzicione društveno-političke okolnosti, a teorijski je uglavnom bio naslonjen na već razvijene (post)strukturalističke postavke u srpskoj etnologiji. S druge strane, “modernistički” tok, uglavnom oslonjen na “novu paradigmu” u srpskoj etnologiji, je pak omogućio dalji razvoj urbane etnologije (antropologije) tokom devedesetih godina, koja je uprkos nepovoljnim uslovima za naučnu aktivnost zadobila novi zamah, prvenstveno preko studija Vesne Vučinić-Nešković i Ildiko Erdei čija su istraživanja urbanog prostornog ponašanja i fenomena korza (Vučinić 1999; Vučinić i Antonijević 1998), te urbane strukture i političke upotrebe gradskog prostora (Erdei 1993; 1997), uvela *prostor* kao bitan istraživački parametar u etnoantropološkom pristupu gradovima.¹⁰ U slovenačkoj etnologiji devedesetih godina postaju jasni procesi disciplinarne antropologizacije, što je vidno i po sve češćim gradskim temama u istraživanjima,¹¹ a da je urbana antropologija u Sloveniji “kod kuće”, kao da je pokazala organizacija međunarodnog simpozija Komisije za urbanu antropologiju IUAES u Ljubljani 1997. godine (sa temom “Urbani simboli i rituali”). U Hrvatskoj, pak, ranih devedesetih godina već tradicionalna okrenutost ka istraživanju svakodnevnog i savremenog života u etnologiji, uslovia je nastanak niza studija o ratu, izbeglicama, političkom simbolizmu i ritualima, koje su katkad obuhvatane pojmom “ratna etnografija” (Prica 2005: 32; Rihtman-Auguštin i Muraj 1998: 113–114). Mnoge gradove je zahvatio rat,¹²

¹⁰ Na Etnografskom institutu SANU je 1995. održana naučna konferencija “Selo i grad – nova naučna proučavanja”, koja se nadovezivala i na prijašnja istraživanja urbanih i ruralnih pitanja. Kontinuitet projektnog proučavanja gradskih sredina na tom institutu nastavljen je i u 21. veku objavljivanjem bugarsko-srpskog naučnog zbornika *Običaji životnog ciklusa u gradskoj sredini* (Divac 2002). Najveće pak naučno okupljanje koje je za temu imalo urbana etnoantropološka pitanja bila je treća konferencija InASEA-e sa temom “Gradski život i kultura u Jugoistočnoj Evropi” na Filozofskom fakultetu u Beogradu 2005. godine. “Pravo građanstva” ta antropološka subdisciplina dobila je i postavši predmet na Odeljenju za etnologiju i antropologiju beogradskog Filozofskog fakulteta.

¹¹ Te tako časopis *Etnolog* 55/4 iz 1994. daje pregled savremenih evropskih istraživanja iz oblasti “urbane etnologije i antropologije” (Brumen 1994) uz uvodnik Slavka Kremenška (Kremenšek 1994), zajedno sa više naučnih radova o savremenoj i prošloj kulturi i društvenom životu Ljubljane.

¹² Otud više naučnih tekstova koji su se bavili gradovima poput Sarajeva, Dubrovnika, Iloka i dr.

a sve ostale je “obuzela” tranzicija, sa kojom je došlo i do preobražaja starih, ili uvođenja novih društvenih praksi, običaja, simbola.¹³

U takvom disciplinarnom i političkom miljeu nastao je rad Dunje Rihtman-Auguštin “Ulice moga grada”, izvorno objavljen 1995. u časopisu Matice hrvatske *Vijenac* (br. 23.), koji se, zajedno sa više drugih autorkinih tekstova (uključujući i ranije neobjavljeni “Spomenik na glavnom gradskom trgu” te uvodni tekst “Ritualni simboli, politika”), ponovo pojavio 2000. godine u knjizi *Ulice moga grada. Antropologija domaćeg terena* u izdanju beogradske Biblioteke XX vek (Rihtman-Auguštin 2000). U nosećem tekstu tog izdanja (po kojem je i naslovljena sama knjiga), Rihtman-Auguštin raspravlja o preimenovanju zagrebačkih ulica nakon 1990. godine, prvenstveno se oslanjajući na teorijska stajališta izraelskog kulturnog geografa Maoza Azaryahua.¹⁴ Ona posmatra zvanične nazive ulica kao sistem političkih simbola, čitajući zagrebačku uličnu mapu kao svojevrsni gradski tekst koji isporučuje ideološke poruke stanovništvu, te pokazuje kako se gradska toponimija “u organiziranoj modernoj državi nikad ne konstituira i ne mijenja spontano nego je u pravilu ovisna o političkim ideologijama i političkoj moći” (Rihtman-Auguštin 2000: 48–49). Zagrebački hodonimi, ili odonimi (nazivi ulica), i njihovo intenzivno imenovanje i preimenovanje (komemoracija i dekomemoracija), tako posredno dokumentuju politički “duh vremena”, a mogu se ubrojiti “u suvremene magijske postupke pomoću kojih se brišu jedna sjećanja i uspostavljaju druga, a povijest počinje iznova sa svakim novim režimom” (Rihtman-Auguštin 2000: 60).¹⁵ Autorka takođe razmatra i “pučku toponimiju” istog prostora koja može biti različita od službenog (i politički nestalnog) nazivlja, te otkriva i vlastiti, intimni odnos koji ima sa “ulicama svoga grada”. Valentina Gulin Zrnić (2012: 88) pravilno navodi kako Rihtman-Auguštin “nije toliko inspirirana antropološkim trenutkom 1990-ih u kojima se začinje tzv. prostorni obrat, nego više tekućom življenom situacijom u kojoj je dominantni događaj bio promjena političkog sustava”, te bi se moglo tvrditi da studija zagrebačkih odonima logično izranja iz disciplinarnog tradicije “etnologije svakodnevice” (a tako i iz prethodnih autorkinih istraživanja kroz paradi-

¹³ O tome vrlo dobro govore radovi o trgovanju na jakuševečkom sajmu (Muraj 1990) i o bacanju novca u fontanu Manduševac (Prca 1991) – naravno, nisu se sve etnoantropološke studije bavile “tranzicionim” ili kasnosocijalističkim gradom.

¹⁴ Azaryahu je jedan od začetnika istraživanja gradskog nazivlja u simboličkom ključu (a iz njegovog bogatog opusa jedan je prevashodno teorijski tekst objavljen i na hrvatskom u etnoantropološkoj periodici [Azaryahu 1999]), te je i dalje među vodećim stranim autorima iz oblasti ispitivanja imenovanja javnog prostora i političkih (i onomastičkih) krajolika (uz Reubena Rose-Redwooda i druge). Rihtman-Auguštin se oslonila na njegove kulturalnogeografske teorijske postavke, ali je i sama prilagodila, moglo bi se reći i “antropologizovala” istraživački pristup nazivima ulica kao simbolima (npr. i jačim naglaskom na interpretaciju de-komemoracije simbola, nego na njihovu kvantifikaciju što je čest slučaj pri više geografskom pristupu).

¹⁵ O transformacijama društvenog pamćenja, odnosno simbolički nabijenog gradskog prostora i političkog krajolika, govori jednako studiozno i tekst o zagrebačkom spomeniku i Trgu bana Josipa Jelačića u istoj knjizi (“Spomenik na glavnom gradskom trgu”).

gmu koju je i sama stvarala), pri čemu je “politički obrat” u *Ulicama* zapravo rezultat izrazito političke svakodnevice na ulicama gradova u to doba, jasno pokazujući kako “svakodnevica nije više ono što je bila”.¹⁶ Takođe, iako se ne kreće u teorijskim postavkama antropologije prostora, Rihtman-Auguštin kao da prepoznaje osnovne postulate takvog pristupa, ukazujući na to kako se grad kontinuirano uprizoruje u korištenju prostora definisanog sa jedne strane željom graditelja, kreatora grada da nadziru društvenu organizaciju i sprovode društvenu kontrolu, dok sa druge ipak postoji element protivteže i otpora zadatim planovima koje građani transformišu, negiraju ili pak konceptualizuju nove upotrebe ili značenja prostora (Low 1996; 2001).¹⁷ Ta knjiga je načinila iskorak u antropološkom istraživanju gradova u smislu da je povezala politički i nacionalni imaginarij sa javnim prostorom, te na velika vrata uvela kolektivno pamćenje i njegove prostorne manifestacije u etnologiju i antropologiju u Hrvatskoj (i šire), pridodavši nazive ulica, javne spomenike i simboličke krajolike (Cresswell 2003) u teme etnoantropološkog, i to ne samo urbanog, istraživanja na ovdašnjem prostoru.

Ulice moga grada je prva studija koja je na naučni i teorijski utemeljen način interpretirala (pre)imenovanje ulica, pa i javnog prostora na postjugoslavenskom području, i to u jeku preobrazbe kolektivnog pamćenja i nacionalnih identiteta devedesetih godina. No, i ranije su nazivi ulica bili tema akademskog interesovanja, makar u drugim naučnim granama i sa svedenijim ambicijama. I u etnologiji je imenovanje prostora, pa i gradskog, povremeno izranjalo kao tema pojedinih priloga,¹⁸ a gradska onomastika, uključujući i odonimsku, bila je interesantna najčešće filozofima.¹⁹ Jedan broj većih studija posvećenih gradskom stradariju proizveli su istoričari, koji su najčešće rekonstruisali istorijske nazive ulica u pojedinim gradovima bivše Jugoslavije. Među takvim doprinosima najviše se ističu monografija o nazivi-

¹⁶ Knjiga *Ulice moga grada*, sastavljena od dvanaest tekstova (ili prvi put objavljenih, ili nastalih od 1990. do 2000.), isto tako daje znatan doprinos etabliranju političke antropologije na ovom prostoru, a “Ritualni, simboli, politika” uvodni je članak kojim autorica uvodi političku antropologiju kao dio suvremene antropološke prakse, koja gotovo u svim društvima pronalazi političke rituale, a njihovo istraživanje omogućuje slojeviti prikaz naše svakodnevice” (Škokić 2000: 221).

¹⁷ Vernakularno stvaranje gradske toponimije, katkad uprkos službenoj urbanoj onomastici, se takođe interpretira u *Ulicama*, a nadovezuje se na autorkina istraživanja iz *Etnologije naše svakodnevice*, i ukazuje na potencijalno korisne i bitne pravce etnoantropološkog bavljenja nazivima ulica i uopšte javnih prostora.

¹⁸ Tako Milan Milićević (1903), jedan od preteča etnologije u Srbiji, razmatra vernakularnu toponimiju Beograda u jednom tekstu, a o toponomastici ruralnih krajeva postoji više priloga i u starijim izdanjima poput *Zbornika* i *SEZb-a*.

¹⁹ Jezikoslovcima su uglavnom usredsređeni na jezičku problematiku gradskog i uličnog nazivlja, ali je bilo i priloga koji su diskutovali o tome zašto, i po kome ili čemu se imenuju ulice i drugi javni prostori, te zazivali očuvanje starijih uličnih naziva koje bi trebalo tretirati kao specifičnu vrstu kulturne baštine – vidi Šimunović (1970). Interesantan je i tekst koji upoređuje imena ulica u Ljubljani i Varšavi s početka sedamdesetih godina (Handke 1973). Među istraživačima koji se bave onomastikom veći je interes za imena naselja (ekonime) nego ulica, no u onomastičkoj se literaturi na našem jeziku povećava broj tekstova i sa takvom problematikom.

ma ljubljanskih ulica autora Vlada Valenčiča (1989), te knjiga Alije Bejtića o imenima ulica u Sarajevu (1973).²⁰ Bejtić je pritom proizveo i uvodnu studiju u knjigu koja je razmatrala i pitanje preobražaja gradskog nazivlja uglavnom zasnovanog na morfološkim i lokalnim karakteristikama datog prostora (što on zove “tradicija organičnosti”), u politizovane nazive koji su često skovani po znamenitim osobama, čime je anticipirao niz budućih radova o nestanku autohtone gradske toponimije pod naletom službeno podržavanih politika (nacionalnog) identiteta i pamćenja.²¹ No, preobražaj vernakularne u politizovanu toponimiju nije postao primarni motiv za istraživanje preimenovanja gradskih ulica devedesetih godina, već “politizovana svakodnevnica” u “postsocijalističkim”, a često i (post)ratnim okolnostima, kada se dešavaju masovna preimenovanja ulica širom postjugoslovenskog, ali i bivšeg istočnoevropskog prostora. Takva situacija povećava broj istraživanja na tu temu, te gotovo da nema većeg grada u postsocijalističkim zemljama čija toponimska transformacija nije akademski skrutinizirana, s početka uglavnom od strane zapadnih naučnika, pri čemu treba napomenuti da su *Ulice moga grada* jedno od prvih istraživanja nekog domaćeg autora na ovom specifičnom “domaćem terenu” u postsocijalističkim zemljama.²²

ISTRAŽIVAČKE PUTANJE KROZ ULIČNI KRAJOLIK

Nakon “uličnog obrata” u antropološkom istraživanju grada, nastupilo je i pojačano interesovanje za prostorne aspekte identiteta i pamćenja, koje je rezultiralo novim studijama o (pre)imenovanju javnih prostora, a posebno ulica. Nakon Dunje Rihtman-Auguštin, zagrebačkim uličnim nazivljem bavile su se geografkinje Laura Šakaja i Jelena Stanić (Stanić i dr. 2009; Šakaja i Stanić 2011), nadalje razvijajući kulturnogeografski pristup gradskom tekstu, a ulice glavnog grada Hrvatske posmatrane su i kroz prizmu simboličkog prisustva žena (Kodrnja 2006) i stranaca (Šimpraga 2012) putem komemorativnih odonima, te kroz praksu privremenog preimenovanja i resemantizacije ulica tokom zagrebačke povorke ponosa (Bertoša i Antulov 2015). U skorije izašlim radovima raspravlja se i o nazivima ulica u Splitu (Mirošević i Borzić 2014; Jelaska Marijan 2014), a u više tekstova se komparativno pristupa

²⁰ Takvu vrstu istraživanja često sprovode saradnici gradskih arhiva koji na osnovu pisane i katkad kartografske građe rekonstruišu odonimsku prošlost pojedinih gradova.

²¹ Bejtićeva istraživanja su, po svemu sudeći, predstavljala empirijski osnov i svojevrsni odonimski katalog prilikom masovnog preimenovanja sarajevskih ulica nakon završetka opsade grada, na čemu su mu se gradski oci posthumno zahvalili – imenom ulice (dakako, preimenovanjem jednog ranijeg odonima).

²² Nakon Rihtman-Auguštin, prvo akademsko istraživanje preimenovanja gradskih ulica u bivšoj Jugoslaviji sprovedeno je na temu novih naziva sarajevskih ulica nakon završetka rata u BiH (Robinson i dr. 2001).

imenima ulica na širem prostoru od tek jednog grada (Grgin 2007; Crljenko 2008).²³ Nakon 2000. godine tu, očito popularnu temu istraživali su autori različitih profila, najviše geografi, a treba napomenuti da se zadnjih godina radovi sa ovom tematikom u Hrvatskoj uglavnom objavljuju u etnološkim/antropološkim časopisima. U etnologiji i kulturnoj antropologiji u Hrvatskoj od 2000. je pak više prisutno istraživanje političkih, simboličkih krajolika u širem smislu od odonimskog/gradskog teksta, sa interpretativnim fokusom na društveno pamćenje, što je očito u rezultatima istraživanja Kumrovca (Škrbić Alempijević i Hjemdahl 2006) i Siska (Potkonjak i Pletenac 2007). Hrvatska urbana antropologija je u recentnom periodu prošla i svoj prostorni obrat, sa sve većim fokusom na pitanja konstrukcije (kulturno-značenjskog) mesta – Valentina Gulin Zrnić (2009) tako istražuje proizvodnju značenja, identiteta i lokaliteta, tj. stvaranja mesta u Novom Zagrebu, a društvena proizvodnja (urbanog) prostora okosnica je i nekih drugih istraživanja.²⁴

Masovna preimenovanja ulica u Srbiji (koja su postala i tema oštih javnih debata) su, zajedno sa novim akademskim interesom za pitanja kolektivnog pamćenja i prostorne problematike, dovela do pojave radova i knjiga koje se bave tim pitanjem. Zanimljivo je prilozi koji u biti predstavljaju objavljenu građu o istorijskim imenima ulica pojedinih gradova, najinteresantniji za takvu vrstu istraživanja je bio Beograd, tako da je razmatrano (pre)imenovanje ulica krajem 19. veka (Stojanović 2008), u tranziciono doba (Rajić 2012), rodni aspekti imenovanja javnog prostora (Sekulić 2014), neformalna simbolička topografija grada (Žikić 2007), a obavljena su i komparativna istraživanja na širem prostoru (Radović 2013)²⁵ – interes za tu problematiku je transdisciplinaran (te uključuje i etnologe/antropologe). Etnoantropološka istraživanja grada u Srbiji se tek u pojedinim slučajevima preklapaju sa temama društvenog pamćenja i političke simbolike, a češće sa proučavanjem etniciteta, nasleđa i popularne kulture.²⁶ U Sloveniji je i nakon *memory boom*-a i *spatial turn*-a ulično nazivlje manje istraživano nego u Hrvatskoj i Srbiji

²³ Istraživane su urbane nomenklature i drugih hrvatskih gradova poput Zadra, Gospića i dr. Kroz sličnu istraživačku paradigmu prišlo se i istraživanju promena naziva gradova i drugih naselja u međuratnom periodu (Leček 2014). Kao poseban naučno-dokumentaristički projekt izdvađa se možda "Stradarij grada Pule" (Krizmanić 2008).

²⁴ Istovremeno, istraživačke teme poput festivalske kulture u gradovima (Kelemen i Škrbić Alempijević 2012), spomenika u javnom prostoru više gradova (Potkonjak i Pletenac 2011), zagrebačkog Hrelića (Tkalić Simetić 2015) i mnogih drugih, ukazuju na znatno tematsko i paradigmatičko preplitanje unutar etnologije/antropologije, koje čak i okvirne subdisciplinarnе kategorizacije u današnjem trenutku često čini izlišnima (i ne samo u Hrvatskoj), i to u doba neminovne interdisciplinarnosti pri istraživanju većine tema iz savremene svakodnevice.

²⁵ (Pre)imenovanja ulica većine drugih gradova u Srbiji, bilo ona iz prošlosti ili aktuelna, i dalje uglavnom nisu detaljnije istražena.

²⁶ U najnovije doba istraživano je (ne)materijalno nasleđe grada (Gavrilović 2015; Lukić Krstanović i Divac 2012; Zlatanović 2008), etničke grupe u pojedinim gradovima (npr. Pavlović 2012), religija i urbani identitet (Sinani 2013), urbane legende itd.

(možda i stoga što su i preimenovanja ulica od 1990. bila manjeg opsega),²⁷ ali je zato u slovenačkoj etnologiji i kulturnoj antropologiji veoma zastupljeno istraživanje simboličkih krajolika i kolektivnog pamćenja u gradovima, i u javnom prostoru generalno. Ta istraživačka nit traje barem od polovine devedesetih godina zahvaljujući kontinuiranim proučavanjima Božidara Jezernika, posebno po pitanju javnih spomenika (Jezernik 2015). Urbana etnoantropološka istraživanja se zadnjih godina u Sloveniji mahom fokusiraju na oblasti kulturnog nasleđa, turizma, saobraćaja i sl. U Bosni i Hercegovini su rat i tranzicija ostavili dubok pečat na tokove etnoantropoloških istraživanja: s jedne strane su devastirali predratnu muzeološku i naučno-istraživačku bazu (i kadrovski i institucionalno), a s druge su tu zemlju učinile “popularnim” terenom za rad većinom stranih antropologa, u skladu sa pojačanim interesom za istraživanje tzv. postkonfliktnih i postsocijalističkih društava. Tako su i bosansko-hercegovački gradovi postali predmetom više studija, pa su istraživana npr. (po)ratna iskustva i život gradova,²⁸ a često su ispitivani i urbana rekonstrukcija i preobražaji urbanog nasleđa.²⁹ U Makedoniji su slične, “tranzicijske” pobude dovele do povećanog antropološkog interesovanja za gradsku problematiku, uporedo sa intenzivnim “uprostoravanjem” novih politika nacionalnog identiteta i pamćenja, posebno s otpočinjanjem projekta *Skopje 2014* – dok odonimska problematika nije posebno detaljno istraživana,³⁰ spomenička baština i (re)definisane gradskih simboličkih krajolika su postali česta naučna tema stranih istraživača, ali i makedonskih etnologa/antropologa i folklorista.³¹

Dvadeset godina nakon *Ulica moga grada* istraživanja ulica kao političkih simbola i manifestacije kulture pamćenja na ovdašnjem prostoru i dalje su prisutna, štaviše, čini se kao da su i sve brojnija. Preko dvadeset i pet godina nakon navodnog “traumatskog momenta” pada socijalizma, koji je u zemljama srednje, jugoistočne i istočne Evrope bio glavni uzrok masovnih preimenovanja ulica i uopšte javnog prostora, akademska diskusija o tome i globalno dalje traje jednakim intenzitetom. Stavimo li po strani specifične okolnosti kreiranja istraživačkih polja u najnovije doba, kao glavni razlog takve kontinuirane aktuelnosti mogla bi se odrediti i činjenica da se preime-

²⁷ Među novijim radovima na tu temu ističu se tekst o toponomastici Nove Gorice (Jerman 2010), imenima slovenačkih književnika na ljubljanskim ulicama (Perenič 2014) i dr.

²⁸ Npr. Maček (2009) i Bartulović (2013).

²⁹ Npr. Nikolić (2008) i Radović (2011).

³⁰ S izuzetkom rada o imenima ulica u skopskoj čaršiji (Petkovski 1992).

³¹ Vidi Lafazanovski (2006), Trpeski (2009), Janev (2011) i dr. Osim navedenih, etnolozi i antropolozi u Makedoniji bavili su se i temama kao što su etničke i religijske grupe u urbanoj sredini, gradsko zanatstvo i trgovina, prehrana u makedonskim gradovima i dr. U Crnoj Gori u tranzicionom razdoblju nije bilo fokusiranih antropoloških istraživanja gradskih sredina, te se zadnjih godina crnogorski etnolozi/antropolozi (kao i strani naučnici koji obavljaju istraživanja u Crnoj Gori) najviše bave pitanjima dinamike savremenih kolektivnih identiteta i tradicijskom kulturom i društvenim odnosima.

novanja, čak i masovna, i dalje dešavaju, i to ne samo u tzv. postsocijalističkim društvima. Stalne preinake simboličkih krajolika u gradu, i odonimskih i memorijalnih, kao da su konstanta već duži period, identitetska i memorijalna agenda se redovno istura u javnoj sferi, a tačke društvene kontroverze koje fragmentiraju kolektivno pamćenje ponekad izranjaju i nakon dužeg vremena prividne potisnutosti. Tome je potvrda u najrecentnije doba npr. ponovna aktuelizacija inicijative za preimenovanje Trga maršala Tita u Zagrebu, koja ciklično izranja već prema potrebama lokalnih i nacionalnih političkih aktera. Slično tome, u Beogradu se i dalje preimenuju, ili predlaže preimenovanje pojedinih ulica koje bi trebale komemorirati inostrane odličnike kao simbolični zalag dobrih odnosa sa stranim silama. Najeklatantniji slučaj u regiji je i dalje Skoplje, u kojem združene odonimske, spomeničke i arhitektonske intervencije ciljaju na zatiranje modernističkog i socijalističkog nasleđa grada i njegovu supstituciju eklektičnim neohistoricizmom, sa ciljem sveobuhvatne transformacije simboličkog krajolika glavnog grada.

Preimenovanja ulica i politički i simbolički krajolici su tako postali prominentna naučno-istraživačka tema koja ima transdisciplinarni karakter, a koja je prisutna i u etnoantropološkoj produkciji na ovdašnjem prostoru. Svakako da takve teme čine tek jedan segment istraživanja grada kroz etnološku i kulturnoantropološku perspektivu, a njihovom etabliranju je potpomoglo i globalno akademsko zanimanje za pitanja kulture (kolektivnog) pamćenja, udruženo sa i dalje intenzivnim praksama memorijalizacije i simbolizacije u javnom gradskom prostoru u zemljama evropskog jugoistoka. U urbanim etnološkim/antropološkim istraživanjima u regiji i nadalje su zastupljene ustaljene teme poput etničkog i drugih identiteta, materijalne kulture i gradske privrede, te načina života i svakodnevice u gradovima, a može se uočiti pojačano interesovanje za različite aspekte urbanog materijalnog i nematerijalnog kulturnog nasleđa, sasvim u skladu sa heritološkim “obratom” koji je zadnjih godina prisutan u više društvenih i humanističkih disciplina. Istovremeno je prostor postao uglavnom nezaobilazna determinanta u urbanom antropološkom istraživanju, te se interpretacija gradskog prostora kao “spremišta” i “generatora” određenih kulturnih praksi, vrednosti i simbola, može javiti kao potencijalno plodna oblast akademske rasprave. Korišćenje i upotreba gradskog prostora u rasponu od vrtlarenja (Rubić i Gulin Zrnić 2015) do automobilskeg prevoza (Podjed i Babić 2015), te stvaranje, konstrukcija grada i urbanog prostora postaju relevantnim poljima istraživanja (što pojedini aktuelni projekti jasno naznačuju), i proučavanje “proizvodnje grada” i njegovih aktera (od običnih građana do političkih i ekonomskih faktora) čini urbana kulturnoantropološka istraživanja izuzetno relevantnim u sadašnjem trenutku koji odlikuju širi, globalni sporovi oko “prava na grad”.³²

³² Takav istraživački okvir često podrazumeva i interdisciplinarni karakter (kao što zna biti slučaj sa mnogim urbanim istraživanjima), a može usloviti i konvergenciju akademije i aktivizma (što je još češća situacija kod drugih društvenih nauka).

“Lokalni” odgovori “malih” evropskih etnologija (i antropologija) na nova urbana pitanja i fenomene bi idealno trebali imati određeni odjek u ovdašnjim zajednicama, a prihvati li se već pominjano stajalište da urbana etnologija i antropologija u poređenju sa srodnim društvenim disciplinama posebno doprinosi poznavanju “svakodnevnog života u gradu i različitih oblika urbane imaginacije i kulturne reprezentacije”, interpretacije odonimskih, i uopšte memorijalnih i simboličkih krajolika i dalje imaju naučnu relevantnost u okviru tog subdisciplinarnog područja.

De-komemoracija javnog prostora je, tako, po svemu sudeći, nedovršen i stalan proces u mnogim društvima, koji nema nužno veze samo sa većim društveno-političkim potresima, već zavisi i od trenutnih agendi dominantnih društvenih grupa. Imajući pri tom u vidu postojanje sve brojnijih društvenih aktera (hegemonih i opozicionih, političkih i nepolitičkih itd.), koji su zainteresovani za sprovođenje vlastitih politika identiteta i sećanja i u javnom prostoru, čini se da je na ovdašnjem podneblju pred nama i nadalje “zanimljivo doba postsocijalizma”. Kako jasno pokazuju i mnogi tekstovi navedeni i u ovom radu, zvanična gradska odonimija u većini gradova evropskog jugoistoka baštini političke simbole koji izgrađuju nacionalni identitet, i istovremeno formiraju “nacionalnu” zajednicu sećanja (Kuljić 2006: 81–82), koja, po svemu sudeći, i dalje predstavlja vodeću i najčvršću zajednicu sećanja pošto kolektivno pamćenje i dalje ostaje neodvojivo povezano sa nacionalnom prošlošću, čime javno “političko mesto sećanja i dalje ostaje nacionalno, a ne postnacionalno ili globalno” (Huysen 2003: 16). S obzirom na nestalnost sadržaja i markera nacionalnog identiteta u većini zemalja i bez velikih istorijskih i političkih lomova, te potrebu da se “nacija” nanovo “zamišlja” i reaktuelizuje, simboli u javnom prostoru bivaju ponovnom žrtvom nove nacionalno-ideološke konjunktore. Akademsko proučavanje pitanja koje se čini kao političko-ideološki začarani krug cikličnog preimenovanja istih ulica i javnih prostora u ponekad kratkim vremenskim razmacima, može izgledati kao otkrivanje očiglednog kada se čini da obrasci i mehanizmi dekomemoracije ostaju slični, a da je nova samo sadržina najnovije “poželjne” ideologije i mitologije u gradskom tekstu. Prebacivanje pravca istraživanja sa zvanične gradske odonimije na onu nezvaničnu, vernakularnu, može biti korisna orijentacija koja nije često provođena u nas – proučavanje lokalne zajednice sećanja (koja je znatno manje službeno posredovana i instruirana) i spontanog gradskog teksta, otkriva drugačije strategije proizvodnje (simboličkog) prostora, a posredno i proizvodnje grada, pri čemu se i metodološki unapređuje dosadašnja dominantno geografska istraživačka postavka. Istraživanjem bilo službenog odonimskog krajolika, ili vernakularnog, “uličnog” krajolika, urbana antropologija (kao i antropologija prostora) i dalje može otkrivati osim sadržaja i aktere i strategije simboličke proizvodnje javnog prostora i grada.

NAVEDENA LITERATURA I IZVORI

- Antonijević, Dragoslav. 1969. "Etnološka strukturiranost stihijskih naselja današnje imigracije Titovog Užica". *Glasnik Etnografskog instituta SANU* 11-15 (1962–1966): 77–96.
- Azaryahu, Maoz. 1999. "Politički simboli u svakidašnjici. Polisistemi pristup istraživanju". *Narodna umjetnost* 29/22: 255–267.
- Bartulović, Alenka. 2013. "Nismo vaši!" *Antinacionalizam v povojnem Sarajevu*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.
- Bejtić, Alija. 1973. *Ulice i trgovi Sarajeva*. Sarajevo: Muzej grada Sarajeva.
- Beljakšić-Hadžidedić, Ljiljana. 1983. "Razvojne tendencije u etnologiji u SR BiH u periodu izgradnje socijalističkog društvenog uređenja u Jugoslaviji". U *Zbornik 1. kongresa jugoslovenskih etnologov in folkloristov*. Janez Bogataj i Marko Terseglav, ur. Ljubljana: Slovensko etnološko društvo, 31–43.
- Bertoša, Mislava i Sandra Antulov. 2015. "Šetnja od Trga žrtava fašizma do Parka ponosa. Semiotička analiza simboličkog preimenovanja ulica na zagrebačkoj Povorci ponosa kao praksa pamćenja". *Narodna umjetnost* 52/2: 139–161.
- Bošković-Stulli, Maja. 1978. "Zagrebačka usmena pričanja u prepletanju s novinama i televizijom". *Narodna umjetnost* 15: 11–35.
- Brumen, Borut. 1994. "Evropske urbane študije pred durmi posturbanosti". *Etnolog* 4: 19–34.
- Brumen, Borut. 2001. "'Refolucija' slovenske etnologije in kulturne antropologije". *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 41/1–2: 8–16.
- Cresswell, Tim. 2003. "Landscape and the Obliteration of Practice". U *Handbook of Cultural Geography*. Mona Domosh, Steve Pile, Nigel Thrift i Kay Anderson, ur. London: SAGE Publications, 269–283. [<https://doi.org/10.4135/9781848608252.n18>]
- Crljenko, Ivana. 2008. "Izraženost identiteta u gradskoj toponimiji kvarnerskih i istarskih gradova". *Hrvatski geografski glasnik* 70/1: 67–90.
- Čapo, Jasna i Valentina Gulin Zrnić. 2012. "Oprostornjavanje antropološkog diskursa. Od metodološkog problema do epistemološkog zaokreta". U *Mjesto, nemjesto – Interdisciplinarna promišljanja prostora i kulture*. Jasna Čapo i Valentina Gulin Zrnić, ur. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku i dr., 9–68.
- Divac, Zorica, ur. 2002. *Običaji životnog ciklusa u gradskoj sredini*. Beograd: Etnografski institut SANU.
- Dragović, Marko. 1908. "Muhamedanske zadužbine u Baru". *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena* 13: 293–302.
- Dušanić, Svetislav. 1937–1939. "Svadbeni običaji u Prištini, 'boja'". *Etnolog* 10–11: 220–223.
- Eames, Edwin i Judith Goode. 1977. *Anthropology of the City. An Introduction to Urban Anthropology*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Erdei, Ildiko. 1993. "Interna struktura grada – Pančevo u XIX veku". *Glasnik Etnografskog muzeja* 57: 283–313.
- Erdei, Ildiko. 1997. *Prostorno-vremenski obrasci novih političkih rituala u Beogradu: 1990–1993*. (magistarski rad odbranjen na Filozofskom fakultetu u Beogradu).
- Gavrilović, Ljiljana. 2015. "Mogućnost Trećeg. Nematerijalna kulturna nasleđa Grada". *Glasnik Etnografskog instituta SANU* 63/1: 78–83.
- Godina, Maja. 1980. *Maribor 1919–1941. Oris družabnega življenja*. Maribor: Obzorja.
- Grgin, Borislav. 2007. "Primjer selektivnog pamćenja. Hrvatski srednjeevropski vladari u nazivlju ulica i trgova najvažnijih hrvatskih gradova". *Povijesni prilozi* 3: 283–295.

- Gulin Zrnić, Valentina. 2009. *Kvartovska spika. Značenje grada i urbani lokalizmi u Novom Zagrebu*. Zagreb: Jesenski i Turk.
- Gulin Zrnić, Valentina. 2012. "Prostor i mjesto u hrvatskoj etnologiji/kulturnoj antropologiji". U *Mjesto, nemjesto – Interdisciplinarna promišljanja prostora i kulture*. Jasna Čapo i Valentina Gulin Zrnić, ur. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku i dr., 69–110.
- Handke, Kwyrina. 1973. "Proces oblikovanja uličnih imena". *Jezik in slovstvo* 18/7–8: 262–268.
- Huysen, Andreas. 2003. *Present Pasts. Urban Palimpsests and the Politics of Memory*. Stanford: Stanford University Press.
- Jaffe, Rivke i Anouk De Koning. 2015. *Introducing Urban Anthropology*. New York: Routledge.
- Janev, Goran. 2011. "Narrating the Nation, Narrating the City". *Cultural Analysis* 10: 3–21.
- Jelaska Marijan, Zdravka. 2014. "Službena imenovanja i preimenovanja ulica u Splitu 1912.-1928. godine". *Studia ethnologica Croatica* 26/1: 229–252.
- Jerman, Katja. 2010. "Vpisovanje tradicije v toponomastiko Nove Gorice". U *Kulturna dediščina in identiteta*. Božidar Jezernik, ur. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete, 247–262.
- Jezernik, Božidar. 2015. *Mesto brez spomina. Javni spomeniki v Ljubljani*. Ljubljana: Modrijan.
- Kelemen, Petra i Nevena Škrbić Alempijević. 2012. *Grad kakav bi trebao biti. Etnološki i kulturoantropološki osvrti na festivale*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.
- Kodrnja, Jasenka. 2006. "Rodna/spolna hijerarhija javnog prostora ili žene u nazivima ulica i trgova u RH". U *Rodno/spolno obilježavanje prostora i vremena u Hrvatskoj*. Jasenka Kodrnja, ur. Zagreb: Institut za društvena istraživanja, 81–106.
- Konstantinov, Miloš. 1983. "Etnologija u Makedoniji". U *Zbornik 1. kongresa jugoslovenskih etnologov in folkloristov*. Janez Bogataj i Marko Terseglav, ur. Ljubljana: Slovensko etnološko društvo, 88–94.
- Kostić, Cvetko. 1957. "Postanak i razvitak 'čaršije'. Primer 'čaršije' Bajine Bašte". *Glasnik Etnografskog instituta SANU* 4–6: 123–150.
- Kovačević, Ivan. 2010. *Antropologija između scijentizma i disolucije*. Beograd: Srpski genealoški centar, Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta.
- Kremenšek, Slavko. 1965. "Kulturna podoba železničarskega naselja na robu Ljubljane pred prvo vojno". *Etnološki pregled* 6–7: 81–88.
- Kremenšek, Slavko. 1965–1966. "Industrializacija, urbanizacija in etnološki vidik". *Slovenski etnograf* 18–19: 133–154.
- Kremenšek, Slavko. 1970. *Ljubljansko naselje Zelena jama kot etnološki problem*. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti.
- Kremenšek, Slavko. 1980. *Uvod v etnološko preučevanje Ljubljane novejšje dobe*. Ljubljana: PZE za etnologiju Filozofske fakultete Univerze Edvarda Kardelja.
- Kremenšek, Slavko. 1994. "Slovenska etnologija in mesta". *Etnolog* 4: 9–16.
- Krizmanić, Attilio, ur. 2008. *Stradarij grada Pule*. Pula: Histria Croatica.
- Kuljić, Todor. 2006. *Kultura sećanja*. Beograd: Čigoja.
- Lafazanovski, Ermis. 2006. "Skopje. Nostalgic Places and Utopian Spaces". *Ethnologia Balkanica* 10: 63–75.
- Lang, Milan. 1911–1914. "Samobor. Narodni život i običaji". *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena*, 16, 17, 18, 19.
- Leček, Suzana. "'Stanovnici su protivni iz čisto sentimentalnih razloga'. Kampanja mijenjanja 'anacionalnih' imena mjesta u Savskoj banovini (1934.-1936.)". *Studia ethnologica Croatica* 26/1: 183–228.

- Low, Setha. 1996. "The Anthropology of Cities. Imagining and Theorizing the City". *Annual Review of Anthropology* 25: 383–409.
- Low, Setha. 2001. "The Secret, the Unspeakable, the Unsaid. Spatial, Discourse, and Political Economic Analysis". *City & Society* 13/1: 161–165. [<https://doi.org/10.1525/city.2001.13.1.161>]
- Ložar, Rajko, ur. 1944. *Narodopisje Slovencev*, 1. Ljubljana: Klas.
- Lukić Krstanović, Miroslava i Zorica Divac. 2012. "Programiranje nematerijalnog kulturnog nasleđa grada". *Glasnik Etnografskog instituta SANU* 60/2: 9–23.
- Maček, Ivana. 2009. *Sarajevo Under Siege. Anthropology in Wartime*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Mihailescu, Vintila. 2002. *Svakodnevica nije više ono što je bila*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Milićević, Milan Đ. 1903. "Crte za raniju sliku srpske prestonice." *Godišnjica Nikole Čupića* 22.
- Mirošević, Lena i Marin Borzić. 2014. "Ulična nomenklatura grada Splita kao odraz političkih i kulturnih promjena". *Etnološka tribina* 44/37: 187–201.
- Muraj, Aleksandra. 1990. "Alternative Trade between Need and Leisure". *Etnološka tribina* 20/13: 33–40.
- Mušović, Ejup. 1979. *Etnički procesi i etnička struktura stanovništva Novog Pazara*. Beograd: Etnografski institut SANU.
- Nametak, Alija. 1932. "Mostarske muslimanske uspavanke". *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena* 28/2: 235–240.
- Nametak, Alija. 1934. "Hipokoristici od ličnih muslimanskih imena u Podgorici". *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena* 29/2: 238–241.
- Naumović, Slobodan. 2008. "Dangerous Liaisons and Never-Ending Stories. The Politics of Serbian Ethnology and Anthropology in the Interesting Times of Yugoslav Socialism." *U Studying Peoples in the People's Democracies*, 2. Vintila Mihailescu i dr., ur. Berlin: LIT Verlag, 211–260.
- Nikolić, Dragan. 2008. "The Use and Abuse of Heritage. The Old Bridge in Post-War Mostar". *Ethnologia Scandinavica* 38: 94–103.
- Pavlović, Mirjana. 2012. *Srbi u Temišvaru*. Beograd: Etnografski institut SANU.
- Perenič, Urška. 2014. "Writers on the Streets of Ljubljana. The Onomastics of Street Names". *Slovene Studies* 36/2: 111–129.
- Petkovski, Dragan. 1992. "Ulici vo Skopje so iminja na stari, retki i izumreni zanati". *Etnolog* 2: 127–141.
- Podjed, Dan i Saša Babič. 2015. "Crossroads of Anger. Tensions and Conflicts in Traffic". *Ethnologia Europaea* 45/2: 17–33.
- Potkonjak, Sanja, i Tomislav Pletenac. 2007. "Grad i ideologija. 'Kultura zaborava' na primjeru grada Siska". *Studia ethnologica Croatica* 19: 171–198.
- Potkonjak, Sanja, i Tomislav Pletenac. 2011. "Kada spomenici ožive – 'umjetnost sjećanja' u javnom prostoru". *Studia ethnologica Croatica* 23/1: 7–24.
- Prica, Ines. 1991. "Dossier 'Manduševac'. the Ritual Manipulation of Money in Contemporary Zagreb". *Studia ethnologica* 3/1: 219–224.
- Prica, Ines. 2004. "Na tlu trivijalnog. Pismo iz tranzicije". *Narodna umjetnost* 41/2: 141–157.
- Prica, Ines. 2004–2005. "Etnologija postocijalizma i prije ili: Dvanaest godina nakon 'Etnologije socijalizma i poslije'". *Etnološka tribina* 27–28/34–35: 9–22.

- Prica, Ines. 2005. "Autori, zastupnici, presuditelji – hrvatska etnologija u paralelizmima postsocijalističkog konteksta". U *Etnologija i antropologija. Stanje i perspektive*. Ljiljana Gavrilović, ur. Beograd: Etnografski institut SANU, 29–44.
- Radojičić, Dragana. 1994. *Krajina Novska u sudaru svetova*. Beograd: Filozofski fakultet – Odeljenje za etnologiju.
- Radović, Srđan. 2011. "History, Memory and Representations of Jajce's Heritage. A Biography of a Town Revisited". *Ethnologia Balkanica* 15: 143–158.
- Radović, Srđan. 2013. *Grad kao tekst*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Rajić, Ljubiša. 2012. "Toponyms and the Political and Ethnic Identity in Serbia". *Names and Identities. Oslo Studies in Language* 4/2: 203–222.
- Rajković, Zorica. 1978. "Današnji dječji folklor. Istraživanje u Zagrebu". *Narodna umjetnost* 15/1: 37–96.
- Ravnik, Mojca. 1981. *Galjevica*. Ljubljana: Partizanska knjiga.
- Rihtman-Auguštin, Dunja. 1988. *Etnologija naše svakodnevice*. Zagreb: Školska knjiga.
- Rihtman-Auguštin, Dunja. 2000. *Ulice moga grada*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Rihtman-Auguštin, Dunja. 2001. *Etnologija i etnomit*. Zagreb: Naklada Publica.
- Rihtman-Auguštin, Dunja i Aleksandra Muraj. 1998. "Prvih pedeset godina etnološke misli u Institutu". *Narodna umjetnost* 35/2: 103–124.
- Robinson, Guy, Stan Engelstoft i Alma Pobric. 2001. "Remaking Sarajevo. Bosnian Nationalism after the Dayton Accord". *Political Geography* 20: 957–980.
- Rubić, Tihana i Valentina Gulin Zrnić, ur. 2015. *Vrtovi našega grada. Studije i zapisi o praksama urbanog vrtlarstva*. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku, HED, Participacija.
- Sešlić, Nada. 2014. "Rodni aspekti javnog gradskog prostora (na primeru analize naziva beogradskih ulica)". *Sociologija* 56/2: 126–144.
- Sinani, Danijel, ur. 2013. *Urbani kulturni identiteti i religioznost u savremenom kontekstu*. Beograd: Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta u Beogradu, Srpski genealoški centar.
- Slavec Gradišnik, Ingrid. 2000. *Etnologija na Slovenskem. Med čermi narodopisja in antropologije*. Ljubljana: Založba ZRC.
- Stanić, Jelena, Laura Šakaja i Lana Slavuj. 2009. "Preimenovanja zagrebačkih ulica i trgova". *Migracijske i etničke teme* 25/1–2: 89–124.
- Stojanović, Dubravka. 2008. *Kaldrma i asfalt. Urbanizacija i evropeizacija Beograda 1890–1914*. Beograd: Udruženje za društvenu istoriju.
- Šakaja, Laura i Jelena Stanić. 2011. "Other(ing), (self)Portraying, Negotiating. The Spatial Codification of Values in Zagreb's City-text". *Cultural Geographies* 18/4: 495–516. [<https://doi.org/10.1177/1474474011414636>]
- Šimpraga, Saša. 2012. *Zagreb, javni prostor*. Zagreb: Porfirogenet.
- Šimunović, Petar. 1970. "O pisanju naziva zagrebačkih ulica". *Jezičnik* 18/1: 14–27.
- Škokić, Tea. 2000. "Dunja Rihtman-Auguštin, Ulice moga grada. Antropologija domaćeg terena (prikaz knjige)". *Narodna umjetnost* 37/2: 221–223.
- Škrbić Alempijević, Nevena i Kirsti Mathiesen Hjemdahl, ur. 2006. *O Titu kao mitu*. Zagreb: FF press, Srednja Europa.
- Tkalčić Simetić, Mirna. 2015. *Hrelić – antropologija prijepornog mjesta*. Zagreb: Hrvatsko etnološko društvo.