

UNIVERZITET U BEOGRADU
FILOZOFSKI FAKULTET

Miloš P. Rašić

Institucionalna konstrukcija i prezentacija
identiteta u srpskim klubovima u Beču

Doktorska disertacija

Beograd, 2020.

UNIVERSITY OF BELGRADE
FACULTY OF PHILOSOPHY

Miloš P. Rašić

Institutional Construction and Presentation of
Identity in Serbian Clubs in Vienna

Doctoral Dissertation

Belgrade, 2020.

Mentor:

dr Dragana Antonijević, redovni profesor, Univerzitet u Beogradu, Filozofski fakultet

Članovi komisije:

Datum odbrane doktorske disertacije:

Reči zahvalnosti

Ova studija je nastala zahvaljujući mnogim ljudima koji su me kroz ceo proces okruživali i na različite načine, svesno i nesvesno, davali podršku i podstrek da ne odustanem od pisanja.

Tehnički i finansijski, veliku pomoć dobio sam od Ministarstva kulture i informisanja Republike Srbije, Uprave za saradnju s dijasporom i Srbima u regionu, Austrijskog kulturnog foruma i agencije za prevoz putnik „Fudeks“. Svi oni su izdvajali određene resurse zahvaljujući kojima sam uspeo da odlazim u Beč na kontinuirana terenska istraživanja i tako sakupim obilje neprocenjive građe.

Kroz celo istraživanje i pisanje dobijao sam neizmernu podršku svoje mentorke, prof. dr Dragane Antonijević. Zahvalan sam joj na mnogo čemu, ali pre svega na tome što me je odmah po upisu doktorskih studija angažovala na projektu za istraživanje migranata u Beču i tako omogućila da kroz naša zajednička istraživanja i dugotrajne razgovore i diskusije pridobijem veliko iskustvo i inspiraciju za rad – mnoga poglavlja upravo su i nastala zahvaljujući ovim diskusijama i sugestijama, koje mi je prof. dr Dragana Antonijević nesebično davala u svakom trenutku.

Zahvalnost dugujem i svojim kolegama iz Etnografskog instituta SANU. Zahvaljujući dobronamernom i kolegijalnom odnosu, koji su skoro svi iz Instituta imali prema meni u toku pisanja doktorata, ceo ovaj proces znatno je olakšan. Šefici projekta, dr Mladeni Prelić zahvaljujem na podršci, ali i na tome što je pojedine delove ovog rada čitala dok su još bili u procesu pisanja i svojim sugestijama uticala na njihovo poboljšanje. Najveću zahvalnost na tome što sam uopšte postao deo institutskog kolektiva dugujem mojoj institutskoj mentorki, prof. dr Ljiljani Gavrilović, koja je uvek bila bezrezervno prisutna.

Ukoliko bih počeo da nabrajam sve prijatelje kojima sam zahvalan što su me, doslovno tako, trpeli tokom pisanja disertacije i što nisu odustali od našeg prijateljstva, čak ni u onim trenucima kada sam sam sebi smetao, bojim se da bih morao bar još desetak strana da posvetim tom spisku. Ipak, pojedine želim da pomenem. Hvala Mirjani Raić Tepić i Marku Dubovcu, Vesni Karin, Mirki Kešelj, Draganu Avramovu, Strahinji Mavrenskom, Jeleni Cvijović, Ani Dajić, Aleksandri Dejanović i još mnogim drugim ljudima. Dunji Njaradi dugujem, pored prijateljske, dodatnu zahvalnost – u poslednje tri godine, naša saradnja, diskusije i neformalne konverzacije značajno su uticale na razradu pojedinih ideja, hvala joj i na čitanju delova rada i korisnim sugestijama.

Mojoj porodici – Zorki, Petru, Igoru, Marku, Urošu i Milošu – posebno hvala na tome što su uvek bili tu, iako, siguran sam, u nekim trenucima nisu bili najsigurni šta radim i zbog čega baš to radim.

Labudu i Nikoli neizmerno hvala što su mi poslednju i najtežu godinu doktorata učinili posebnom i lakšom za preživljavanje – podstakli ste me i inspirisali da, ipak, završim celokupan tekst. Hvala vam!

Beskonačno sam srećan uz sve vas!

INSTITUCIONALNA KONSTRUKCIJA I PREZENTACIJA IDENTITETA U SRPSKIM KLUBOVIMA U BEČU

Sažetak: U ovoj studiji predstavljam i tumačim aspekt migracijskog života srpskih gastarbajtera i njihovih potomaka, fokusirajući se na pitanje samoorganizovanja i institucionalne konstrukcije i prezentacije kulturnog i nacionalnog identiteta u srpskim klubovima u Beču. Predmet rada su, stoga, klubovi koje su oformili jugoslovenski migranti u Beču početkom sedamdesetih godina XX veka, procesima samoorganizovanja. Pomenuti klubovi tada nastaju s ciljem da imigrantima služe kao mesta okupljanja i susreta sa sunarodnicima, ali i da bi u njima pohađali različite kulturno-umetničke i sportske sekcije. Kako su politike rada klubova od samog početka bile u tesnoj vezi s društveno-političkim dešavanjima u zemlji matici, sve do devedesetih godina XX veka, u skladu s dominantnom ideologijom bratstva-jedinstva, klubovi se nazivaju jugoslovenskim i svojim radom iskazuju nikada do kraja izgrađen, ali poželjan, jugoslovenski identitet. Nakon raspada Jugoslavije, a pod uticajem povratka nacionalnim identitetima i prateći konfliktne nacionalne ideologije, klubovi se dele na nacionalnoj osnovi, usled čega nastaju današnji nacionalno-etnički klubovi.

Cilj mi je da ponudim, dijahronijski posmatrano, uvid u to kako su nastajali srpski klubovi u Beču, a potom da razmotrim i dekonstruišem kulturni i nacionalni identitet, koji se konstruiše i prezentuje kroz rad pomenutih institucija. Na ovaj način, želim da ustanovim mehanizme kojima se izgrađuju takvi identiteti, ali i razloge zbog kojih se oni konstruišu na pomenute načine i s kojim ciljevima. Nadalje, zanima me da ustanovim sadržaj ideoloških poruka koje se komuniciraju kroz folklorističke performanse ovih klubova i da odgovorim na pitanja *ko* proizvodi te poruke, *gde* su one pozicionirane u strukturi moći i *koje* institucije omogućavaju razmenu znanja i veština kojima se usaglašavaju i učvršćuju uverenja i strategije u datoj društvenoj praksi.

Ključne reči: migracije, gastarbajteri, srpski klubovi, Beč, Austrija, performans, ples, identitet, politike rada, dekonstrukcija

Naučna oblast: Etnologija i antropologija

Uža naučna oblast: Antropologija migracija, antropologija plesa

UDK: 316.7:314.74-054.72(=163.41)(436.1)(043.3)

INSTITUTIONAL CONSTRUCTION AND PRESENTATION OF IDENTITY IN SERBIAN CLUBS IN VIENNA

Abstract: The study presents and interprets an aspect of the migration life of Serbian Gastarbeiters and their descendants, focusing on the issue of self-organization as well as institutional construction and presentation of cultural and national identity in Serbian clubs in Vienna. The subject, therefore, is the clubs formed by Yugoslav migrants in Vienna in the early 1970s through the processes of self-organization. The aforementioned clubs were created with the aim of serving immigrants as places of gathering and meeting with compatriots, but also to attend various cultural-artistic and sports sections. Since club policies from the beginning have been closely linked to socio-political developments in the country of origin, up to the 1990s clubs were called Yugoslavian in line with the dominant fraternity-unity ideology, and their work expresses never fully constructed, but desirable, Yugoslav identity. After the breakup of Yugoslavia, under the influence of a return to national identities and following conflicting national ideologies, the clubs were divided on a national basis, resulting in the creation of today's national-ethnic clubs.

I aim to offer, from a diachronic point of view, how Serbian clubs were formed in Vienna, and then to consider and deconstruct the cultural and national identity that is constructed and presented through the work of these institutions. In this way, I want to identify the mechanisms by which such identities are constructed, as well as the reasons why they are constructed in the aforementioned ways and for what purposes. Furthermore, I am interested in identifying the content of ideological messages that are communicated through the folkloristic performances of these clubs, and to answer the questions of who produces those messages, where they are positioned in the power structure and which institutions allow the exchange of knowledge and skills that align and reinforce beliefs and strategies in a given social practice.

Key words: migrations, Gastarbeiter, Serbian clubs, Vienna, Austria, performance, dance, identity, work policy, deconstruction

Field of study: Ethnology and anthropology

Subfield of study: Anthropology of migrations; Anthropology of dance

UDC: 316.7:314.74-054.72(=163.41)(436.1)(043.3)

Sadržaj:

1. UVOD.....	1
2. TEORIJSKO-METODOLOŠKI OKVIR	10
2.1. Analitički metod.....	13
2.2. Konceptualna razgraničenja	16
2.2.1. Migracije	16
2.2.2. Migracije i domaća etnologija i antropologija	20
2.2.3. Gastarbajteri.....	21
2.2.4. Generacija gastarbajtera.....	25
2.2.5. Dijaspora.....	28
2.2.6. Transnacionalizam	29
2.2.7. Dijaspora vs. transnacionalizam: sinonimi ili pojmovi sa različitim značenjima?	
32	
3. „STVARANJE KONTEKSTA“ – RADNE MIGRACIJE IZ JUGOSLAVIJE U AUSTRIJU.....	34
3.1. Migracije iz Jugoslavije od 1950-1975	35
3.2. Migriranje u Austriju.....	39
3.3. Lične priče migranata o odlasku na privremeni rad.....	44
4. MESTA SAMOIDENTIFIKACIJE: SRPSKI KLUBOVI U BEČU U ISTORIJSKOM KONTEKSTU.....	50
4.1. Sedamdesete godine: prvi klubovi	51
4.2. Osamdesete godine: razdvajanje	62
4.3. Devedesete i dvehiljadite godine: iskazivanje etniciteta.....	67
4.4. Klubovi kao drugi domovi	74
5. INSTITUCIONALNA STRUKTURA I UMREŽAVANJE SRPSKIH KLUBOVA U BEČU.....	79
5.1. Institucionalna čvorišta	80
5.1.1. Predsednik kluba i uprava.....	81

5.1.2.	Predsednik kao predstavnik	83
5.1.3.	Predsednička moć	84
5.1.4.	Predsednici kao posledica raskola	85
5.1.5.	Kakav je zapravo to predsednik?	87
5.1.6.	Raskoli među upravama i predsednicima	88
5.2.	Ljudska čvorišta	93
5.2.1.	Umetnički rukovodilac.....	93
5.2.2.	Unajmljeni saradnici	95
5.2.3.	Ekonomija i unajmljeni saradnici	96
5.2.4.	Članovi kluba	102
5.3.	Prostorna čvorišta.....	103
5.3.1.	„Ko da je neki nevidljivi berlinski zid između“ – odnos ambasade i klubova	107
5.3.2.	„Mi u Beču imamo tri crkve“ - Odnos klubova i crkve.....	108
5.3.3.	„Mi ne postojimo ovde“ – krovne organizacije i kulturni centar.....	111
6.	POLITIKE RADA SRPSKIH KLUBOVA U BEČU I: FOLKLORNE SEKCIJE.....	115
6.1.	Dekonstrukcija koncepta – autentično	115
6.2.	Kulturno-umetnički amaterizam u Jugoslaviji	118
6.3.	Jugosloveni u Beču i performansi – dvostruka (ne)integrisanost	124
6.4.	Ideje nakon raspada Republike	128
6.5.	Analiza savremenih performansa	132
6.5.1.	Proces koreografisanja	134
6.5.2.	Autentičnost u koreografiji ili koreografska autentičnost – izvorno vs. stilizovano	136
6.5.3.	Kako napraviti idealnu koreografiju – uputstva, preporuke i druge dileme	142
6.5.4.	Naredni korak: odabir scenskog kostima	146
6.5.5.	Koreografija u krizi ili kriza u koreografiji?.....	149
6.6.	Uvežbavanje profitabilnosti: komoditizacija plesa između ubeđenja i zamišljene nostalgije.....	150

7. POLITIKE RADA SRPSKIH KLUBOVA U BEČU II: MANIFESTACIJE I DRUGE SEKCIJE.....	160
7.1. Ja sam se u mom životu naslušao pjesama i nagledao folklora za sedam života – manifestacije u organizaciji srpskih klubova u Beču.....	160
7.2. <i>Praznovanje sopstva</i> : Evropska smotra srpskog folklora kao mesto konstrukcije i komoditizacije identiteta.....	166
7.2.1. Etnografija Evropske smotre: idealtipska deskripcija.....	168
7.2.2. Analitičko razmatranje Evropske smotre.....	172
7.3. Mi govorimo neki naš jezik – klubovi i maternji jezik	182
8. TEŽNJE KA INTEGRACIJI BEZ ASIMILACIJE I ULOGA KLUBOVA U TAKVIM PROCESIMA.....	189
8.1. Politike zemlje matice	191
8.2. Politike integracije zemlje useljenja - Austrije	204
8.3. Stavovi sagovornika o pitanju integracije	209
8.3.1. „Dole si Švaba, ovde si ćuš“ – osećaj pripadnosti	210
8.3.2. Odnosi s Austrijancima.....	212
8.3.3. „Primili smo švapski mentalitet“ – prihvaćeni modeli ponašanja	218
8.3.4. Organizovanost zajednice i proces integracije – poređenje s Drugim.....	220
8.3.5. „Gde god uđeš neko je naš i neko je Turčin“ – jezik i integracija.....	227
8.3.6. „Kako je Švaba mor'o, tako sam mor'o i ja“ – stavovi sagovornika o integraciji	229
9. MULTIKULTURALIZAM I SRPSKI KLUBOVI U BEČU	234
9.1. Multikulturalizam = praksa diskriminacije	237
9.2. Kritika konceptata: identitet i kultura.....	240
9.3. Multikulturalizam u „crvenim čizmama“	246
9.4. Multikulturalne konvergencije	248
10. ZAVRŠNA RAZMATRANJA.....	254
Literatura.....	262

1. UVOD

U ovoj studiji predstavljam i tumačim jedan aspekt migracijskog života srpskih gastarbajtera i njihovih potomaka, fokusirajući se na pitanje samoorganizovanja i institucionalne konstrukcije i prezentacije kulturnog i nacionalnog identiteta u okviru srpskih klubova u Beču. Ovde je reč o klubovima koje su još jugoslovenski migranti, početkom sedamdesetih godina XX veka, a procesom samoorganizovanja, formirali u Beču, kako bi im služili kao mesta okupljanja, gde će moći da se susreću sa svojim sunarodnicima, ali i da pohađaju različite kulturno-umetničke i sportske sekcije. Kako su politike rada tih klubovi od samog početka bile u tesnoj vezi s društveno-političkim dešavanjima u zemlji matici, sve do devedesetih godina XX veka, vodeći se ideologijom bratstva-jedinstva, klubovi se nazivaju jugoslovenskim i iskazuju jugoslovenski identitet kroz svoj rad. Nakon raspada Jugoslavije, a pod uticajem povratka nacionalnim identitetima i prateći konfliktne nacionalne ideologije, klubovi se dele na nacionalnoj osnovi, usled čega nastaju današnji nacionalno-etnički klubovi (srpski, bošnjački, hrvatski itd).

Cilj mi je u ovom radu dvojak. Prvenstveno, želim da ponudim, dijahronijski posmatrano, uvid u to kako su nastajali srpski klubovi u Beču. Potom, razmotriću i dekonstruisati kulturni i nacionalni identitet koji se konstruišu i prezentuju u pomenutim klubovima. Dekonstrucijom želim da ustanovim mehanizme kojima se izgrađuju takvi identiteti, ali i razloge zbog kojih se oni konstruišu na pomenute načine i s kojim ciljevima. Nadalje, zanima me da ustanovim sadržaj ideoloških poruka koje se komuniciraju kroz folklorističke performanse, *ko* proizvodi te poruke, *gde* su one pozicionirane u strukturi moći i *koje* institucije omogućavaju razmenu znanja i veština kojima se usaglašavaju i učvršćuju uverenja i strategije u datoj društvenoj praksi. Važno mesto u radu ima i analiza javnog dokumenta Republike Srbije – „Strategija očuvanja i jačanja odnosa matične države i dijasporne i matične države i Srba u regionu“, koju analiziram i tumačim kao ideološki tekst koji određuje odnos zemlje matice prema migrantima i njihovom identitetu.

U radu imam nekoliko početnih hipoteza koje nameravam da potvrdim kroz analizu: 1) ciljevi rada klubova koji se prezentuju u javnom diskursu, razlikuju se od onih koji se zaista ostvaruju tokom njihovog delovanja; 2) tokom konstrukcije i prezentacije identiteta u institucijama javlja se neravnomerno podeljena moć, pri čemu glavnu ulogu imaju rukovodioci i saradnici, zbog čega ovde želim da ustanovim kako se lični interesi uklapaju u opšte interese; 3) klubovi funkcionišu i kao mesta čuvanja određenih identitetskih markera, čime se ne podleže asimilacionim procesima, usled savremenih tendencija integracija u

austrijski sistem. S obzirom na to da srpski klubovi u Beču postoje već više od četrdeset godina, a ima ih i u mnogim drugim gradovima i zemljama u kojima ima srpskih imigranata, te da se ovom pitanju do sada nije pristupalo detaljnije iz naučne perspektive, smatram važnim da se rad datih klubova bliže analizira i protumači. Kako su srpski klubovi u dijaspori od svog osnivanja manje-više bili prepušteni sami sebi, ne samo u organizacionom i finansijskom smislu, već i u smislu strukturiranja rada i načina reprezentacije, bitno je uočiti modele na koje su se oni ugledali, te koje ideološke poruke oblikuju njihova delovanja. Pomenuto tumačenje važno je i zbog toga što srpski klubovi u dijaspori danas takođe aktivno rade, pri čemu imaju veliki broj članova, sada već trećih, četvrtih i petih generacija srpskih imigranata, te kroz rad i učenje u klubovima, utiče se na svest o etničkoj pripadnosti i kulturnom identitetu novih generacija srpskih imigranata. Na prvi pogled, deluje da se na taj način prenosi poruka o važnosti očuvanja nacionalnog identiteta, koji se doživljava kao zatvorena i nepromenljiva kategorija, usled čega se stvara i određeni vid distanciranja od bolje ili čak potpune integracije u sistem zemlje imigracije.

Migracije predstavljaju važan fenomen, ne samo za proučavanje, već i za ukupni društveno-kulturni i politički život ljudskih društava, a imaju bitnu ulogu u modernizaciji i industrijalizaciji, naročito kada se govori o migracijama u zapadnoevropske zemlje nakon Drugog svetskog rata (Castles and Miler 2003, 70). Autori koji se bave migracijama, fenomenu pristupaju uvek iz pozicije sopstvene nauke i tako odgovaraju na niz različitih pitanja iz različitih domena (v. Brettell and Hollifield 2000, 4). Premda je istraživanje migracija prisutno u društveno-humanističkim naukama odavno, još uvek ne postoji jedinstveni teorijsko-metodološki okvir za proučavanje ovog fenomena – teoriju o migracijama čini fragmentarni skup zasebno razvijanih teorijskih ideja (Massey *et al.* 1993, 432). Uopšteno govoriti o migracijama moguće je ukoliko se tumače dosadašnje teorije i dometi proučavanja, ako se pak spusti u sferu života migranata i ukoliko se pristupi tumačenju konkretnih fenomena, priča o migracijama mora da se usmeri ka konkretnim migrantima, određenim pričama i jasno odabranim aspektima – u suprotnom, pričanje o migracijama postaje neprecizan, nedovoljno jasan i uopšten tekst.

Glavni činioци migracija su sami migranti. Kada se govori o migrantima, izuzetno je važno tačno odrediti o kojoj kategoriji migranata se radi, budući da različiti tipovi migracija oblikuju različite „životne projekte“ migranata (Latcheva and Herzog-Punzenberger 2011, 122). Drugim rečima, važno je voditi računa o vremenskom, istorijskom, ideološkom, teritorijalnom i političkom kontekstu migracija, budući da svi ti činioци utiču na dalji tok života migranata. Stoga, u ovoj studiji baviću se gastarbajterima i njihovim potomcima.

Gastarbajteri su, pre svega, oni koji su na rad u inostranstvo otišli tokom šezdesetih i početkom sedamdesetih godina XX veka, čija je namera bila da u što kraćem vremenskom periodu zarade novac kojim bi, po povratku u zemlju maticu, rešili egzistencijalna pitanja. Karakterisalo ih je nisko obrazovanje i prelazak u „drugi svet“ koji im je bio težak, a kod nekih nikada do kraja završen – zadržali su prisne odnose sa zemljom maticom, često odbijajući integraciju u sistem zemlje useljenja. Njihov identitet je liminalan, a nalazi se između dve zemlje i dve kulture (v. Antonijević 2013). Iako potomke gastarbajtera, njihovu decu, unuke, prauunuke, odnosno druge, treće, četvrte i naredne generacije srpskih imigranata ne možemo odrediti kao gastarbajtere, jer oni to nisu, važno je napomenuti da su potomci gastarbajtera ipak socijalizovani u okviru određenih vrednosnih sistema i načina života koje su gajili njihovi roditelji ili drugi preci – gastarbajteri, te da to ima uticaja na određene vidove njihovog ponašanja, razmišljanja i stila života. Premda su pojedini moji sagovornici navodili da reći gastarbajter ponekad zvuči uvredljivo i pežorativno, većina njih navodila je da ih ovaj termin ne vređa.

Kada su naselili zapadnoevropske zemlje, gastarbajteri su počeli da formiraju i svoj kulturni kontekst u kojem do danas žive. Među važnijim mestima, koja su nastala u tom procesu, bili su srpski klubovi, oformljeni kao identitetska mesta koja su se menjala usled različitih društveno-političkih promena unutar zemlje useljenja i zemlje matice (v. Rašić 2016). Kako je glavni predmet ovog rada upravo razmatranje srpskih klubova u Beču, pratiću njihov razvoj od osnivanja, koje je teklo od sedamdesetih godina i to procesima samoorganizacije i kada su to bili jugoslovenski klubovi, pa do danas kada su to srpski (nacionalni) klubovi, čije su nacionalne politike rada razvijane počevši od devedesetih godina XX veka, nakon raspada Jugoslavije.

Od devedesetih godina XX veka prezentacija identiteta u klubovima prevashodno je zasnivana na markerima nacionalnog identiteta, s tim u vezi teorijske postavke o ovom pojmu činiće neizostavni deo rada. Pod nacijom, vodeći se Smitovim određenjem, podrazumevam imenovanu ljudsku populaciju koja ima zajedničku istoriju i teritoriju, zajedničke mitove i istoriju sećanja, zajedničku masovnu i javnu kulturu, ekonomiju i prava (Smit 2010, 73). Nacija je kulturna tvorevina, omeđana je granicama, bazirana na opozicijama *mi* : *drugi*, pri čemu ona može biti i *zamišljena zajednica* čiji pripadnici poseduju sliku o svom zajedništvu iako se svi međusobno ne poznaju (Anderson 1998, 17; Barker 2000, 199). Iz toga proističe da je i nacionalni identitet promenljiva sociokulturna tvorevina, uslovljena situacijom i vremenom, koja se konstruiše u relaciji s *drugima*, uspostavljanjem razlika između *nas* i *njih*, uz iskazivanje različitih simbola (Prelić 2008; Smith 2009; Žikić 2012). S druge strane, kada

je reč o *kulturnom identitetu*, on ne mora nužno biti povezan s nacionalnim ili etničkim identitetom, važno je samo da postoje određeni faktori koji povezuju ljude u zajednicu, da data grupa ima sopstvenu deljenu tradiciju koja ih čini grupom sa specifičnim *kulturnim identitetom* (v. Žikić 2011).

Kada se govori o institucionalnim konstrukcijama identiteta, stvar postaje dodatno zamršena, te pored nacionalnog i kulturnog identiteta ulogu zauzimaju i različiti pojedinačni identiteti, s obzirom na to da svaki član kluba ima neki svoj individualni identitet koji se, dolaskom u klub, niveliše s ostalima kroz procese prihvatanja grupnog, u okviru date institucije izgrađenog, identiteta. Institucionalni identitet vidim kao skup stavova, obaveza i pravila kojih se članovi kluba pridržavaju, zarad ciljeva kojima teže kroz ukupno delovanje institucije (Marquez 2003, 12; Gellner and Hirsch 2001, 2). Odnosno, članovi jedne institucije razvijaju sopstveni pogled na svet i prepoznatljiv „stil mišljenja“ koji odražava njihove obrasce interakcija (Douglas 1987, 48; Wright 1994, 21). Kako ti stavovi nisu uvek stabilni i opšteprihvaćeni od strane svih članova, date „stilove mišljenja“ suočiću s mišljenjima članova i pokušaću da ustanovim na kojim mestima se oni razilaze, budući da nemaju svi članovi iste pozicije moći i stoga nemaju ni mogućnost da iskažu svoje različite stavove (Edwards 1994; Gellner and Hirsch 2001). Pri razmatranju institucionalnog identiteta, postavljam nekoliko ključnih istraživačkih pitanja: koji modeli prezentacije identiteta preovladavaju nad drugima – da li su to prezentacije kroz umetničke, obrazovne ili neke druge delatnosti? Kojim vrednostima i ciljevima teže istraživane institucije? Na koje načine žele da ostvare postavljene ciljeve? Kako i kojim sredstvima kreiraju institucionalne identitete? Da li institucionalni identitet i uključivanje članova u klubove utiču na svakodnevni život članova klubova i u kojoj meri? Kako su članovi klubova pozicionirani u strukturi moći unutar kluba? Koje ideologije oblikuju stilove mišljenja, a samim tim, i institucionalne identitete?

Kako su granice ključne u procesima etničkih i drugih vidova identifikacija, većina naučnika kada se bavi ovim pitanjima pažnju usmerava ka onim elementima iz inventara kulture koji se smatraju bazičnim – na primer, jezik ili religija. Ipak, ukoliko se pažnja usmeri ka onim segmentima kulture koji su manje očigledni i za koje akteri u kulturi nisu najsvesniji da imaju važne uloge u njihovim procesima identifikacija, otkrivaju se suptilniji detalji o identitetu proučavane grupe (v. Nedeljković 2010, 51-52). Iako u ovoj studiji dotičem i pitanja tih bazičnih identitetskih markera – jezika i religije, veću pažnju ipak usmeravam na ples i plesne performanse u okviru konkretnih institucija. Kada govorim o plesu tu mislim na tradicionalne plesove. Ples vidim kao kulturno specifičan fenomen, to je strukturirani sistem

pokreta koji se sastoji od temporalne, muzičke i prostorne komponente (v. Kealiinohomoku 2008, 21; Kaeppler 2001, 50; Fenton 1997, 118; Rakočević 2004, 99). Fokus istraživanja postavio sam na upotrebu i učenje *tradicionalnih plesova*, odnosno fenomena koji su naučnici do nedavno u Srbiji, a inspirisani emskim terminom, nazivali *narodna igra*. Kako je pojam *igra* preširok i odnosi se na najrazličitije oblike kinetičkog i mentalnog delovanja, termin *ples* vidim kao određeniji i operativniji (v. Rakočević 2004, 96). Odrednicu *tradicionalni* koristim umesto odrednice *narodni* kada govorim o plesu, budući da potonja konotira na romantičarske ideje u nauci koje su prevaziđene i odavno kritikovane kao neodgovarajuće u promišljanjima o ovoj vrsti plesa (v. Rakočević 2004; Nahachewsky 2012; Dundes 1980; Kealiinohomoku 1970)

Do svih podataka u ovoj studiji dolazio sam na nekoliko različitih načina, ali ključnu ulogu imali su narativi mojih sagovornika, koji predstavljaju njihove životne priče obojene migracijama i teškim identitetskim dilemama (o životnim pričama: Kovačević, Antonijević i Trebješanin 2013). Pored ovih priča, koje sam prikupljao kroz direktnu konverzaciju sa sagovornicima, koristeći se tehnikama kvalitativnog antropološkog istraživanja – dubinski polustrukturirani intervju, opservacija s participacijom, anketni upitnik itd, od koristi su mi bili i drugi izvori građe. Tu pre svega mislim na: 1) arhivske izvore: kada govorim o arhivskoj građi, ne mislim isključivo na onu standardnu dokumentaciju nastalu radom državnih organa, već tu podrazumevam sav materijal u koji spadaju i porodični i lični arhivi, a koji se odnose na život i rad porodice ili pojedinca koji ima mesto u društvenom i političkom životu određenog prostora (Radojičić 2005, 117). Arhivski materijal koji je nastajao radom klubova u Beču, kako su mi dosadašnja terenska istraživanja pokazala, mahom se nalazi u vlasništvu pojedinaca koji su u datim trenucima nastajanja takvog materijala bili predsednici klubova ili članovi upravnih odbora. U takav materijal se ubrajaju zapisnici s različitih sastanaka upravnih odbora, godišnji planovi rada, popisi članova klubova, programski repertoari koncerata, popisi održanih aktivnosti u datim godinama itd. Pregled i analiza tog materijala pružila mi je uvid u to na koji način su osmišljavani programi i na koji način su članovi klubova sprovodili politike rada i reprezentacije identiteta, ali i koliko je članova zaista tokom vremena bilo uključeno u rad klubova; 2) Memoare i autobiografije. To su različiti neformalni sistemi istoriziranja, koje praktikuju pojedinci radi zapisivanja svojih sećanja i želje da ponude tumačenje konteksta u kojem su funkcionisali. U ove narative upisani su lokalni identiteti, posredstvom ličnog iskustva onoga koji ih piše. U kontekstu klubova u dijaspori, memoari i autobiografije predstavljaju osnovni i jedini oblik pisanja istorije, zbog toga što zvanični sistemi, bilo da je reč o zemlji domaćina ili zemlji

matici, nisu ponudili takve opise. Upravo klubovi u dijaspori, koji su bili marginalizovani s obe strane – matice i zemlje domaćina – morali su sami da pišu svoju istoriju, zbog čega ovakvi narativi predstavljaju važne izvore za njihovo proučavanje. Takva građa poslužila mi je u rekonstruisanju istorijata klubova, radi uspostavljanja dijahronijskog prikaza njihovog razvoja od osnivanja do danas.

Ova studija sastoji se od uvoda, zaključka, teorijsko-metodološkog okvira i 7 pojedinačnih poglavlja. Prvo poglavlje nosi naziv „*Stvaranje konteksta*“ – *radne migracije iz Jugoslavije u Austriju* i tu pre svega govorim o nečemu što sam definisao kao „stvaranje konteksta“, a odnosi se na procese naseljavanja radnih migranata iz Jugoslavije u Austriju, gde su od sedamdesetih godina XX veka počeli da izgrađuju potpuno novi kontekst. Razmotriću radne migracije iz Jugoslavije, koje su se odvijale od 1950. do 1975. godine XX veka i ukazaću na migracione politike Jugoslavije i imigracione politike Austrije. Predstavljanje migracijskih tokova i (i)migracionih politika obeju zemalja, važno je radi jasnijeg razumevanja procesa izgradnje tog novog konteksta, ali i zbog rasvetljavanja činioaca koji su uticali da, tada jugoslovenski, a danas srpski imigranti u Austriji imaju takav status i odnos ka integraciji. Ono što još karakteriše ovo poglavlje, jeste deo u kojem ću dati glas i svojim sagovornicima, te iz njihovih ličnih iskustava predstaviti kako je proces migriranja i naseljavanja Austrije tekao. Upoređivanje ličnih iskustava i zvaničnih podataka omogućava dalje razmatranje načina na koje se naučni diskursi i predstave o migracijama i migracionim politikama poklapaju s onim što se zapravo dešavalo u realnom životu pojedinačnih migranata.

U narednom poglavlju, *Mesta samoidentifikacije: srpski klubovi u Beču u istorijskom kontekstu*, dijahronijski prikazujem nastanak i razvoj srpskih klubova u Beču, s ciljem da ukažem na njihove osnovne politike rada i reprezentacije. Budući da je rad ovih klubova oduvek bio u tesnoj vezi s društveno-političkim dešavanjima u zemlji matici, te da su se društveno-političke promene u zemlji matici direktno odslikavale i u radu pomenutih klubova, kroz poglavlje prikazaću nekoliko različitih, ali ipak ključnih promena. Te promene pratim kroz nekoliko vremenskih perioda koje izdvajam kao ključne u procesima promene politike rada, a to su: sedamdesete, osamdesete i, u istoj kategoriji, devedesete i dvehiljadite godine. Šezdesete godine izostavljam iz ovog poglavlja, jer su imigranti prve klubove u Beču formirali sedamdesetih godina XX veka. Na kraju, tu se nalazi još jedno potpoglavlje, *Klubovi kao drugi domovi*, u kojem ukazujem na njihov značaj u životu srpskih gastarbajtera i drugih srpskih imigranata u Beču, gde ih oni doslovno doživljavaju kao druge domove, provodeći u njima skoro celokupno slobodno vreme.

Nadovezujući se na prethodno, u poglavlju *Institucionalna struktura i umrežavanje srpskih klubova u Beču* razmatram srpske klubove kao *male grupe* (v. Fine and Harrington 2004) čiji članovi dele sopstvenu *idiokulturu* (v. Fine 1982). Glavni okvir u koji postavljam srpske klubove u Beču, u ovom poglavlju, jeste *teorija čvorišta* autorki Nađe Kivan (Nadia Kiwan) i Hane Majnhof (Hanna Meinhof) kojom su razmatrale procese učenja i prenošenja muzike među transmigrantima (Kiwan and Meinhof 2011, 7). Pomenute autorke u svojoj studiji koriste ideju mrežnog modela migracija, kojom ukazuju na različite veze između migrantskih muzičara, njihovih zemalja porekla, zemalja u kojima žive i drugih činilaca tih tokova. Međutim, oslanjajući se na Pratovu kritiku da ti tokovi nisu jednolinijski i neometani, Kivanova i Majnhofova dalje ukazuju na različite prepreke i putanje koje migranti moraju da pređu svojim aktivnostima, te kao adekvatniji izraz biraju metaforu čvorišta – njome ukazuju podjednako na horizontalnu perspektivu kanala kojima se kreću migranti, na njihva grupisanja u posebne bitne tačke, ali i na vertikalnu perspektivu ovih grupisanja (Kiwan and Meinhof 2011, 6-7). Ovde ponaosob razmatram ljudska, prostorna i institucionalna čvorišta srpskih klubova u Beču. U okviru institucionalnih čvorišta, uzimam u obzir institucionalnu strukturu koja je važna u tome kako i na koji način se kreiraju politike rada i reprezentacije, te kako funkcioniše saradnja između različitih klubova u istom prostornom čvorištu. Za ljudska čvorišta bitni su pojedinci koji su značajni za sam rad u klubovima, gde pre svega mislim na umetničke rukovodioce i spoljne saradnike, ali i na same članove klubova. Razmatrajući ljudska čvorišta, cilj mi je da ustanovim kako se date politike rada kreiraju i ukažem na to da, iako srpski klubovi u Beču manje-više imaju slične politike delovanja, ipak svaki od njih zadržava neke svoje specifičnosti. Prostorna čvorišta se odnose na mesta u kojima se odvijaju kulturne aktivnosti i mesta u kojima klubovi deluju, a u ovom slučaju to je grad Beč. S tim u vezi, razmotriću poziciju samih članova unutar grada i načine na koje lokalno stanovništvo i lokalne vlasti reaguju na njihove aktivnosti, ali ću ujedno predstaviti i mreže društvenih odnosa koje se razvijaju u okviru ovih čvorišta.

Četvrto i peto poglavlje se odnose na sličnu tematiku, premda je fokus usmeren ka drugačijim aktivnostima. Dok u poglavlju *Politike rada srpskih klubova u Beču I: folklorne sekcije* govorim o onim aktivnostima koje dominiraju u klubovima, u narednom poglavlju *Politike rada srpskih klubova u Beču II: manifestacije i druge sekcije*, govorim o drugim sekcijama i javnim prezentacijama onoga što se u klubovima uči. Kada se u Beču pomenu srpski klubovi, prva asocijacija su folklorne sekcije. To i ne čudi, budući da u većini slučajeva klubovi isključivo imaju folklorne ili ukoliko se nađe neka druga sekcija, folklorna je svakako najbrojnija. Iz tog razloga, celo poglavlje posvetio sam folklornim sekcijama s

namerom da ustanovim kako se kroz performanse folklornih ansambala konstruišu i prezentuju identiteti. Prvenstveno dekonstruišem koncept *autentičnosti*, potom govorim o kulturno-umetničkom amaterizmu u Jugoslaviji odakle su i prenesene ideje o tome kako bi folklorne sekcije trebalo da izgledaju, a zatim detaljnije razmatram folklorne performanse koje su jugoslovenski klubovi imali u periodu ideologije bratstva-jedinstva, te savremene performanse srpskih klubova u Beču koji se više naslanjaju na nacionalne plesne performanse (u. Nahachewsky 2012, 90-124). Na kraju ovog poglavlja predstaviću pozadinu i osnovu delovanja srpskih klubova u Beču koju vidim kao proces *komoditizacije tradicije*, smeštenu između ubeđenja i zamišljene nostalgije. U poglavlju o manifestacijama i drugim sekcijama, analitički razmatram ključnu manifestaciju srpskih klubova iz dijaspore – Evropsku smotru srpskog folklor, ali govorim i o drugim manifestacijama koje srpski klubovi organizuju u Beču.

Šesto poglavlje, *Težnja ka integraciji bez asimilacije i uloga klubova u takvim procesima*, u celosti posvećujem pitanju integracije Srba u Beču i šire – Austriji, ali to pitanje razmatram iz perspektive uloga koju klubovi imaju u tim procesima. Raniji istraživači su integraciju često videli kao proces na koji utiče isključivo zemlja imigracije, međutim, usled različitih novih tumačenja, a naročito tokom razmatranja pitanja transnacionalnosti, postaje jasno da u tom procesu, pored zemlje imigracije, učestvuju podjednako i sami migranti, ali i zemlja emigracije (Uterreiner and Weiner 2017, 7). Iz tog razloga, prilikom analitičkog promišljanja ovog pitanja, u razmatranje uzimam tri nivoa: javne politike Republike Srbije prema dijaspori; politike imigracije i integracije Austrije; kao i lične stavove mojih sagovornika o integraciji. Svaki od tri navedena aspekta razmotriću ponaosob, kako bih ukazao na to koliko su politike zemlje emigracije i zemlje imigracije pogodne i odgovarajuće, odnosno u kojoj meri pomažu ili odmažu imigrantima tokom integracije, a ujedno, daljom analizom iskaza mojih sagovornika, predstaviću koliko su oni i gde su to tačno integrisani.

Poslednje, sedmo poglavlje, *Multikulturalizam i srpski klubovi u Beču*, odnosi se na pitanje multikulturalizma u kontekstu srpskih klubova u Beču. Bliže gledano, postavljam pitanje da li ima multikulturalizma u srpskim klubovima i da li su klubovi deo multikulturalne politike. Ovde pre svega razmatram pitanje nacionalnih manjina u Austriji i kako Austrija kroz svoje multikulturalne programe podstiče različite manjinske i imigrantske grupe da „održavaju“ i prezentuju svoju kulturu. Postavlja se pitanje da li je ovde reč o prividnom ili realnom multikulturalizmu ili je ovo samo, ipak, još jedan vid podsticanja multikulturalizma u „crvenim čizmama“. Kovanicu „crvene čizme“ skovao je Odri Kobajaši i pod nju je podveo sve one događaje koje „slave kulturnu različitost“, misleći pre svega na

manifestacije koje su najčešće obeležene tradicionalnim plesovima, kulturnim festivalima i etničkim restoranima (Kobaiashi 1993, 206)

Iz predstavljenog pregleda predstojeće studije, jasno je da svako poglavlje ima pojedinačne teorijske okvire koji su poslužili da se celovitije sagleda i analizira pitanje konstrukcije i prezentacije kulturnog i nacionalnog identiteta u okviru srpskih klubova u Beču. Pored toga, razmatram načine na koje se u srpskim klubovima u Beču upotrebljavaju tradicija, kulturno nasleđe, folklor i postojeći identiteti u svrhu konstrukcije distinktivne ideje članova klubova o tome ko su oni i kakvi su im ciljevi. Kroz ceo rad postavljam i tumačim pitanje *kako, ko i sa kojim ciljevima* konstruiše i kasnije prezentuje kulturni i nacionalni identitet, na koji način se planira da se radom klubova ostvare postavljeni ciljevi i koje se ideologije nalaze u osnovi tog delovanja. Ono što mi je tokom celog rada bilo najvažnije, jeste da *dam glas* svojim sagovornicima, koji pripadaju različitim generacijama migranata. Njihovi narativi i iskazi vodili su me kroz istraživanje i oblikovali su celu studiju, a kako su mi često govorili da su gastarbajteri dugo bili „nemi“ u Srbiji i da niko nije želeo ili imao priliku da čuje njihov stav i mišljenje o različitim pitanjima, ovim radom njihov glas činim, makar u maloj meri, dostupnim.

2. TEORIJSKO-METODOLOŠKI OKVIR

Terenska istraživanja u vezi sa srpskim migrantima koji žive u zapadnoevropskim zemljama započeo sam 2015. godine. Radeći u Muzeju Jugoslavije, bio sam angažovan na aktivnostima projekta *Jugo, moja, Jugo – gastarbajterske životne priče*. U vezi s tim, vodio sam dubinske polustrukturirane intervjuje s prvim generacijama gastarbajtera koji su odlazili na rad u Austriju i Nemačku, premda je bilo i onih koji su odlazili u druge zemlje, na primer Francusku, Švajcarsku, Švedsku itd. Sve intervjuje obavljao sam u različitim krajevima Srbije, u mestima rođenja mojih sagovornika. Tom prilikom, istraživanja sam sproveo u: Zrenjaninu, Petrovcu na Mlavi, Žagubici i okolini, Rudnoj Glavi i okolini, Majdanpeku, Sjenici i Negotinu. Nakon upisivanja doktorskih studija, samostalno sam išao dva puta na terenska istraživanja u Beč. Tada sam vodio razgovore s rukovodiocima klubova „Mokranjac“ i „Bambi“, pri čemu sam razgovarao o konkretnim pitanjima rada i funkcionisanja srpskih klubova u Beču. Od 2016. godine, zajedno sa svojom mentorkom, prof. dr Draganom Antonijević i kolegicom dr Anom Banić Grubišić, boravio sam još tri puta u Beču, u okviru projekata koje su finansirali ili sufinansirali Ministarstvo kulture i informisanja Republike Srbije i Kancelarija za saradnju s dijasporom i Srbima u regionu.¹

Odlazeći u Beč s ciljem da realizujemo pomenute projekte, obilazili smo srpske klubove u Beču - „Mokranjac“, „Bambi“ i „Jedinstvo“, i intervjuje vodili s njihovim članovima; intervjuisali smo pojedince koji se bave kulturno-prosvetnim delatnostima, glumce i reditelje amatere, članove studentskih organizacija, pojedine muzičare s migrantskim poreklom, univerzitetske profesore srpskog porekla, sveštenike, kao i pojedince koji rade u medijima. Osim razgovora, prisustvovali smo i pojedinačnim manifestacijama kao što su takozvani *ćevap koncerti*, nastupi i probe amaterskih pozorišnih trupa, a samostalno sam sve vreme pratio i Evropsku smotru srpskog folklora Srba u dijaspori i regionu.²

¹ Najveći deo istraživanja sproveo sam zajedno sa mentorkom, prof. dr Draganom Antonijević i to zahvaljujući jednogodišnjim projektima koje su (su)finansirali Ministarstvo Republike Srbije (u daljem tekstu: Ministarstvo) i Kancelarija za saradnju s dijasporom i Srbima u regionu (u daljem tekstu: Kancelarija). Projekti koje smo do sada realizovali su: 1) Presentacija građanskog i tradicionalnog kulturnog nasleđa udruženja Srba u Beču i pitanje njihove integracije (2016. godine, Kancelarija); 2) Nematerijalno kulturno nasleđe u kulturno-umetničkim društvima i kulturno-prosvetnim udruženjima u Srbiji i dijaspori – edukacija i prezentacija (2017. godine, Ministarstvo); 3) Odnos prema identitetu: istraživanje statusa treće i četvrte generacije srpskih migranata u Beču (2019. godine, Kancelarija); 4) Istraživanje poznavanja i očuvanja nematerijalnog kulturnog nasleđa kod omladine u Srbiji i dijaspori (2019. godine, Ministarstvo). Deo pomoći imao sam i sa projekta Etnografskog instituta SANU: *Multiethnicitet, multikulturalnost, migracije – savremeni procesi* (br. 177027), koje finansira Ministarstvo prosvete, nauke i tehnološkog razvoja Republike Srbije. U jednoj fazi istraživanja pomoć smo dobili i od Austrijskog kulturnog foruma u Beogradu, kao i od prevozne agencije Fudeks.

² Sa Smotrom, u smislu participacije i opservacije, imam dugotrajnije iskustvo, budući da sam Smotru prvi put gledao 2010. godine, kada se održavala u Brčkom i od tada je svake godine pratim.

Fokusirajući se na temu srpskih klubova u Beču, intervju sam vodio s gotovo svim kategorijama učesnika u radu ovih klubova. Razgovarao sam tako s osnivačima klubova, sa predsednicima klubova, članovima uprave, umetničkim rukovodiocima, članovima folklornih sekcija, ali i sa onim saradnicima koje klubovi unajmljuju za posebne potrebe – muzičarima, koreografima, profesorima pevanja itd. Među direktnim učesnicima u radu klubova bilo je pripadnik svih generacija migranata, odnosno od prve do čak pete generacije. Pored intervjua, koristio sam se i tehnikom anketnog ispitivanja, a ankete su popunjavali članovi klubova „Mokranjac“ i „Jedinstvo“, oni koji učestvuju u radu folklornih sekcija. Sva ova iskustva doprinela su mi boljem razumevanju načina funkcionisanja klubova, ali i širem tumačenju uloge ovih institucija u životu imigranata u Beču, njihovim konstrukcijama i prezentacijama kulturnog i nacionalnog identiteta kroz rad i članstvo u klubu.

Za potrebe istraživanja koristio sam se kvalitativnim pristupom. Pojedini autori ovaj metod posmatraju kao ciljno orijentisano istraživanje ka posebnim društvenim i kulturnim fenomenima, radi pronalaženja specifičnih podataka karakterističnih za određenu populaciju (v. Žikić 2007). Tu je reč o istraživanju kojim istraživač prikuplja informacije s jasnim ciljem, a ne zarad naučne radoznalosti i akumuliranja pojedinih znanja. Svakako, ovi podaci ne bi trebalo i ja ih nisam koristio zarad dobijanja generalizovanih zaključaka (v. Žikić 2007). Načini za prikupljanje podataka u kvalitativnom pristupu koje sam koristio su: intervju, posmatranje s učestvovanjem i neformalna konverzacija. Bojan Žikić izdvaja tri vrste prikupljanja podataka u kvalitativnom pristupu, a to su intervju, opservacija i dokumentacija kojima se dobijaju tri vrste podataka – citati, opisi i izvodi iz dokumenata. Kombinacijom dobijenih podataka izgrađuje se narativna deskripcija koju je dalje moguće analizirati i interpretirati (Žikić 2007, 126).

Neformalne intervju mahom sam vodio u situacijama koje nisu planirane da budu istraživanja, u toku puta ka Beču, na određenim manifestacijama poput Smotre ili nekog drugog koncerta, ali i pri slučajnim susretima imigranata u Beču. Neformalni intervjui su, dakle, spontane, neplanske razmene informacija koje omogućavaju sticanje korisnih podataka za istraživačku temu (Vučinić-Nešković 2014, 169).

Opservaciju određujem kao „istraživački postupak koji podrazumeva aktivnosti (ili praksu) posmatranja i beleženja činjenica i događaja, same činjenice koje su tom prilikom opažene i zabeležene kao i komentare zasnovane na onome što je opaženo“ (Vučinić-Nešković 2014, 113). Metod opservacije mahom sam koristio na manifestacijama koje organizuju srpski klubovi, ne samo iz Beča, već iz drugih zemalja i gradova gde ima srpske dijaspore. Posmatranje tih manifestacija otvorilo mi je mnogo istraživačkih pitanja o kojima

sam kasnije vodio dubinske intervjuje sa svojim sagovornicima, ali i na osnovu kojih sam zasnovao pojedinačna poglavlja u ovom radu – na primer, deo rada u kojem govorim o Smotri nastalo je na taj način.

Tokom istraživanja za projekat Muzeja Jugoslavije, imao sam jasno strukturiran upitnik tokom intervjuja, koji se odnosio na odlazak migranata na privremeni rad, snalaženje u novom kontekstu, učenje nemačkog jezika, zapošljavanje, rad, formiranje ili dovođenje porodice u zemlju imigracije, svakodnevni život i zabave migranata, samoorganizaciju i specifičnu grupu pitanja koja su se ticala artefakata. Naime, kako je krajnji rezultat projekta bila istoimena izložba, od svakog sagovornika tražili smo da nam izdvoji određene predmete iz svog domaćinstva, da ih poveže s procesom migracije i da nam ispriča tu priču. Na taj način, čuo sam vrlo zanimljive narative koji nisu bili samo u vezi s konkretnim predmetom, već su se ticali i širih društveno-političkih i ekonomskih promena u zemlji matici i zemlji useljenja, kao i života vlasnika.

Istražujući u Beču, takođe sam imao osmišljen upitnik, mada je on više bio formiran kao tematski vodič za istraživanje, a ne kao striktni spisak pitanja na koja sam morao da dobijem odgovore. U klubovima sam najviše razgovarao o procesima samoorganizovanja, uticaju zemlje matice na rad klubova, administrativnom snalaženju u Austriji, potom politikama rada i reprezentacije, te promenama koje su se dešavale usled društveno-političkih fluktuiranja u obe zemlje, a u obzir sam uzeo i teme koje se tiču integracije i multikulturnosti, te uloge klubova u datim procesima.

U poslednjoj fazi svojih istraživanja pred završetak ovog rada, koristio sam se i tehnikama istraživanja pomoću anketnog upitnika. Iako anketno istraživanje pripada metodama kvantitativnog istraživanja i stoga je prisutnije u naukama kao što su sociologija, psihologija itd, ono može biti primenjeno i u antropološkim istraživanjima. Pojedini autori smatraju da bi tada anketno istraživanje trebalo prilagoditi karakteru antropoloških istraživanja, a neki od načina prilagođavanja su sledeći: upitnik bi trebalo da sadrži otvorene odgovore gde informanti mogu pisati više od kratkih pretpostavki; u istraživanju bi trebalo da učestvuje i neko od glavnih istraživača, a ne samo angažovani anketari; dobijeni odgovori bi trebalo da se analiziraju kvalitativnim metodama itd. (Vučinić-Nešković 2013, 179). Anketnim upitnikom, zajedno s mentorkom, prof. dr Draganom Antonijević i kolegicom doc. dr Anom Banić-Grubišić, imali smo za cilj da vidimo koliko omladina u Srbiji i dijaspori poznaje i šta zapravo zna o pojedinačnim elementima nematerijalnog kulturnog nasleđa koje

se nalazi na nacionalnoj listi nematerijalnog kulturnog nasleđa Srbije.³ U istraživanju smo izdvojili nekoliko istraživačkih punktova u Srbiji i dijaspori, ukopno smo imali 66 anketiranih, od čega je njih 33 bilo iz dijaspore, odnosno 15 anketiranih iz Beča. Ankete smo sastavili tako da su imale tri dela, a pitanja su formirana na način da anketirani imaju prostora da ostavljaju šire odgovore. Na osnovu rezultata u ovom delu istraživanja dobio sam informacije koje su mi omogućile da imam uvid u to koliko zaista članovi srpskih klubova u Beču poznaju i imaju svesti o onome što praktikuju u klubovima – tradicionalni plesovi, tradicionalna muzika itd, a koliko zapravo sve to uče samo zarad puke reprodukcije na sceni.

Sve pojedince s kojima sam vodio intervjuje nazivam terminom *sagovornik*. Premda se u etnologiji i antropologiji kao legitimni koriste i drugi termini, poput informant, ispitanik, kazivač itd, vodeći se tumačenjem Sanje Zlatanović, pojam sagovornik/sagovornica koristim zbog toga što implicira ravnopravni odnos između istraživanog i istraživača, ukazujući tako na interakciju i razmenu koja dolazi u samom razgovoru (Zlatanović 2010, 131). Dakle, tu nije bilo kazivanja i ispitivanja, već interakcije i razmene iskustava i znanja.

U svom istraživanju imao sam ispitanike različite starosne dobi, od 14 do 80 godina, pripadnike oba pola, osobe različitog stepena obrazovanja, različitih generacija gastarbajtera, ali i pripadnike različitih etničkih grupa – razgovarao sam sa Srbima, Hrvatima, Vlasima, Jugoslovenima, Slovencima itd. Za odabir sagovornika postojala su, tokom svih istraživanja, samo dva kriterijuma – da je migrant koji pripada kulturnoj grupi gastarbajtera i da ima veze s radom u srpskim klubovima. Do sada sam obavio dubinske intervjuje sa 85 sagovornika i dobio odgovore na anketna pitanja od 33 anketirane osobe, drugim rečima ukupno sam imao 118 sagovornika. Kako bih zaštitio identitet svojih sagovornika, u celom radu, na mestima gde sam koristio njihove iskaze, nalaze se šifrovani podaci: M.P.88M, odnosno M.P. su inicijali, 88 predstavlja poslednje dve cifre godine rođenja sagovornika (1988. u ovom slučaju) i slovom M ili Ž obeležavam pol sagovornika ili sagovornice. Zbog obima i preglednosti rada, nisam koristio iskaze apsolutno svih sagovornika, već sam u zavisnosti od poglavlja i teme uzimao samo poneke primere radi ilustracije. Ipak, svaki sagovornik je doprineo širenju mog znanja o pitanju kulturnog identiteta *gastarbajtera* i njihovom životu u zemlji matici i zemlji stanovanja.

2.1. Analitički metod

³ Više o listi zaštićenih elemenata nematerijalnog kulturnog nasleđa Srbije videti na sledećem linku: <http://www.nkns.rs/cyr/elementi-nkns> (poslednji put pristupljeno: 20.11.2019)

Premda svako poglavlje ovog rada ima zasebne teorijske koncepte, koje koristim u zavisnosti od potrebe, ipak mogu da izdvojim četiri ključna metoda analize koja obuhvataju gotovo ceo rad. Tu pre svega mislim na formalnu i tematsku analizu; situacionu analizu mančesterske škole; burdijeovsku diskurzivnu analizu; i šire koncepte iz teorijske postavke antropologije performansa.

Sve intervjue, dobijene terenskim kvalitativnim istraživanjem, transkribovao sam u celosti. Nakon transkripcija, usledila je **formalna** i **tematska** analiza, gde sam celokupnu građu, od transkribovanih intervjua, izdvojenih delova iz arhiva, pa sve do memoarskih, autobiografskih i biografskih izvora, sistematizovao po ključnim i najčešće pominjanim temama. Nakon izdvajanja takvih tema, sagledao sam njihov međusobni odnos i pozicionirao ih u odgovarajući kulturni, nacionalni, istorijski i ideološki kontekst, radi utvrđivanja njihovog šireg značenja.

Uzevši u obzir da je rad klubova u Beču zapravo proces ili jedna diskurzivna praksa koja se odvija u odgovarajućem socio-kulturnom i istorijskom kontekstu, radi lakše analize pomoću različitih metoda, neophodno je bilo da se celokupna praksa narativizuje - da se uspostavi jedinstveni narativ. Za potrebe narativizacije koristio sam se **situacionom analizom** (situational analysis) koju je zasnovao Gluckman, a koju su kasnije razvijali ostali pripadnici mančesterske škole (Meinert and Kapferer 2015, 4). Analizirajući različite događaje i situacije, pripadnici ove škole smatrali su da bi opisi trebalo da budu bogati etnografskim detaljima, što je više moguće i iz što više perspektiva, a svakako da se u okviru toga pozicionira i uloga istraživača u opisivanom fenomenu (Meinert and Kapferer 2015, 4). Smatrali su da je ovakve detalje neophodno dopuniti interpretacijama i kazivanjima onih koji učestvuju u fenomenu, kao i interpretacijama istraživača, što znatno pomaže u samoj analizi. Iako bi takav metodski postupak mogao lako da se dovede u vezu s Gercovim „gustim opisom“ (v. Geertz 1960), ipak, navode Meinert i Kapferer, gercovski pristup nije bio „orijentisan na unutrašnje destabilizacije tumačenja“, za razliku od mančesterskog pristupa u situacionoj analizi. Sasvim suprotno tome, Gerc je gustim opisom težio da prikaže kompleksnost, u skladu sa teoretskim i anti-generalizujućim relativizmom koji postaje neka vrsta „fetišizma detalja“, različitosti i individualnih subjektivnih varijacija u sebi, što je bilo u skladu sa severnoameričkom, postmodernom antropologijom (Meinert and Kapferer 2015, 5). Situaciona analiza, stoga, pomaže i u razmatranju ličnih i pojedinačnih odluka u delovanju u okviru sistema, ona otkriva i naglašava učinkovitost pojedinca – tada postaje jasno da generalizacije nisu moguće, već da mnogo toga zavisi od pojedinca i situacije u kojoj se on nalazi.

Budući da je Fukoovo određenje diskursa uopšteno i široko definisano, ono otvara mogućnosti za njegovu upotrebu u različitim istraživanjima, zbog čega je **diskurzivna analiza** deo i mog metoda (v. Fuko 2010). Iako navodi da o diskursima treba govoriti kao o „skupu rečenih stvari, odnosa, pravilnosti i preobražaja“, odnosno o diskursima kao o desubjektivnim iskazima ili kao o anonimnom skupu iskaza relevantnom za određeni društveno-istorijski kontekst (Fuko 1998, 133), Fuko smatra da oni ipak mogu zadobiti identitete, ukoliko se pozicioniraju u mesta iskazivanja, tamo gde se oni individualizuju (Fuko 2010, 30). Društveni akteri upisuju značenja u prakse kroz procese kodiranja i dekodiranja, čime se ostvaruju mogućnosti za predstave i interpretacije pogodne za analizu (v. Hol 2008). Iz toga sledi, fukoovski rečeno, da me je zanimala diskurzivna artikulacija, odnosno ono što se izgovara i iskazuje u određenom sistemu, iz određene pozicije u tom sistemu i u određenom istorijskom periodu, ali i kako se ti skupovi diskurzivnih praksi artikulišu kao režimi istine, ko ih kao takve artikuliše i koje ideologije stoje u njihovoj osnovi (Fuko 2010, 41). Stoga, analizirao sam koji su to dominantni diskursi koji postoje u srpskim klubovima u Beču nakon čega sam, slično Burdijeovom i Botlanskijevom pristupu (v. Bireševa 2013, 61) utvrdio *sa kojih mesta i na koje načine* dolazi ideološka poruka, potom *ko* proizvodi takve poruke, *gde su pozicionirane* u strukturi moći, te naposljetku *koje institucije* omogućavaju razmenu znanja i veština kojima se usaglašavaju i učvršćuju uverenja i strategije.

Klubovi u Beču deo svojih aktivnosti izvode i u vidu performansa, zbog čega je važno takva delovanja analizirati kroz okvire **teorija antropologije performansa**. Singer u svojim radovima često navodi da ljudi celokupni kulturni sistem enkapsuliraju u izolovanim događajima – kulturnim performansima, koje predstavljaju njima samima i drugima, i kojima se prikazuju „najuočljiviji delovi strukture kulture“ (Singer 1959, 8). Uvodeći u upotrebu termin socijalne ili društvene drame, Turner je direktno pozicionira kao suprotnost estetskoj drami. Socijalna drama predstavlja događaj koji se odvija u svakodnevnom životu, koji nije režiran ili estetski oblikovan za, na primer, scensko izvođenje – na taj način bi mogli da se naslove različiti obredi prelaza iz života pojedinca, ali i neka šira politička i društvena dešavanja. S druge strane, estetska drama bi u tom slučaju označavala upravo ono što je modelovano ili estetizovano za potrebe izvođenja na različitim scenama i u različitim prilikama – u pozorištu, domu kulture ili na drugim scenama u okviru drugačijih manifestacija (videti na primer: Turner 1982; Schechner 2005). Iako odvojene, ove dve drame se prožimaju i čine međusobno zavisnu celinu, što je i Turner zaključio, tvrdeći tako da socijalna drama diktira predmet estetske drame (Turner 1991). Međutim, Šekner tvrdi da

je ovaj odnos recipročan, odnosno da socijalna drama inspiriše umetnost, ali onda ta umetnost predstavlja ogledalo u kojem zajednica može da vidi sebe, a takvo „umetničko ogledalo“ omogućava individuama da kritikuju sebe i ono što se oko njih dešava – bilo kao izvođači, bilo kao publika (Schechner 1977, 144). Performans na sceni postaje poruka koju prima publika, on deluje kao liminalni prostor, kao ogledalo kojim publika, držeći ga ispred sebe, ostvaruje samorazumevanje.

Budući da klubovi u Beču u svojim aktivnostima imaju i performanse – nastupe folklornih ansambala i ostalih sekcija, teorija analize performansa je pogodna za njihovo tumačenje. U ovom delu analize, utvrđivanjem na koji način se pripremaju performansi, od kojih elemenata se oni sastoje, kome se upućuju i koji je krajnji cilj koji rukovodioci klubova žele da postignu datim performansima, pokazaću da li takvi performansi zaista predstavljaju „umetničko ogledalo“ kojima članovi klubova kritikuju sebe i ono što se oko njih dešava i da li su ti performansi u veze sa širim društvenim, političkim i kulturnim kontekstom.

2.2. Konceptualna razgraničenja

Migracije su osnovna tema ovog rada, budući da je nemoguće govoriti o *gastarbajterima*, *transnacionalizmu* i *dijaspori*, niti je moguće odrediti date pojmove, a da se pritom ne kaže nešto i o samom procesu migriranja. Drugim rečima, da bi dijaspora i transnacionalnost postojali, neophodno je da dođe do migracije i migracionog procesa, da se dogodi prelazak granice – bilo da je reč o zamišljenim ili stvarnim granicama. Takav prelazak dovodi upravo do stvaranja dijaspore, dijasporskih grupa, potom transnacionalizma, transnacionalnih grupa i tome slično. Smatram važnim da na ovom mestu predstavim dosadašnja proučavanja migracija, ali i određenje pomenutih ključnih pojmova kako bi u kasnijim delovima rada bilo jasnije o čemu govorim i na kojim način upotrebljavam određene termine. Stoga, govoriću prvenstveno o dosadašnjim naučnim promišljanjima o migracijama, potom ću u relaciji s tim odrediti semantiku i etimologiju pojma *gastarbajter*, dok ću na kraju odrediti pojmove *dijaspora* i *transnacionalizam*.

2.2.1. Migracije

Migracije su ne toliko nova, ali i dalje veoma aktuelna tema u mnogim društveno-humanističkim naukama. Razlog tome se može potražiti u činjenici da nakon Drugog svetskog rata migracije postaju složenije i brže, zadobijajući mesto dominantne društvene

pojave u celom svetu. Mnogi autori navode kako su migracije u zapadnoj Evropi jedan od važnih aspekata društvenog života i ekonomije još od 50-ih godina XX veka, pri čemu imaju važnu ulogu u modernizaciji i industrijalizaciji (Castles and Miler 2003, 70). Autori Karolin Bretel (Caroline Brettell) i Džejms Holifild (James Hollifield) ukazuju na činjenicu da su autori ovom problemu pristupali u okvirima discipline iz koje dolaze: antropologija odgovara na pitanje kako migracije utiču na kulturne promene i etnički identitet; demografija razmatra kako migracije utiču na promene u populaciji; ekonomija objašnjava ekonomske sklonosti ka migracijama i njene posledice; geografija u obzir uzima prostorne obrasce migracija; istorija pokušava da odgovori na pitanje kako da razumemo iskustvo migranata; pravo daje odgovore na pravne regulative migracija; političke nauke odgovaraju na to zašto države imaju kompleksne kontrole migranata; i sociologija razmatra uključivanja i isključivanja migranata u novi kontekst (Brettell and Hollifield 2000, 4).

Teorijsko razmatranje migracija uslovljeno je samom disciplinom iz koje autor dolazi, te u ovom trenutku ne postoji jedinstvena, koherentna teorija migracija. Postoji fragmentarni skup teorija koje su razvijane zasebno jedna od druge, ponekad odvojene disciplinarnim granicama (Massey *et al.* 1993, 432). Ipak, ima i onih teorija koje nastaju kao kritika na već postojeće modele, zbog čega se posmatraju kao pokušaj poboljšanja prethodnih. Autori, pak, smatraju da sveobuhvatno razumevanje procesa savremenih migracija nije u potpunosti moguće ukoliko se oslonimo samo na jednu teoriju iz jedne discipline, ili ukoliko se fokusiramo na zasebni nivo analize. Umesto toga, predlažu da se ovaj višeslojan, kompleksan fenomen razmotri kroz teorije koje uključuju različite perspektive, nivoe i pretpostavke (Massey *et al.* 1993, 432). U ovom delu rada, sagledaću opšte teorije o migracijama različitih autora. Sagledavajući njihove teorije, izdvojio sam pet, prema mom mišljenju, ključnih pristupa u razmatranju migracija.

Neoklasične ekonomske teorije shvataju migracije kao način kretanja u kojem se teži određenoj prostorno-ekonomskoj ravnoteži gde se pretpostavlja da ljudi idu od manje naseljenih ka više naseljenim mestima, te od mesta u kojima imaju niska u ona gde mogu ostvariti visoka primanja (de Hass 2008, 4). Migracije su, dakle, individualna odluka radi maksimizacije prihoda. Ove teorije mogu se razdvojiti na mikro i makro nivo. Makro nivo objašnjava da će bolje mogućnosti, viša primanja i veća potražnja radne snage privući radnike iz onih područja gde su mogućnosti lošije, primanja niža, a potražnje za radnom snagom nema (de Hass 2008, 5). Masi i njegovi saradnici smatraju da su ovo najstarije i verovatno najpoznatije teorije internacionalnih migracija koje objašnjavaju radne migracije u procesima ekonomskog razvoja (Massey *et al.* 1993, 432). Sa druge strane, mikro teorije razmatraju

odluke pojedinca da migrira – migranti su viđeni kao racionalni akteri koji pre odlaska vrše *cost-benefit* kalkulacije (de Haas 2008, 5). Migracije se posmatraju kao forma investiranja u ljudski kapital – ljudi odlučuju da idu tamo gde mogu biti najproduktivniji u skladu sa svojim veštinama (Massey *et al.* 1993, 434). Ovom modelu kritika se može uputiti zbog toga što u obzir uzima samo funkcionalnost, odnosno postizanje ravnoteže, bez razmatranja ostalih strukturalnih ograničenja. Ovde se pretpostavlja da migranti imaju savršeno znanje u *cost-benefit* proračunavanju, te da ga koriste u sopstvenim rasuđivanjima. Osim toga, pristup je aistoričan i evrocentričan – pretpostavlja da migracije imaju podjednako važnu ulogu u modernizaciji zemalja u razvoju, kao što su to imale u XIX i XX veku u Evropi. Ovaj pristup udaljen je od realnosti migranata i njime nije moguće razmotriti lične, porodične i socio-kulturne faktore, niti odgovoriti na pitanje zašto neki ljudi migriraju, a drugi ne, uprkos što žive u istim zemljama i u istim okolnostima (de Haas 2008, 6, Massey *et al.* 1993, King 2012, 14).

Push-pull faktore pojedini autori grupišu zajedno sa neoklasičnim teorijama, budući da imaju slična načela (v. King 2012). Tu autori razmatraju dve ključne sile koje utiču na to da neko migrira: 1) porast seoskog stanovništva izaziva maltuzijanski pritisak⁴ na prirodne i poljoprivredne resurse, te „gura“ ljude sa marginalnih ruralnih područja i 2) bolji uslovi za život – veće plate „povlače“ ljude u gradove i industrijalizovane zove. Ovaj model dominira u razmišljanjima o migracijama sredinom XX veka i deo je neoklasične paradigme zasnovane na principima korisne maksimalizacije, racionalnog izbora, mobilnosti radne snage, itd. (King 2012, 13; de Haas 2008, 11). Pojedini autori doveli su u pitanje primenu ovog modela i razmatrali može li se on uopšte nazivati teorijom. Ovom teorijom nemoguće je objasniti migrante povratnike i razloge njihovog povratka u manje razvijena područja. Fokusirana je samo na spoljne faktore koji uzrokuju migracije, zbog čega je vrlo ograničavajuća u analizi.

Istorijsko-strukturalna teorija ima svoje korene u marksističkoj političkoj ekonomiji i teoriji svetskih sistema, pojavila se kao odgovor na neoklasični funkcionalizam i njome započinje radikalno drugačije tumačenje migracija. Ovde se govori o neravnomerno raspodeljenoj političkoj i ekonomskoj moći između razvijenih i manje razvijenih zemalja, gde ljudi imaju nejednak pristup resursima, a kapitalizam ima tendenciju da pojača ove nejednakosti (de Haas 2008, 7; King 2012, 15). Stoga su migracije shvaćene kao prirodan proces ovom dizbalansu, one su samo jedna od mnogobrojnih manifestacija života u nejednakim uslovima između manje i više razvijenih zemalja. Mane pristupa se ogledaju u

⁴ Maltuzijanska teorija pretpostavlja da se zbog konstantnog porasta broja ljudi iscrpljuju raspoložive obradive površine, te da će hrane i vode biti sve manje i manje, a stanovništva sve više.

tome što pojedince vide kao pasivne žrtve koje se prilagođavaju makro-snagama, čime se isključuje individualna učinkovitost. Takođe, ni ovim teorijama se ne može dobiti odgovor na pitanje zašto neki ljudi migriraju, a drugi ne.

Generalizacija Vilbura Zelinskog – Rassel King (Russell King) izdvaja rad ovog autora kao zasebno teoretisanje o migracijama gde on povezuje promene u migracijama i ponašanju mobilnosti sa različitim fazama u procesu modernizacije. Zelinski je uvideo da postoje određene zakonitosti u procesima migracija u proteklom vremenu, te da su one suštinske komponente procesa modernizacije. Izražava ih kroz model od pet faza, baziran na istorijskom iskustvu u Evropi koje King sumira na sledeći način: 1) u tradicionalnom društvu bile su ograničene migracije samo na lokalnom nivou i odnosile su se, na primer, na brak ili poljoprivredne poslove; 2) u ranom tranzicionom društvu dolazi do velikih migracija na potezu ruralno-urbano radi nastanjivanja ili kolonizacije u atraktivnim, inostranim destinacijama; 3) u kasnom tranzicionom društvu dolazi do popuštanja migracija iz prethodna dva perioda; 4) u naprednom društvu dolazi do međugradskih migracija, povećavaju se migratorna kretanja niskokvalifikovanih radnika iz manje razvijenih zemalja, ali dolazi i do internacionalne cirkulacije visokokvalifikovanih migranata i profesionalaca; i 5) u budućem društvu bolji komunikacioni i sistemi isporuke mogu dovesti do pada intenziteta u nekim oblicima ljudskih kretanja (King 2012, 15). Ovaj model je, u neku ruku, vizionarski, obuhvata različite aspekte migracija i pokušava da ih postavi u jedinstven okvir, pri čemu je predvideo i ulogu napredne komunikacione tehnologije koja je zamenila neke oblike mobilnosti. Međutim, evolucionističko konceptualizovanje razvoja koje je moguće primeniti samo na istorijskom iskustvu naprednih zemalja ograničava ovaj model u potpunosti.

Teorija sistema i mreže – sistemski pristup smatra se plodnim i sveobuhvatnim, te fleksibilnim budući da može u razmatranje postaviti širok spektar migracija, od seoskih, međugradskih, evropskih, pa do globalnih migracija. Ovim pristupom, omogućava se konceptualizacija migracija van linearnih, jednosmernih, *push-pull* pokreta, a veći akcent njime se postavlja na kružne, multi-uzročne i zavisne migracije. Pored njega, mrežni sistem predstavlja skup međuljudskih odnosa koji povezuje migrante i druge ljude, a ima veze sa srodstvom, prijateljstvom, zajedničkim poreklom, itd. Ovaj model pokazuje da se njima migranti lakše kreću, s obzirom na to da oni međusobno razmenjuju informacije koje su u vezi sa tim kakve su mogućnosti za život i rad u različitim gradovima. Ovim pristupom može se razumeti dinamika različitih migracija, predvideti buduće migracije, te rešiti veliki teorijski nedostaci u razmatranju kao što su početni uzrok migracije i njenog održavanja i njene difuzije u vremenu i prostoru (King 2012, 21).

Uprkos ovim razmatranjima, još uvek nema jedinstvene teorije kojom bi se sagledao ceo proces migracija interdisciplinarnim pristupom. Jedan od problema zbog kojeg autori do sada nisu uspostavili generalnu teoriju o migracijama jeste nedostatak „generalne validnosti“, odnosno teorije često nisu primenjive na sve kontekste migracija (Salt 1989, 431). Rasel King je pokušao da omogući opštu teoriju migracija tako što je dekonstruisao migracijske binarnosti, budući da smatra kako ih je neophodno prevazići zbog toga što u savremenim proučavanjima nisu funkcionalne (King 2012, 8). Opozicije za koje smatra da ih treba dekonstruisati, ili granice između njih zamagliti su: unutrašnje : spoljašnje; privremene : permanentne; regularne : neregularne; dobrovoljne : prisilne, itd. Smatra da su sve ove kategorizacije korisne do jednog određenog momenta, ali su vrlo često neodržive u praksi: mnogi migranti se kreću unutar granica, ali i izvan njih, privremeni migranti se često pretvore u one koji ostanu za stalno o čemu nam svedoči i primer gastarbajtera, itd. (King 2012, 8).

Smatram korisnim da se migracijama pristupa iz određenog aspekta, a da se u analitičko razmatranje uzme konkretan fenomen. U slučaju ovog rada, pristupio sam analizi srpskih klubova u Beču, pri čemu mi je analiza omogućila da, razmatrajući politike njihovog rada, dotaknem konture mnogih tema koje su u vezi s migracijom – od samog procesa migriranja, formiranja novog konteksta u Austriji, pitanje odnosa zemlje matice i zemlje useljenja, samoorganizacije, politika rada i prezentacije kulturnog i nacionalnog identiteta, međuljudskih odnosa unutar imigrantske grupe, pitanje integracije i multikulturalizma, itd. Dakle, pojedinačna tema, koja nas neće ograničavati na jedinstveni teorijski okvir ili uklapanje u jedan od ponuđenih modela migracija, omogućava bolje rezultate, bez ograničenja i s više mogućnosti pristupa.

2.2.2. Migracije i domaća etnologija i antropologija

U Srbiji istraživanje najrazličitijih oblika migracija ima značajno mesto u okvirima etnologije i antropologije. Autori su u tom smislu razmatrali starije, prekookeanske migracije (Pavlović 1990; Lukić-Krstanović 1992; Blagojević 2005; Lukić-Krstanović and Pavlović 2017), pitanja unutardržavnih migracija (na relaciji selo-grad ili druge oblike migriranja poput onih izazvanih Agrarnom reformom) (Barišić-Ivanović 2015), razmatrali su pitanja srpske dijaspore (Blagojević 2012; Jovičić 2017), ali su uzimali u obzir i različita pitanja srpske nacionalne manjine u regionu (Prelić 2008; Pavlović 2012; Stevanović 2016), kao i drugih manjina koje žive u Srbiji i novih oblika migracija – azilanata (Đorđević-Crnobrnja 2014;

Zlatanović 2017; Stojić Mitrović 2017). Etnografski institut SANU je, u tom smislu, prednjačio kada su ove istraživačke teme u pitanju.

Ono što je nejasno, jeste činjenica da fenomenu proučavanja gastarbajtera i tih oblika migracija do pre jedne decenije, u domaćoj etnologiji i antropologiji, gotovo da nije bilo radova. Neki od starijih radova koji se tiču gastarbajtera jesu radovi Dušana Drljače koji govori o selu Ljubičevac odakle je veliki broj stanovnika otišao na privremeni rad (Drljača 1975); kao i radovi koji govore o ekonomskim ulganjima gastarbajtera u velelepne kuće i grandiozna slavlja (Bratić i Malešević 1982; Antonijević 2000).

Od 2011. godine, a zahvaljujući radu istraživača na projektu „*Ni tamo, ni ovde – Kulturno nasleđe i identitet gastarbajterske populacije*“ koji je trajao od 2010. do 2012. godine (v. Antonijević 2013, 34), radovi o gastarbajterima postaju sve češći u domaćim periodikama. Naime, tim projektom inicirano je istraživanje gastarbajtera, a nakon njega, usledilo je još nekoliko projekata s istom ciljnom istraživačkom grupom. Neki od radova postavljali su početne okvire za istraživanje kulturnog identiteta gastarbajtera i određivali pojedinačne koncepte u vezi s tim (Antonijević 2011; Krstić 2011); tu su dalje radovi koji konkretnije u obzir uzimaju razmatranje kulturnog identiteta ove grupacije (Antonijević 2012; Antonijević 2013); zatim pojedinačne priče o gastarbajterima (Banić Grubišić 2011); govorilo se o predstavama srpskih gastarbajtera u domaćoj kinematografiji (Krstić 2013); potom je bilo reči o stavovima srpskih gastarbajtera o procesima evrointegracije (Brujić 2015); zatim su tu radovi koji iz različitih aspekata govore o starosti gastarbajtera (Antonijević i Milosavljević 2016; Antonijević i Milosavljević 2016a); takođe su objavljeni radovi o srpskim klubovima u dijaspori, pojedinačnim manifestacijama koje oni organizuju, ali i o alternativnim programima poput amaterskih pozorišnih predstava (Rašić 2016; Rašić 2016a; Antonijević i Rašić 2018). Deluje da je danas priča o gastarbajterima iz etnološkog i antropološkog ugla u Srbiji znatno razrađenija i da pokriva najraznorodnije teme u vezi s ovom ciljnom grupom.

2.2.3. *Gastarbajteri*

Pojam *gastarbajter* i danas je prisutan u kolokvijalnom govoru, njime se označavaju oni koji rade van zemlje matice, u zemljama zapadne Evrope. Termin ima, mahom, negativne konotacije – gastarbajteri su ismevani, a predstave o njima svode se na generalizacije. Međutim, ovaj pojam je kompleksan i da bi se do kraja razumelo sve što se njime obuhvata,

te koji su njegovi dometi u naučnoj upotrebi, neophodno je bliže razmotriti etimologiju i šire semantičko značenje reči i pojma i kontekstualizovati ga u odgovarajući vremenski period.

Pojam gastarbajter je nastao 60-ih godina u Nemačkoj iz potrebe da se definiše određena grupa inostranih radnika (Vuksanović 1997, 3). Nakon Drugog svetskog rata, Austriji je bilo teže da se oporavi u odnosu na Nemačku. U Austriji je veliko olakšanje bilo to što privredna postrojenja nisu stradala, dok je zadržana i vlasnička struktura nasleđena iz vremena nacionalsocijalizma. Važnu ulogu u obnovi zemlje nakon rata imalo je i to što su velika preduzeća ostala u vlasništvu države, čime su stvorene socijalno orijentisane tržišne privrede na koje je država imala više upliva nego u drugim evropskim zemljama (Ivanović 2012, 38). Ipak, kao i u Nemačkoj, ni u Austriji ne bi bila moguća potpuna obnova da nije usvojen Maršalov plan.

Kada je Jugoslavija u pitanju, posle Drugog svetskog rata, započet je proces industrijalizacije prethodno agrarne zemlje s obzirom na to da je u tadašnjoj državi dominantno mišljenje bilo kako je moderno društvo zapravo industrijsko društvo (Bolčić 1983, 9). S tim u vezi, započete su reforme te je došlo do momenta u kome se Jugoslavija transformisala iz agrarnog u industrijsko-urbano društvo (Bolčić 1983, 10). U tom periodu, velika nezaposlenost, izbegavanje teškog poljoprivrednog rada i težnja za obrazovanjem doveli su do velikih migracija iz sela u grad, čime nastaju i nova naselja, a sve to utiče na velike promene u demografskoj strukturi tadašnje države (Dragišić 2009, 56; Dobrivojević 2007, 89). U Jugoslaviji se već 50-ih godina događa „privredno čudo“ – realna primanja porasla su za čak oko 80 procenata, a prioritet je davan industrijalizaciji zemlje, što je trajalo sve do druge polovine pedesetih godina XX veka (Ivanović 2012, 44). Međutim, ovaj nagli industrijski rast iz pedesetih godina polako opada već u šezdesetim godinama. Zbog ovih razloga, polovinom šezdesetih godina na snagu stupa privredna reforma sa ciljem da se njome konsoliduje privreda, odnosno da je osposobi da funkcioniše na principima ekonomske rentabilnosti, unutar vlastitog sistema i u kontaktu sa drugim privrednim sistemima (Ivanović 2012, 46-47). Upravo to otvaranje ka drugim tržištima izazvao je problem – došlo je do preispitivanja kvaliteta i konkurentnosti sopstvenih proizvoda. Privredna reforma izazvala je stagnaciju industrijske proizvodnje, preduzeća su reagovala potpunim obustavama primanja novih radnika, nakon čega je usledilo i otpuštanje. Jugoslovenska politika susrela se sa problemom nezaposlenosti koji je počela da rešava izvozom radne snage (Dragišić 2009, 56).

Među radnicima koji su odlazili u zemlje zapadne Evrope, ali i u ideji kako zemlje matice tako i zemlje imigracije, vladalo je mišljenje da pomenuti radnici odlaze tamo na privremeni rad. Intencije radnika bile su da zarade novac, te da se vrate u zemlju maticu gde

bi novac koji su štedeli utrošili na lične potrebe. Jasno je da njihove ideje nikada nisu sprovedene do kraja, s obzirom na to da je veliki broj njih ostao u zemljama u kojima su radili do kraja života. Važno je ovom prilikom naglasiti da su u Austriji Jugosloveni činili 90% inostrane radne snage, ovo je zemlja u kojoj su bili procentualno najzastupljeniji (Salamon 2014, 183).

Upravo ti radnici, na samom početku, označavani su terminom *Fremdarbeiter*, što u doslovnom prevodu znači strani radnik. Ipak, zbog toga što je odrednica *fremd* bila u tesnoj vezi sa ideologijom Trećeg rajha i podsećala na prinudni rad, sedamdesetih godina se u Austriji zamenjuje pojmom *Gastarbeiter* (Ivanović 2012, 26). Ovim terminom označavali su se privremeni radnici, pretežno muškarci koji u tom periodu, po pravilu, nisu koristili sve beneficije koje su im zemlje useljenja omogućavale, verovatno zbog toga što i nisu poznavali sva svoja prava (Čapo-Žmegač 2005, 257). Oni su uglavnom radili teške i naporene fizičke poslove, a većina njih je radila i po dva posla (Čapo-Žmegač 2005, 257; Vuksanović 1997, 56). Vladimir Ivanović navodi da je ovaj pojam zamenjen zbog toga što je referirao na prinudni i privremeni rad, dok Čapo-Žmegačeva smatra da je on zamenjen zbog toga što je došlo i do uspostavljanja novog tipa migracija⁵ (Ivanović 2012, 26; Čapo-Žmegač 2005, 257). Pojam *gastarbeiter* se izbacuje iz zvanične upotrebe, iako još dugo ostaje u kolokvijalnom govoru, a zamenjuje ga pojam *Auslandische Arbeitnehmer* – inostrani posloprimaoci, ili jednostavno *Auslander* (stranci) (Ivanović 2012, 26; Čapo-Žmegač 2005, 257). Danas, ovaj pojam takođe je odbačen te se koristi konstrukcija „ljudi sa migracionim poreklom“ (*die Leute mit dem Migrationshintergrund*) (Ivanović 2012, 26), a od devedesetih godina XX veka politički korektnijim terminom smatra se *Migranten* (migranti) (Čapo-Žmegač 2005, 257).

Kako bi se antropološki razumeo dati pojam, neophodno je razmotriti njegovo šire semantičko značenje. Dragana Antonijević uviđa da se tokom šezdesetih i sedamdesetih godina u domaćim okvirima formirala osnova za kognitivnu konceptualizaciju pojma, koja je počivala na ekonomskim, društvenim, ideološkim, temporalnim i teritorijalnim premisama (Antonijević 2011, 1014). Kasnije, ovaj pojam zadobio je nove kognitivne i evaluativne dimenzije i to najčešće one koje su se odnosile na:

⁵ Nakon 1973. godine, zbog ekonomske krize, uvedene su mere kojima se onemogućavaju dalji uvozi i zapošljavanja inostrane radne snage, međutim to nije zaustavilo njihove imigracije samim tim što je omogućeno okupljanje članova porodice, te je imigracija sa ograničenim boravkom postala *sedelačka imigracija* (Čapo-Žmegač 2005, 257).

„skorojevićski stil ponašanja gastarbajtera koji su ispoljavali tokom povremenih boravaka u zemlji matici, a retorički iskazanih kroz podsmješljive komentare tipa *'razbacuju se s parama'*, *'dokazuje se'*, *'ima mnogo pokazivanja i nadmetanja'*-, što je podrazumevalo njihovu nameru da težak rad i mnoga odricanja tokom života u inostranstvu kompenzuju raskalašnim i rasipničkim, a neki od njih i snobovskim ponašanjem u domovini“ (Antonijević 2011, 1015).

Takvo ponašanje i percepcija gastarbajtera doveli su do stvaranja novih, dodatnih elemenata konceptualizacije na osnovu njihovog životnog stila, oblika potrošnje, materijalno-simboličkog ispoljavanja statusa. Sve ovo daje legitimitet činjenici da gastarbajteri imaju zaseban kulturni identitet koji se ispoljava kroz sve pomenute varijable (v. Antonijević 2011, 1015).

Često se, stoga, javljaju generalizacije kada se govori o gastarbajterima, gde se oni vide kao ljudi koji imaju mnogo novca, čiji je ukus odraz kiča i koji grade velike kuće i međusobno se u tome takmiče. Kako Predrag Marković zapaža, imidž gastarbajtera u medijima i popularnoj kulturi obično je bio ponižavajući, oni su bili potcenjivani u svim oblastima javnog života (Marković 2009, 11). U analizi dokumentarnih filmova o gastarbajterima, Marija Krstić zapaža da su oni izdvojena celina i da pripadaju „svom“ svetu koji postoji izvan Srbije, ali i izvan inostranstva, te da uprkos razlikama koje postoje među gastarbajterima, ovim filmovima se samo pooštravaju granice između gastarbajtera i onih koji to nisu (Krstić 2013, 512).

Nakon razmatranja osnovnih objašnjenja termina *gastarbeiter*, može se doneti generalni zaključak da dati pojam nije sveobuhvatan, već da se njime označava određena grupa ljudi u određenom vremenskom kontekstu (v. Brujić 2015, 29-34). To su, pre svega, oni koji su na rad u inostranstvo otišli tokom šezdesetih i početkom sedamdesetih godina XX veka, čija je namera bila da u što kraćem vremenskom periodu zarade novac kojim bi, po povratku u zemlju maticu, rešili egzistencijalna pitanja. Karakteristični su po niskom obrazovnom nivou, budući da je većina njih imala završenih samo osam razreda osnovne škole, a neki ni to. Njihov prelazak u „drugi svet“ nikada nije izvršen do kraja, zauvek su ostali između zemlje matice i zemlje u kojoj rade. Održali su prisne odnose sa zemljom maticom, osećaju se kao njeni građani, često su odbijali da se odreknu državljanstva zarad onog koje im nudi zemlja u kojoj rade, pri čemu jezik zemlje u kojoj rade nikada nisu savladali do kraja. Upravo je izvesna liminalnost njihovog identiteta ono što karakteriše sve gastarbajtere iz tog perioda. Smatram ovom prilikom da se migranti koji su nakon osamdesetih i tokom devedesetih godina dolazili u zemlje zapadne Evrope na „privremeni

rad“ nikako ne mogu označiti gastarbajterima. Stoga, pojam gastarbajter ima uzak spektar mogućnosti kada je upotreba u pitanju, zbog toga što se odnosi isključivo na određenu grupu ljudi, u određenom vremenskom periodu (v. Brujić 2015, 29-34).

Premda pojedini autori, ali i neki od mojih sagovornika, smatraju pojam gastarbajter pogrdnim ovom radu ga zadržavam i upotrebljavam kao legitiman naziv. Zadržavam ga, jer ga smatram pogodnim za označavanje prve generacije migranata koja je iz Jugoslavije odlazila na rad u zapadnoevropske zemlje. S druge strane, koristan je i kada se govori o širem kulturnom identitetu gastarbajtera (v. Antonijević 2011), budući da su njihovi potomci, nove generacije imigranata koje su rođene u zemljama useljenja njihovih predaka, socijalizovani upravo u datom kulturnom kontekstu – vaspitavani su i svoje modele ponašanja preuzeli su od te kategorije migranata – gastarbajtera.

2.2.4. Generacija gastarbajtera

Iako gastarbajteri imaju zajednički kulturni identitet (v. Antonijević 2011), ipak je važno naznačiti razlike između generacija ovih imigranata – svaka generacija ima svoje specifičnosti koje utiču na njihov status i odnos ne samo ka zemlji useljenja/stanovanja, već i prema zemlji matici.

Milena Davidović pod generacijom podrazumeva „svojevrsnu zajednicu sličnog uzrasta i iskustva koju vezuju posebna kulturna i društvena obeležja“ (Davidović 1999, 20). Dakle, govoriti o generaciji, ne znači svrstati sve pripadnike različitih grupa u isti okvir, naprotiv – kategorija generacije služi kao okvir kojim će se obuhvatiti sva pitanja u vezi s određenom grupom (Asboth and Nadjivan 2017, 189). Vodeći se određenjem koje nudi Davidovićeva, Dragana Antonijević izdvaja tri generacije migranata: prvu, drugu i treću.

Prvu generaciju čine oni koji su prvi otišli na rad u inostranstvo, a karakteriše ih nostalgija ka domovini u kojoj su živeli i intencija za ostvarivanjem boljeg života (Antonijević 2013, 67). Davidovićeva smatra da njihov život karakteriše kulturna izmučenost (Davidović 199, 104).

Druga generacija migranata je problematična u smislu određenja, još uvek ne postoji konsenzus među autorima koga bi trebalo sve svrstati u ovu grupu i gde se postavlja ta jasna granica između prve i druge ili druge i treće generacije. Pripadnike druge generacije uglavnom definiše činjenica da su to deca prve generacije koja su rođena u zemlji matici, dok su deo svog odrastanja provela u inostranstvu, budući da su im roditelji bili u nekoj od inostranih zemalja na privremenom radu (Davidović 1999, 21; Antonijević 2013, 68). Ipak, u

ovu kategoriju je moguće ubrojati i decu inostranih radnika koji su ostajali u domovini sa drugim starateljima, najčešće babom i dedom, dok su im roditelji radili u inostranstvu. Međutim, pojedini autori i nisu saglasni s ovakvim konstatacijama (Davidović 1999, 19). Dragana Antonijević takođe ima dilemu u vezi s određenjem druge generacije, navodeći kako ni sami sagovornici, tokom terenskih istraživanja, vrlo često nisu bili u stanju da definišu baš tu drugu generaciju, premda zadržava tezu da deca koja su ostala u zemlji matici ne mogu biti deklarirana kao druga generacija migranata (Antonijević 2013, 68). Drugu generaciju često nazivaju „izgubljenom generacijom“ (Davidović 1999, 19), budući da se oni nalaze „na granici dva vrednosna sistema i u međuprostoru između dve kulture“ (Antonijević 2013, 71). Nalazeći se između dve kulture ili dva sveta, kako navode pojedini autori, pripadnicima ove generacije nije bilo lako da se snađu i uklope u društveni sistem u kojem žive, dok ih je lokalno stanovništvo često određivalo kao inferiorne (Davidović 1999, 15). Za ove generacije njihovi koreni imaju važnu ulogu za izgradnju njihovih identiteta, te smatraju da ih ne bi trebalo zaboraviti (Asboth and Nadjivan 2017, 201). Osim što u najvećem broju slučajeva rade slične poslove kao i njihovi roditelji, koji su namenjeni niskokvalifikovanim radnicima, pripadnici ove generacije često ne znaju do kraju ni maternji, niti jezik zemlje u kojoj žive – što dovodi do nepotpune integracije u obe kulture. Milena Davidović smatra da pojedini pripadnici druge generacije imaju dve vrste strategija kojima se bore protiv takvog statusa: „strategiju integracije“ kojom pokušavaju da se u potpunosti odvoje od svojih pređašnjih identiteta, ne bi li se oslobodili i statusa gostujućih radnika; „strategiju isključenja“ pomoću koje se sve više približavaju svojim sunarodnicima, a udaljavaju ili čak izoluju od lokalnog stanovništva (Davidović 1999, 137).

Treću generaciju je mnogo lakše odrediti u odnosu na drugu i nju čine „unuci prve ili deca druge generacije, rođena, školovana i socijalizovana u inostranstvu gde ostaju da žive“ (Antonijević 2013, 68). Ovu generaciju karakteriše činjenica da se školuju i socijalizuju u inostranstvu, prihvatajući kulturu zemlje u kojoj žive kao svoju, ali često nastoje i da upoznaju kulturu i tradiciju svojih predaka (Antonijević 2013, 69). Davidovićeva takva nastojanja da se upozna i, na neki način, oživi kultura predaka, definiše kao „interes treće generacije“ (Davidović 1999, 103). Pojedini autori pak smatraju da čak ni ove treće generacije, koje su rođene i socijalizovane u inostranstvu, ipak nisu tako dobro integrisane kao njihovi vršnjaci koji nemaju migrantsku pozadinu (Asboth and Nadjivan 2017, 192). Autorke, Eva Tamara Asbot (Eva Tamara Asboth) i Silvia Nađivan (Silvia Nadjivan) treću generaciju nazivaju još i „generacijom između“, premda u njih, pored unuka gastarbajtera, ubrajaju još i one koji su u Austriju došli bežeći od ratova u Jugoslaviji tokom devedesetih

godina XX veka (Asboth and Nadjivan 2017, 187). Budući da su socijalizovani i, najčešće, rođeni u Austriji, pripadnici ove generacije internalizuju narative iz prošlosti koje im prenose njihovi preci (Asboth and Nadjivan 2017, 204). Takvi narativi, o istoriji, tradiciji i kulturi zemlje porekla, često su neizvesni, nedovršeni ili osporavani, a vrlo često upitni i nacionalistički (Asboth and Nadjivan 2017, 204). Prihvatajući narative svojih predaka, treća generacija izgrađuje svoj status koji je sličan statusu njihovih predaka – ili su loše integrisani ili izbegavaju neke jače oblike integracije.

Moji sagovornici imaju svoja tumačenja generacija migranata koja se donekle poklapaju s onima iz dostupne literature. Pod prvom generacijom svakako podrazumevaju one koji su dolazili na privremeni rad iz Jugoslavije – takozvane gastarbajtere. Prvu generaciju karakteriše upravo to da su došli s idejom da rade, zarade i vrate se u domovinu gde će nastaviti da žive, ovog puta lagodno. Kada govori o generacijama, sagovornik G.N.62M ističe kako „...u prvoj generaciji nisu ni do čega dospeli, zato što roditelji nisu znali ništa, k'o goveda. A, zato što od roditelja to niko nije ni zahtevao. Ideja je bila da dođu, odrade par godina i vrate se. To je svako očekivao – i Austrijanci, i stranci“ (G.N.62M). Samim tim što se njihov boravak neprestano produžavao i ideja o povratku je vremenom jenjavala. Ipak, prve generacije kako nisu dobro znale nemački jezik i kako nisu bile socijalizovane, ostavile su posledice i na naredne generacije: „...a njihova deca, koja nisu imali nikoga da ode u školu da se raspita – jer ne ume; nisu imali nikoga da im pomogne u domaćem zadatku...“ (G.N.62M). Osim što roditelji nisu znali nemački jezik, neretko ni sama deca, pripadnici te takozvane druge generacije nisu znali nijedan drugi, osim maternjeg jezika: „Kad dobiješ dete koje nije znalo nemački, jer nije išlo u vrtić. I onda su tu decu, po jedno 50% svih učenika specijalnih škola, za mentalno zaostale učenike, su sačinjavali naša i turska deca. Oni su njih jednostavno šibali u te škole, pametnu decu... i onda su oni višestruko hendikepirani, s jedne strane roditeljima, i tako dalje“ (G.N.62M). Takav odnos ka deci uticao je i na konstrukciju njihovog identiteta, ali i na sposobnost integracije u austrijski sistem, „Oni su se izdigli tako što su postali ćutljivi majstori“ (G.N.62M).

Polazna razlika između druge i treće generacije upravo je u tome što su ovi potonji imali roditelje koji znaju nemački jezik. Znanje nemačkog jezika im je omogućilo da i svoju decu uče tom jeziku, ali i da odlaze u škole na informativne razgovore i tome slično. Samim tim, treća generacija se još više izdiže, a integracija im uspeva u većoj meri: „...tako da su ti nešto bolji u obrazovanju, znači nisu više isključivo frizerke, nadograđivačice noktiju i produživačice kose, nego su, ovaj, i kako bi' rek'o, službenice sitne, pa čak i u magistratu tu i tamo malo neki niži rang“ (G.N.62M). Pomenuto usađivanje sećanja i ideja o domovini među

trećom generacijom, primećuju i sagovornici, ističući: „Oni, ja mislim, da oni u svojoj suštini, mnogo radije žive u Austriji, nego što bi radije ikada živeli tamo (u Srbiji). Ali, svako od njih ima idealnu domovinu svojih predaka u duši. Njima je to jednostavno usađeno i onda se oni osećaju kao da nisu pripadnici zemlje koju jedino i oni, i roditelji poznaju“ (G.N.62M).

2.2.5. *Dijaspora*

Prvi korak ka formiranju dijaspore jesu migracije, dijaspora je uslovljena procesom migriranja. Etimološki gledano, reč je grčkog porekla i sastavljena je od glagola *sperio* – sejati, raširiti i predloga *dia* – preko (Cohen 2001, prema: Krstić 2011, 298). Razmatranjem različitih pokušaja definisanja dijaspore, javljaju se ključna mesta na osnovu kojih se ona određuje: višestruki identiteti, mesto pripadanja, delimična izolovanost i empatija i solidarnost. Identitet ovih grupa konstruiše se pozivajući se na zemlju maticu, iako oni ne žive u njoj, a vrlo često su znatno udaljeni od nje. Pojedini autori poput Vilijama Safrana smatraju da dijasporske grupe karakteriše to što su otišli iz jednog centra na dva ili više mesta; oni nastoje da održe kolektivno pamćenje o domovini; veruju u to da je domovina njihova prava kuća te se nadaju povratku; održavaju jake etničke veze sa domovinom zbog čega često imaju problem sa prilagođavanjem i potpunim prihvatanjem u zemljama u kojima žive, te ostaju delimično izolovani (Safran 1991, 83-84). Robin Koen, slično tome, smatra da dijasporske zajednice i dalje održavaju osećaj empatije i solidarnosti sa ko-etničkim članovima u drugim zemljama stanovanja (Cohen 1997, 26). Drugačije definisano, ali po suštini slično stanovište daje Gabrijele Šefer (Gabriel Sheffer) koja dijasporu vidi kao „sociopolitičku formaciju, napravljenu kao rezultat dobrovoljnih i prisilnih migracija, čiji članovi sebe smatraju pripadnicima iste nacije, te koji se stalno nastanjuju u jednu ili više zemalja“ (Sheffer 2003, 3-19). Ovakva tumačenja mogu se označiti kao klasična razmatranja dijaspore, a sve ove definicije su problematične, svaka na svoj način. Prvenstveno, ljudi koji ne dele želju za povratkom ili nemaju jaku vezu sa domovinom, ništa manje ne pripadaju dijaspori od onih drugih. Ove definicije naglašavaju da dijasporske zajednice moraju da ostanu manjine, te da imaju probleme sa domaćinima, ili da poseduju ideju da nikada ne mogu u potpunosti biti prihvaćeni, što ne mora uvek da bude slučaj. Mek Grovnova predlaže ponovno promišljanje definicija o dijaspori, te potrebu za onim koje bi „dozvolile“ promene u identitetu dijasporske zajednice i njenih članova – promene koje će omogućiti zamagljivanje granica (McGrown-Berns 2007, 6).

Dijasportske grupe karakteriše višestruka lojalnost, kako zemlji matici tako i zemlji u kojoj žive (Davies 2007, 63). Rebeka Dejvis (Rebecca Davies) smatra da bi dijaspore trebalo razlikovati od ostalih oblika migracija, zaključujući da se one sastoje od tri osnovna elementa: disperzije preko ili unutar državnih granica; okrenutosti ka „domovini“ kao izvoru vrednosti, identiteta i lojalnosti; i održavanju granica, uključujući očuvanje prepoznatljivog identiteta tokom dužeg vremenskog perioda (Davies 2007, 63). Većina autora dijasportske grupe vidi kao homogene zajednice, dok, sa druge strane, Brubejker tvrdi da „univerzalnost u dijaspori, paradoksalno, znači nestanak dijaspore“ (Brubaker 2005, 3). Osim toga, vrlo često se u određenju dijaspore koriste opozicije kao što su: „domaćin“ vs. „pridošlica“, „nativac“ vs. migrant, naglašavajući jaz između urođenika i doseljenika, dok Sofija Vilenas (Sofia Villenas) izvodi zaključak da dijaspora jednostavno znači „živeti unutra sa razlikama“ (Villenas 2009, 60).

Da bi nešto moglo da se označi dijasporom, osim procesa migracije koji je uslovljava, neophodno je da data grupa na određeni način iskazuje svoju drugost u relaciji sa domaćinima. Zajednice u dijaspori često koriste različite markere identiteta grupe kojoj pripadaju, vodeći se, uglavnom, etničkim kategorijama i etničkim identitetom. Iz tog razloga Brahova dijasporu vidi kao „zamišljenu zajednicu“ kreiranu putem pojedinačnog ili kolektivnog sećanja i priča, zavisnu od istorijskih okolnosti i priča (Brah 1996, 180-181, prema Krstić 2013, 178). Slično tome, Mek Grovnova zaključuje da je „dijaspora prvenstveno prostor imaginacije“ (McGrown-Berns 2007, 8). Uprkos nedostacima koje sam pojam ima, deluje fleksibilnije, sveobuhvatnije i analitički primenjivije u odnosu na pojam „gastarbajter“. Ivan Kovačević i Marija Krstić zapažaju sveobuhvatnost pojma, naglašavajući da su se njime pokrile najrazličitije grupe ljudi koji su promenili mesto boravka:

„Od iseljenika koji su odavno državljanima drugih država, do političke emigracije posle Drugog svetskog rata, preko nacionalnih manjina u susednim državama, do 'radnika na privremenom boravku u inostranstvu', preko drugog talasa političke i ekonomske emigracije za vreme ratova na prostorima bivše Jugoslavije, prve ili druge generacije dece radnika na privremenom radu, pa sve do izbeglica, sve je to postala dijaspora sa osnovnim obeležjem pripadnosti 'nama', a lociranošću 'negde tamo'“ (Kovačević i Krstić 2011, 974).

2.2.6. *Transnacionalizam*

Transnacionalizam, slično dijaspori objašnjava se kroz nekoliko ključnih koncepata koji imaju veze sa migracijama, višestrukim vezama u zemlji stanovanja i zemlji porekla, često se definisanje poklapa sa definisanjem dijaspore što pravi značajne probleme u samom određenju. Šilerova i njene saradnice navode kako je reč „transnacionalan“ u upotrebi još od šezdesetih godina XX veka kod studenata ekonomije, a odnosio se na osnivanje korporativnih struktura sa osnovnim organizacionim bazama u više od jedne države (Schiller *et al.* 1995, 49). Ista grupa autorki navodi da je ova reč prisutna i u Websterovom trećem internacionalnom rečniku, gde je definisana kao „produženje ili prelaženje nacionalnih granica (Schiller *et al.* 1995, 49). U savremenoj literaturi koja iz društveno-humanističkih nauka, pojam „transnacionalan“ ima višestruka određenja i pokušaje definisanja. Uvođenjem ovog pojma u upotrebu ranih 90-ih godina XX veka, migranti su predstavljeni kao važni društveni akteri, za razliku od ranije kada su predmet transnacionalnih promišljanja bile multinacionalne kompanije, velike organizacije i tome slično (Faist, 2010, 11). Pri definisanju pojma, Ravindra Džain (Ravindra Jain) navodi kako se prefiks „trans“ koristi umesto klasičnog „inter“ (npr. internacionalno) sa ciljem da se naznači moderna upotreba „multilateralnih“, a ne „bilateralnih veza“, pre *među* nego *između* nacionalnih država (Jain 2010, 6).

Pojam transnacionalizam „široko referira na višestruke veze i interakciona povezivanja ljudi i institucija preko granica nacionalne države“ (Vertovec 1999, 1). Ključno je ukazivanje na procese koji prelaze internacionalne granice. Pojam se često koristi u užem smislu da označi trajne migrantske veze širom zemlje, ali i u širem smislu kada obuhvata ne samo zajednice, već i sve vrste društvenih formacija kao što su transnacionalne mreže aktivnosti, grupe i organizacije (Faist 2010, 9). Fejst transnacionalizam vidi kao višestruku strukturu u kojoj elementi migracijskih formacija obuhvataju niz organizacija i grupa, uključujući udruženja migranata, kao na primer zavičajna udruženja, religijske zajednice i organizacije poslodavaca (Faist 2010, 14). Iako ovde deluje da se transnacionalizam ne vezuje za prostor, budući da se ukazuje na višestruke odnose i prelasku granica, često se granice dovode u pitanje i predstavljaju kao nešto što nije važno u ovim procesima – pojedini autori smatraju da su upravo prostori ono što je važno u transnacionalnim društvenim odnosima. Prostor u ovim odnosima nije samo pasivna pozadina na kojoj se oni odvijaju, on je sastavni deo transnacionalnosti u svim njenim različitim oblicima (Peter *et al.* 2004, 1). Naime, ovde je reč o tome da se razvijaju različiti oblici transnacionalizma u zavisnosti od geografskog prostora u kome nastaju, ali i od vremena u kojem se razvijaju – „transnacionalizam varira u vremenu i prostoru“ (Peter *et al.* 2004, 1).

Stoga, transmigranti su osobe čiji se svakodnevni život bazira na višestrukim i konstantnim međupovezanostima između različitih nacionalnih država, te čiji se identiteti stvaraju u odnosu na više od jedne nacionalne države. Oni se ne mogu odrediti kao privremeno naseljeni, s obzirom na to da su uključeni u sve društvene procese – političke, ekonomske, itd. – i procese svakodnevne zemlje koju naseljavaju. Pored zemlje koje naseljavaju, povezani su sa još jednim mestom, to su zemlje matice, oni sa njima takođe održavaju kontakte, vrše transakcije, imaju udeo u lokalnim i nacionalnim događajima, itd. Dakle, ovi oblici transnacionalnih migracija se mogu definisati kao procesi u kojima migranti stvaraju i održavaju višestruke socijalne odnose povezujući tako društvo koje su naselili sa onim iz kojeg su došli (Schiller *at al.* 1995, 48). Ajhan Kaja (Ayhan Kaya) smatra da ovako izgrađeni transnacionalni identiteti omogućavaju migrantima da prevaziđu ograničenja i osećaje ugnjetavanja u zemljama useljenja, te zaključuje da bi korisno bilo tradicionalne diskurse nacionalnog državljanstva zameniti novijim oblicima – npr. dvojnim državljanstvom, višestrukim državljanstvom, post-nacionalnim državljanstvom, itd. (Kaya 2007, 486).

Sumirano gledano, Vertovec navodi šest osnova na kojima počiva značenje transnacionalizma: 1) socijalnoj morfologiji – ovakva tumačenja bila su najprisutnija kod sociologa i antropologa, a odnosila su se na načine formiranja prostiranja društvenih granica; 2) tipu svesti – tipično određenje „dijasporske svesti“ kao dvostrukoj ili višestrukoj identifikaciji; 3) načinu kulturne reprodukcije – u transnacionalnim tumačenjima često se razmatra prožimanje i mešanje ovih obrazaca koji se povezuju sa fluidnošću izgrađenih stilova, društvenih institucija i svakodnevnih praksi. Tu se najčešće posmatraju elementi popularne kulture (muzika, film, moda, itd.), te se opisuju pojmovima kao što su kreolizacija, brikolaž, kulturni prevod; 4) protoku kapitala – razmatranje transnacionalnih korporacija kao ključnih oblika transnacionalnih praksi, važnih za razumevanje procesa globalizacije; 5) položaju političkog angažmana – zahvaljujući modernim tehnologijama, širenje informacija je ubrzano, te se na taj način može mobilizovati podrška, lobirati između vladinih organizacija van granica nacionalne države, itd; i 6) (re)konstrukciji mesta i lokaliteta – različite prakse, iz različitih geografskih područja proširivane su ovim procesima i prebacivane sa mesta na mesto, što je stvorilo translokalna shvatanja (Vertovec 1999, 13). Vertovec transnacionalizam posmatra kao kišobran koncept za neke od najglobalnijih transformativnih procesa i razvoja našeg vremena.

U okviru razmatranja transnacionalnosti, transmigranata i ostalih „trans-“ pojmova, deluje važno pomenuti i pojam transnacionalnih prostora ili transnacionalnih društvenih

polja. Transnacionalni prostor je prostor u kojem se odvijaju transnacionalne veze. To je kompleksan, multidimenzionalan i višestruko naseljen prostor u koji ulaze ljudi sa različitim pozadinama i već izgrađenim skupom znanja, značenja, uloga; oni dolaze iz različitih okruženja i navika (Peter *at al.* 2004, 3). Jednom kada se ljudi razdvoje od zemlje porekla geografskom distancom ili političkim barijerama, oni tada stvaraju međugranične veze sa svojom zemljom i sa svojim dijasporskim sugrađanima, tako se konstituišu veze i stvaraju prostori (Kaya 2007, 486). Lea Šmalzbauer (Leah Schmalzbauer) koristi termin transnacionalnih društvenih polja koji preuzima od Džordža Fourona i Glik Šiler i konceptualizuje ga kao „domen napravljen društvenim vezama osoba koje imaju višestruke veze sa zemljom porekla i zemljom useljenja, osobe koje iznova posećuju i odlaze u zemlje porekla, ali i one osobe koje su sa njom povezane čak iako se ne pomeraju. U njima se razmenjuju ideje, informacije, resursi i kultura, a u uskoj su vezi sa globalizacijskim procesima. Kao najvažnije za ovu konceptualizaciju ističe to da neko ne mora fizički prelaziti granicu da bi živeo u transnacionalnoj društvenoj oblasti, osoba može učestvovati u ličnim mrežama ili primati ideje i informacije koje je povezuju sa drugim nacionalnim državama preko granica nacionalne države i to bez migracija (Schmalzbauer 2005, 6-7). Prelazeći granice, migranti se uključuju u čitav spektar aktivnosti zemlje useljenja, te istovremeno utiču na društva porekla i prijema, a Svetlana Milutinović smatra da pojam transnacionalni društveni prostor postaje „ključan koncept za razumevanje internacionalnih migracija“ (Milutinović 2006, 146).

2.2.7. Dijaspورا vs. transnacionalizam: sinonimi ili pojmovi sa različitim značenjima?

Fejst navodi da bi „težnja za pronalaženjem tačne definicije termina kao što su 'dijaspora' i 'transnacionalizam' moglo izgledati kao uzaludan proces“ (Faist 2010, 14). Oba pojma, pre svega, odnose se na prekogranične procese, pri čemu je dijaspora mahom ograničena na određenje pojedinih grupa koje žive van domovine, a transnacionalizam osim toga, referira i na šire društvene procese kao što su transnacionalne mreže aktivnosti i organizacije. Pojedini autori, posebno u starijim radovima, posmatrali su ove pojmove kao sinonime, ipak ova dva termina odražavaju različite intelektualne struje u kojima su nastali. Pojam dijaspora je zadobio političke konotacije, dok transnacionalni pristup nije, niti je još uvek prisutan u širim, javnim govorima koliko dijaspora jeste. Fejst navodi i da je transnacionalizam noviji koncept u odnosu na dijasporu (Faist 2010, 11). Zajedničko pojmovima je to što su oba termina izuzetno elastična i razmatraju odnose sa domovinom i

inkluziju u zemlje imigracija. Fejst, kao još jednu od razlika, navodi to da istraživanja dijaspora više ističu kulturnu posebnost dijasporских grupa, dok su radovi o transnacionalizmu fokusiraniji na migranska uključivanja u zemlje useljenja i transnacionalne prakse (Faist 2010, 21). Sumirajući sve rezultate o ova dva pojma, Fejst uviđa tri značajne razlike među njima: 1) transnacionalizam je širi pojam od pojma dijaspora u dva aspekta – a) obim grupe (dijaspora se odnose na verske, etničke i nacionalne, dok transnacionalizam referira na sve oblike društvenih formacija) b) dijaspora posmatra odnose zemlje iseljenja i zemalja useljenja, dok transnacionalizam obuhvata širi spektar fenomena i relacija; 2) druga razlika tiče se mobilnosti i identiteta – dijaspora se fokusira na kolektivni identitet čime se jasno stvaraju granice među grupama, dok transnacionalizam zauzima poziciju fluidnijih granica i prekograničnih mobilnosti; i 3) odnosi se na vremensku dimenziju – dijaspora se često odnosi na višegeneracijske obrasce, dok se transnacionalizam više bavi poslednjim tokovima migranata (Faist 2010, 21-22). Deluje da se oba koncepta koriste u veoma sličnim situacijama da označe veoma slične fenomene, a da se razlika uviđa jedino u tome što u prvi plan stavljaju različite segmente fenomena migracija.

Kada je reč o gastarbajterima i njihovim određenjima kao transmigrantima, pojedini istraživači s ovih prostora prihvatili su tu novoizgrađenu paradigmu i oslovljavali su ovu grupu migranata terminom transmigranti (v. Čapo Žmegač 2007; Čapo 2019). Ipak, ima i onih autora koji ovaj termin vide samo kao svojevrsno pomodarstvo, smatrajući da je moguće kao transmigrante posmatrati pojedine migrante iz zemalja koje su ušle u sastav Evropske unije, dok gastarbajteri nisu pogodni za postavljanje u okvire transmigranata, pri čemu „prefiks 'trans' neće razrešiti marginalnost i liminalnost njihove stvarne životne pozicije“ (Antonijević 2013, 79-81). U tom smislu, ostajem saglasan s kritikom koju upućuje Dragana Antonijević, zbog čega termin transmigranti neću koristiti kao zamenu za pojmove gastarbajter, migrant i imigrant – koje posmatram šire i fleksibilnije, a opet jasnije i konkretnije u odnosu na pojam transmigrant.

3. „STVARANJE KONTEKSTA“ – RADNE MIGRACIJE IZ JUGOSLAVIJE U AUSTRIJU

Pod „stvaranjem konteksta“ podrazumevam procese naseljavanja, tada, radnih migranta koji su iz Jugoslavije dolazili u Austriju i počeli da izgrađuju potpuno novi kontekst u novoj zemlji. Metafora *stvaranje konteksta* ukazuje na činjenicu da je taj proces izgradnje trajao određeno vreme i da je, a kako ću to prikazati kroz ostatak rada, zaista *stvorio* novi kontekst – nov ne samo za Jugoslovane, već i za Austrijance. Naseljavajući nova naselja, formirajući klubove i druga mesta svojstvena njihovim okupljanjima, Jugosloveni su „stvorili“ taj novi kontekst u kojem i danas žive njihovi potomci – druge, treće, četvrte, a u Austriji već i pete generacije imigranata.

Radne migracije iz Jugoslavije, koje su se odvijale od 1950. do 1975. godine XX veka, posmatraču kroz migracione politike Jugoslavije i imigracione politike Austrije, zemlje u kojoj je veliki broj, tada Jugoslovena, odlazio na privremeni rad.⁶ Pomenuti vremenski kontekst je važan i na njega se osvrćem zbog toga što je to vreme kada je u Austriju dolazila grupa ljudi koja je kasnije formirala svoj kulturni kontekst, a na koje stavljam fokus u ovom radu. Tu je reč o socio-ekonomskoj grupi, takozvanim gastarbajterima koji su, procesima samoorganizovanja kasnije formirali jugoslovenske klubove. Predstavljanje migracionih politika obeju zemalja, kao i ukazivanje na određene istorijske činjenice važno je radi jasnijeg razumevanja načina na koji su radni migranti *stvorili* kontekst u kojem i danas žive i funkcionišu. Pored teorijskih delova u kojima razmatram procese migriranja iz Jugoslavije i imigracije u Austriju, daću glas i svojim sagovornicima, ukazujući pritom na lična iskustva u datim procesima. Upoređivanje ličnih iskustava i zvaničnih podataka omogućava dalje razmatranje načina na koje se naučni diskursi i predstave o migracijama i migracionim politikama poklapaju s onim što se zapravo dešavalo u realnom životu pojedinačnih imigranata.

⁶ Prema informacijama iz popisa stanovništva iz 1961. godine, broj stranih državljana u Austriji iznosio je 1,4 posto ukupnog procenta. Odnosno, oko 100.000 ljudi. Godišnje, broj stanovnika je rastao u proseku po 10.000 stranih radnika, pa je tako 1965. godine došlo novih 11.200 radnika, dok je 1967. stiglo čak njih 14.700. Sedamdesetih godina broj je drastičnije rastao, te je stiglo oko 40.000 novih radnika. Zapošljavanje inostrane radne snage je doživelo svoj vrhunac 1973. godine, kada je ukupan broj inostrane radne snage bio 227.000 ljudi, pri čemu je iz Jugoslavije, od pomenutog broja, bilo 78,5 posto ukupne radne snage (Fassmann and Reeger 2008, 10-11). Izneću još neke statističke podatke o broju jugoslovenskih radnika koji su dolazili na rad u Austriju i to po dekadama: 1961. godine bilo je 4.565 radnika; 1971. godine bilo je 93.337 radnika; 1981. godine bilo je 125.890 radnika; 1991. bilo je 197.886 radnika; dok je 2001. godine ukupno bilo 322.261 radnika iz zemalja bivše Jugoslavije (Fassmann and Reeger 2008, 11).

3.1. Migracije iz Jugoslavije od 1950-1975

Jugoslavija je specifična država kada su migracije u pitanju po tome što je morala da podredi svoju politiku potrebama zemalja koje su tražile inostranu radnu snagu, a ujedno je bila jedina socijalistička zemlja koja je izvozila radnu snagu (v. Ivanović 2012). Vladimir Ivanović u svom radu razlikuje tri ključne faze jugoslovenske migracione politike nakon Drugog svetskog rata, koje ću na ovom mestu objasniti i proširiti drugim relevantnim izvorima.

Prva faza počinje 50-ih godina i traje do 1962, kada dominira represivni pristup prema odlasku radnika, dok vlast teži da potencijalne iseljenike zadrži u zemlji (Ivanović 2012, 49). U ovim režimskim tendencijama zadržavanja radne snage, koja je bila osuđivana zbog pokušaja da pobjegne iz „socijalističkog raja“, veliku podršku davala je i štampa, ističući blagostanje jugoslovenskog društva u kojem radnici ne moraju da emigriraju radi posla, poredeći status Jugoslovena sa statusom italijanskih radnika koji su morali da napuštaju Italiju zbog siromaštva (Marković 2009, 8). Partijski vrh je imao bojazan od toga da će se u inostranstvu Jugoslavija percipirati kao zemlja koja izvozi radnu snagu, što nije bilo u skladu s ondašnjom politikom zemlje, te je i to bio razlog zabranjivanja odlaska radne snage (Dobrivojević 2007, 91). Uprkos zabranama i težnjama vladajuće elite, radnici su neprestano napuštali zemlju, odlazeći ka boljim poslovnim ponudama, što je dovelo do toga da većina radnika odlazi u inostranstvo ilegalnim putem, a pored njih odlazili su i politički emigranti (Kosinski 1978, 319).

Uprkos tome što su odnosi ka onima koji su odlazili bili zategnuti, inostrane kompanije su oglase postavljale u jugoslovenskoj štampi, kao i na oglasnim tablama ambasada, dok su pojedini radnici odlazili i posredstvom raznih lica ili firmi koji su im davali garantno pismo za posetu ili rad (Ivanović 2012, 50). Nastanak ekonomske krize u Jugoslaviji i popuštanje strogih osuda prema radnicima koji odlaze, doveli su do liberalnijeg izdavanja pasoša zbog čega je broj Jugoslovena koji su odlazili na privremeni rad znatno procentualno porastao. Vladimir Ivanović, stoga, izdvaja nekoliko kategorija migranata prema karakteru vize s kojima su putovali: oni koji su imali urednu jugoslovensku i stranu vizu; one koji su imali jugoslovensku ali ne i stranu vizu; i one koji su imali turističke i tranzitne vize s kojima nisu imali pravo boravka ili zaposlenja (Ivanović 2012, 51).

Najveći broj njih koji su odlazili u inostranstvo na rad bili su nekvalifikovani radnici, dok je od onih kvalifikovanih bilo bravara, strugara, šofera i tome slično (Ivanović 2012,

51).⁷ Zbog nepostojanja državnih ugovora o odlasku i prijemu radnika, položaj Jugoslavena u zemljama zapadne Evrope bio je prilično težak u ovom periodu (Dobrivojević 2007, 94; Dragišić 2013, 177; Antonijević 2013, 31).

Donošenjem Zakona o amnestiji (1962), kada se javljaju prvi zakonodavni akti koji regulišu privredne emigracije, započinje druga faza (Ivanović 2012, 49). Odlazak Jugoslavena u inostranstvo je bio sve učestaliji, ali se jugoslovenska vladajuća nomenklatura s migracijama suočava tek kada su radnici počeli da odbacuju jugoslovenske pasoše, zbog izuzetno lošeg položaja u kojem su se nalazili u inostranstvu (Ivanović 2012; Dobrivojević 2007).

Sve ovo je uticalo da državni vrh, nakon sednice Saveznog izvršnog veća⁸, donese *Zakon o amnestiji* kojim su amnestirani svi radnici koji su prešli ilegalno državnu granicu radi zaposlenja u inostranstvu (Ivanović 2012, 57). Nakon *Zakona*, Savezni sekretarijat doneo je i *Uputstvo o postupanju pri zapošljavanju radnika u inostranstvu*, koje je usvojeno 1963. godine (Ivanović 2012, 57). Pomenutim uputstvom država teži da utiče na pospešivanje i omogućavanje boljeg rada i boravka jugoslovenskih radnika u zemljama zapadne Evrope gde su bili na privremenom radu. Merama iz *Uputstva*, država je lakše usmeravala migratorna kretanja u skladu s privrednim potrebama zemlje, a odliv nekvalifikovane radne snage smatrao se poželjnim, budući da jugoslovenska privreda nije mogla da odgovori na pritisak neobrazovanih radnika koji su pridošli sa sela, usled društvenih promena unutar same države (Dobrivojević 2007, 92).⁹ Iako je ovim uputstvom država želela da utiče na pospešivanje radnog i boravišnog statusa svojih državljana, bolji život radnika bio je još na čekanju, onemogućen zbog nepoznavanja jezika, neuklapanja u kulturni kontekst zemlje u kojoj su radili i tome slično. Sve je to uticalo na slabiju ili gotovo nemoguću integraciju u novu zajednicu.

⁷ Tokom prvih godina, na rad u inostranstvo najveći procenat činili su muškarci. Pojedini autori ističu kako je „tipična migracijska porodica“ u Jugoslaviji zapravo izgledala tako što je otac na privremenom radu u inostranstvu, dok je majka s decom i eventualno roditeljima u domovini. Ipak, nisu bili retki slučajevi ni kada su oba roditelja radila u inostranstvu, a deca bi u tom slučaju ostajala sa babom i dedom (Anić-Wolf 1986, 44)

⁸ Ovde je reč o sednici SIV-a na kojoj je državni vrh prvi put razmatrao temu zapošljavanja jugoslovenskih radnika u inostranstvu i uobličavao zakone koji će kasnije stupiti na snagu. Ta sednica, održana je 5. marta 1962. godine (Ivanović 2012, 57).

⁹ U tom periodu, u Jugoslaviji su se dešavale velike društveno-ekonomske promene. Jedna od njih je ta da je veliki broj ljudi, koji su živeli na selu, počeo da migrira na relaciji selo-grad, zarad zapošljavanja u industriji. Kako je to stanovništvo uglavnom bilo niskokvalifikovano i pretežno neobrazovano, a što jugoslovenska privreda nije mogla da apsorbuje do kraja, odlazak radnika u inostranstvo smatran je poželjnim (Dobrivojević 2007, 92). Ujedno, vlasti su verovale da će ovaj neobrazovani sloj građana uspeti da stekne određene zanatske ili druge radne veštine, te da će, povratkom u Jugoslaviju, lakše moći da se integrišu u sistem rada (Dobrivojević 2007, 92).

Treća faza, faza maksimizacije počinje 1965. godine, kada se donose zakonske regulative s ciljem da se poveća broj onih koji odlaze na privremeni rad, s obzirom na to da je sredinom šezdesetih godina XX veka jugoslovensko društvo postalo prezasićeno stanovnicima koji su migrirali iz sela u grad, napuštajući agrikulturu, zarad rada u industriji (Schierup 1990, 3; Dragišić 2009, 55-56; Baletić 1982, 737). Ivanović ističe kako je 1972. godine nastao novi pristup ekonomskoj emigraciji, kada je migracioni talas postavljen pod punu kontrolu, onako kako je to odgovaralo jugoslovenskoj državi i društvu, što je postignuto donošenjem određenih zakona koji su regulisali odlaske (Ivanović 2012, 49).¹⁰

Tih godina, privreda i ekonomija Zapada doživljavaju ekspanziju, a potreba za inostranom radnom snagom ujedno postaje veća. Imajući iskustva iz prethodnih godina u radu s Jugoslovenima, inostrani poslodavci teže da zadrže što više jugoslovenskih radnika, koji su bez obuke uključivani u procese proizvodnje – ta mogućnost je upravo karakterisala jugoslovenske radnike u odnosu na one iz drugih zemalja, premda su bili i jeftiniji za poslodavce (Marković 2009, 8). Zapošljavajući ih čak i van okvira koje je Uputstvo¹¹ nalagalo, inostrani poslodavci su sve više potraživali jugoslovenske radnike.¹²

Kasnije, zbog zastarelosti Uputstva i regulativa koje je ono donosilo, izglasana su tri nova zakonska akta koja su odredila politiku SFRJ prema procesu iseljavanja u narednih sedam godina, dok je ujedno formiran i *Savezni biro za poslove zapošljavanja* (Ivanović 2012, 65). Uprkos svim donetim zakonima i težnjama da državni vrh usmerava spoljnu politiku i procese emigracije, neuspeh u tom smislu bio je neizbežan. Kako su generacije koje su rođene nakon Drugog svetskog rata postale radno sposobne i kako je Privredna reforma iz 1965. godine povećala broj nezaposlenih, pritisak na tržište rada Jugoslavije bio je jači, što je uzrokovalo stvaranje viška radne snage. Celokupno stanje u državi podsticalo je radnike da se odluče na odlazak „na privremeni rad“, rešavajući se problema nezaposlenosti procesima izvoza radne snage (Marković 2005, 46). Kako su procedure u zavodima za zapošljavanje bile dugotrajne i opterećujuće, radnici su ih radije zaobilazili, te u inostranstvo i dalje odlazili

¹⁰ Jedan od zakona koji je tim povodom donet, bio je, na primer, *Zakon o posredovanju pri zapošljavanju radne snage u inostranstvu*, koji je donet 11. marta 1972. godine (Ivanović 2012, 74). Iste godine, o pitanju Jugoslovena koji rade u inostranstvu govorio je i predsednik SFR Jugoslavije, Josip Broz Tito, navodeći, na Trećoj konferenciji SK Jugoslavije, kako je više od 300.000 vojnih obveznika zaposleno u inostranstvu (Ivanović 2012, 76).

¹¹ Vlasti su 1963. godine donele *Uputstvo o zapošljavanju naših radnika u inostranstvu* sa ciljem da spreče stihijsko iseljavanje radnika. Opštinski zavodi za zapošljavanje su, prema ovom Uputstvu, imali važnu ulogu – oni su odlučivali ko će dobiti dozvolu za rad u inostranstvu. Ovim uputstvom nekvalifikovani radnici su bez problema dobijali dozvole, dok su visokokvalifikovani radnici do dozvole mogli doći samo uz prethodnu saglasnost republičkog zavoda za zapošljavanje radnika (Dobrivojević 2007, 93)

¹² Da je veliki broj radnika odlazio ilegalno na rad u inostranstvo, ukazuju i statističke činjenice iz Austrije, gde je procenjeno da je početkom sedamdesetih godina XX veka, od 170.000 jugoslovenskih radnika u Austriji, svega njih 15.000 imalo regulisan status – odnosno, da su došli regularnim putem (Ivanović 2012, 135).

ilegalnim putem. Ipak, ilegalni odlasci značili su dodatno otežavanje rada u inostranstvu, zbog toga što su radnici odlazili nepripremljeni, bez neophodnih dokumenata za dobijanje statusa i ostvarivanje prava na radni odnos (Marković 2005, 46; Dobrivojević 2007, 96).

Četvrtu fazu karakterišu nove migracione politike u kojima je vlast težila da spreči dalji odlazak radnika, ali i da, one koji su otišli, vrati u Jugoslaviju. Zapošljavanje strane radne snage obustavljeno je 1973. godine, zbog toga što je svetska ekonomija bila uzdrmana naftnom krizom. Kako je cena nafte znatno porasla, dok su zemlje Zapadne Evrope već imale dovoljan broj radnika, priliv nove nekvalifikovane radne snage počeo je da se ograničava pooštavanjem uslova za dobijanje radne i boravišne dozvole (Dobrivojević 2007, 97).

Uprkos tome, već 1973. godine 1,1 milion Jugoslovena bilo je na radu u inostranstvu (Dobrivojević 2007, 96). Na sednici Predsedništva SFRJ i SKJ 1973. godine, donete su nove smernice migracione politike, a usvojen je i *Zakon o osnovnim uslovima za privremeno zapošljavanje i zaštitu jugoslovenskih građana na radu u inostranstvu* i time je označen početak nove migracione politike (Ivanović 2012, 79). Novi zakon je bio restriktivan, više nije bilo moguće da se svaki jugoslovenski građanin zaposli u inostranstvu. Na primer, na rad u inostranstvo nije mogao da ode neko bez prethodno odsluženog vojnog roka ili onaj koji nije podneo dokaze o zbrinjavanju dece koju ostavlja u Jugoslaviji, ali ni onaj koji nije obezbedio sve potrebne isprave za ostvarenje svojih prava za vreme rada u inostranstvu (Ivanović 2012, 80).

Krajem 1973. godine, dešava se naftna krizom koja je ozbiljno uzdrmala svetsku ekonomiju, zbog čega se smanjuje broj zapošljavanja inostranih radnika, a naročito onih niskokvalifikovanih, u Austriji i drugim zapadnoevropskim zemljama. Naftnu krizu Karl-Urlik Šjerup vidi kao dobar izgovor za kontrolu nad migracijama, s obzirom na to da su razvojem kompjuterske i industrijske tehnologije potrebe za nekvalifikovanom radnom snagom počele da bivaju svedene (Schierup 1985, 21). Zemlje Zapadne Evrope težile su oslobađanju viška radne snage, starih i bolesnih radnika i smanjenju broja onih koji koriste socijalnu pomoć, radi poboljšanja ekonomskog položaja stranih radnika koji su već bili u tim zemljama, a posebno onih koji su ulazili u procese integracije (Schierup 1985, 26-27). Uprkos ovim intencijama, veliki broj radnika je ostao, pritom dovodeći svoje porodice i na taj način stalno nastanjujući zemlje u kojima su radili.¹³ Osim toga, pripremajući se za masovne povratke svojih radnika, jugoslovenska vlast iskazivala je svoju zabrinutost zbog smanjenja

¹³ Postoje istraživanja u kojima su se pojedini autori bavili pitanjem porodice i dece migranata. Tako, na primer, Anić-Vulfova smatra da se migrantska porodica najčešće pojavljuje u dva oblika – razdvojena ili bilocirana porodica i celovito dislocirana porodica (v. Anić-Wolf 1986, 44).

možnosti zapošljavanja (Dobrivojević 2007, 98). Svesni da domaća ekonomija ne bi izdržala masovne povratke, vlast je apelovala svojim radnicima u inostranstvu da se ne vraćaju u zemlju bez odobrenja za povratak (Dobrivojević 2007, 98).

Upravo se ovde uočava jasna kontradiktornost u politikama Jugoslavije koje je usmeravala ka svojim radnicima u inostranstvu. Naime, donoseći nove restriktivne zakone prema potencijalnim iseljenicima, jugoslovenska vlast je težila da udovolji zahtevima zapadnoevropskih zemalja, koje su počele da odbijaju nekvalifikovane radnike iz Jugoslavije i drugih zemalja iz kojih su dolazili. Ipak, svesni da domaća ekonomija ne može da izdrži povratak tolikog broja radnika, niti da im ponudi uslove za dalji rad i život, jugoslovenska vlast je ipak, donekle i interno, apelovala svojim državljanima koji su na privremenom radu u inostranstvu da tamo i ostanu. Tu se upravo ogleda odnos Jugoslavije ka Zapadu, ali i dvoličnost njenih politika. Jugoslavija teži da održi dobre odnose sa zapadnoevropskim zemljama te formalno, kroz sopstvene emigracione politike pooštava kriterijume za odlazak, dok, s druge strane, u realnosti, povlači potpuno drugačije političke poteze.

3.2. Migriranje u Austriju

Nakon Drugog svetskog rata, Austrija se enormno menjala, kako na planu obnove industrije, tako i na demografskom i kulturološkom nivou. Jedan od najvećih zaokreta u posleratnoj Austriji javlja se šezdesetih godina XX veka, kada otpočinje organizovano angažovanje stranih radnika, u najvećem broju onih iz bivše Jugoslavije i Turske (Bischof and Rupnow 2017, 13). Austrija tada postaje zemlja imigracije (Bischof and Rupnow 2017, 13; Rupnow 2017, 39). Premda je austrijska migracijska istorija starija, ukoliko u obzir uzmemo i prisilni rad tokom nacističkog perioda, u kojem je 15 miliona radnika-zarobljenika bilo prisiljavano na rad u Nemačkoj, Austriji i šire (Bischof and Rupnow 2017, 14), na ovom mestu osvrnuću se na istoriju migracija Druge austrijske republike. Tačnije rečeno, fokusiraću se na radne migracije koje su se dešavale najmasovnije u periodu od šezdesetih do osamdesetih godina, budući da nove migracijske procese iz 2015. godine, kada je Austrija prihvatila desetine hiljada migranata, ili period devedesetih godina, kada je usled ratova u bivšoj Jugoslaviji preko osamdeset hiljada ljudi tražilo azil (Bischof and Rupnow 2017; Rupnow 2017, 41), neću uzeti u razmatranje na ovom mestu.

Danas, u Austriji više od 20% ukupne populacije ima takozvano „migrantsko poreklo“, dok u samom Beču 40% čine ljudi „migrantskog porekla“, a najveći broj migranata

čine upravo ljudi iz bivših jugoslovenskih republika (oko pola miliona) i Turci (više od četvrtine miliona) (Rupnow 2017, 40).

Nakon Drugog svetskog rata i u periodu kada je Josip Broz Tito, predsednik Jugoslavije, prekinuo odnose sa Staljinom, a otpočeo bolju saradnju sa Zapadom, ujedno se poboljšavaju i odnosi između Austrije i Jugoslavije – od pedesetih godina XX veka odnosi su normalizovani, a granični režim se ublažava, zbog čega sve veći broj Jugoslovena ima mogućnost za lakši prelazak granice (Graf and Knoll 2017, 93). Kraj Drugog svetskog rata Austrija je dočekala s izraženim nedostatkom muške radne snage koja je trebalo da radi na obnovi zemlje nakon ratnih razaranja i nacističkog režima (Bakondy 2017, 113). S tim u vezi, nastao je nacrt sporazuma između Austrije i Italije o „Regrutaciji i zapošljavanju italijanskih sezonskih radnika 1947. godine“ u kojem je potraživano 8400 muških sezonskih radnika (Bakondy 2017, 113). Ipak, prvi značajniji sporazum, a koji se odnosio na radne migrante, Austrija je potpisala sa Španijom i to tek 2. maja 1962. godine (Bakondy, 114). U odnosu na druge zapadnoevropske zemlje, Austrija dosta kasnije potpisuje zvanične ugovore i prihvata inostrane radnike (uporediti sa: Ivanović 2012, 93).

Tokom šezdesetih godina XX veka više je proces migracija tekao iz Austrije, nego u Austriju. Naime, stanovnici određenih delova Austrije masovno su napuštali zemlju, usled lošijih uslova za rad, odlazeći na rad u SR Nemačku i Švajcarsku – procenjuje se da je u tom periodu oko 100.000 Austrijanaca napustilo zemlju (Ivanović 2012, 93). Upravo ti procesi migracija Austrijanaca, potom nizak prirodni priraštaj, produženje vremena školovanja i, stoga, povećanje kvalifikovanih radnika, doveli su do potrebe za niskokvalifikovanom radnom snagom iz inostranstva (Ivanović 2012, 93).

Nakon potpisanog ugovora sa Španijom, usledilo je potpisivanje ugovora prvenstveno s Turskom, 1964. godine, a potom i sa SFR Jugoslavijom, 1965. godine. Upravo su turski i jugoslovenski migranti kasnije postali istorijski najvažniji (Bakondy 2017, 114-115). Premda Austrija nije bila konkurentno tržište rada drugim zapadnoevropskim zemljama, u smislu da su uslovi za rad i plate sve do sedamdesetih godina XX veka bili lošiji nego, na primer, u Nemačkoj i Švajcarskoj (Ivanović 2012, 93-94; Bakondy 2017, 116), od 1962. do 1973. godine zapaža se privremeni vrhunac zapošljavanja stranaca u Austriji – procenat zaposlenih stranih radnika je drastično porastao sa oko 17.700 na 250.000 ljudi, dok su najveći broj činili jugoslovenski građani, oko 75,8% (Bakondy 2017, 114-115; Lober 2017, 169).

Zapošljavanje radnika na tržištu rada u Austriji počinje polako da se i politički organizuje uz razne sporazume i ugovore, pri čemu je prvi značajniji bio svakako Rab-Ola

ugovor¹⁴, potpisan decembra 1961. godine (Bakondy 2017, 118; Ivanović 2012, 94). Austrijska federacija sindikata i austrijska savezna privredna komora, kao ključne interesne grupe zaposlenih i poslodavaca u Austriji, potpisuju pomenuti ugovor (Bakondy 2017, 118). Rab-Ola ugovorom uspostavlja se praksa *kontigenata*, koja podrazumeva dogovor između austrijskog saveza industrijalaca i sindikata o visini i strukturi kontingenta radne snage neophodne za narednu godinu u Austriji (Ivanović 2012, 94). Zaključenje dogovora bi odlazilo u Ministarstvo za socijalnu upravu, gde bi se donosila konačna odluka o kontingentu radne snage koja se zapošljava u Austriji, te se odluka sprovodila u delo. Dakle, do Zakona o zapošljavanju stranih državljana, koji je donet tek 1975. godine, austrijska imigraciona politika bila je okrenuta ka „vanparlamentarnom putu“ zapošljavanja bez pravne osnove (Bakondy 2017, 118). Ovim ugovorom regulisani su svi kriterijumi koje je strani radnik trebalo da ispuni, kako bi nesmetano mogao da pristupi radu u Austriji, a podrazumevao je: obavezan lekarski pregled pre dolaska u Austriju; zaposlenje je strancima bilo ograničeno na maksimalno jednu godinu; domaći državljani su imali primat, te bi u slučaju potrebe za otpuštanjem otkaze prvenstveno dobijali stranci; fiksiran je maksimalni broj imigrantskih radnika prema grani privrede i saveznoj pokrajini – tačno je bilo uređeno koliko je radnika potrebno za koji posao i za koju pokrajinu (Bakondy 2017, 118; Ivanović 2012, 95). Austrijska politika je, zapravo, imala ideju o rotaciji i eventualnom povratku imigranata u zemlje porekla, zbog čega je rad i ograničavala na svega godinu dana, dok su ujedno i zemlje porekla, kao i sami migranti dugo verovali u ideju o kratkoročnom boravku i radu u inostranstvu, te povratku u domovinu.

Konkretni sporazumi između Austrije i Jugoslavije trajali su dugo – otpočeli su već 1962. godine, da bi se nastavili 1964. godine, a „Sporazum između Republike Austrije i SFR Jugoslavije o regulisanju zapošljavanja jugoslovenskih radnika u Austriji“¹⁵ potpisan je tek 19. novembra 1965. godine (Bakondy 2017, 122; Ivanović 2012, 131). Jugoslovenska politika je tih prvih godina, zapravo, zabranjivala i osuđivala odlazak svojih radnika u inostranstvo, želeći da zadrži svoje radnike u zemlji (Bakondy 2017, 122). Predstavljajući sopstvenu zemlju kao „socijalistički raj“, jugoslovenske vlasti su osuđivale sve državljane koji odlaze u inostranstvo na privremeni rad – partijski vrh se pribojavao da će se u

¹⁴ Ugovor nosi ovo ime, zbog toga što je zaključen između predsednika Privredne komore, Juliusa Raba i predsednika austrijskih sindikata, Franca Ola.

¹⁵ Ovim ugovorom jasno su naznačene dužnosti koje Austrija ima prema Jugoslaviji i obrnuto. Austrija bi dostavljala birou za zapošljavanje sve one podatke koji su neophodni za potraživanje radnika – mesto zaposlenja, ime poslodavca, vrstu i trajanje posla, dok bi jugoslovenska služba za zapošljavanje, potom, vršila odabir radnika prema tim kriterijumima, obezbeđujući ujedno lekarske preglede i izdavajući uverenja (Ivanović 2012, 132).

inostranstvu Jugoslavija percipirati kao zemlja koja mora da izvozi svoje radnike (Marković 2009, 8; Dobrivojević 2007, 91). Međutim, ekonomske reforme koje su se u Jugoslaviji dešavale 1965. godine, dovele su do većeg broja nezaposlenosti, zbog čega je jugoslovenska politika liberalizovala svoj stav prema odlascima na rad u inostranstvo (Bakondy 2017, 122).¹⁶

Postojalo je nekoliko načina, kako navodi Vladimir Ivanović, da se jugoslovenski građani zaposle regularno u Austiriji:

- 1) Posredstvom Ureda za angažovanje radne snage pri austrijskoj Privrednoj komori. Zaposlenje je ovde vršila jugoslovensko-austrijska komisija u Beogradu na osnovu dostavljenih informacija i broju i opisu potrebne radne snage
- 2) Austrijski pokrajinski ured za Korušku i Štajersku je imao ovlašćenje da stupa u direktni kontakt sa slovenačkim zavodima za zapošljavanje, radi preskakanja komplikovanih procedura, te je i ovo bio jedan od načina.
- 3) Najčešće velike kompanije imale su pravo da stupaju u direktni kontakt s jugoslovenskim zavodima za zapošljavanje. Iako se postupak obavljao prema odredbama iz Sporazuma, procedura je bila brža.
- 4) Radnici su mogli da dobiju zaposlenje i direktno, bez posrednika, pri čemu bi radnik pomoću garancije dobijao radnu vizu u Jugoslaviji. Ovaj način zapošljavanja je, čini se, bio najmanje siguran, budući da radnici tu nisu imali lekarske preglede, vizu, troškove prevoza i sve ostalo što je Sporazum podrazumevao.
- 5) Građani iz pograničnih oblasti su imali posebne mogućnosti zaposlenja u Austriji
- 6) Srednji medicinski kadar je mogao da se zaposli putem direktnih dogovora sa Saveznim biroom za poslove zapošljavanja sa magistratom u Beču.
- 7) Postojala je mogućnost i da se zaposle radnici putem jugoslovenskih preduzeća koji su izvodili radove u Austriji (Ivanović 2012, 134-135)

Kako navodi Vida Bakondi, zapošljavanje radnika, preko organizacije za zapošljavanje Savezne privredne komore, bio je birokratski proces, zasnovan na višestepenom postupku izbora (Bakondy 2017, 126). Traženi su isključivo oni radnici koji su smatrani najefikasnijim za rad za austrijsku ekonomiju, pri čemu su migranti tretirani kao

¹⁶ Savezna skupština SFRJ, donoseći set zakona 24. jula 1965. godine, započela je privrednu reformu za koju pojedini autori smatraju da je najradikalnija transformacija privrednog ustrojstva zemlje, još od uvođenja samoupravljanja pedesetih godina (više o tome videti u: Klasić 2011, 5-6, dostupno na: http://www.starosajmiste.info/blog/wp-content/uploads/Hrvoje_Klasic_1968_u_Jugoslaviji.pdf)

roba i morali su da zadovolje date profesionalne i medicinske kriterijume. Bakondijeva tu vidi jasan oblik objektivizacije i komodifikacije radnika (Bakondy 2017, 127).

Proces potraživanja i angažovanja radnika trajao je od nekoliko nedelja pa do nekoliko meseci. Postupak angažovanja radne snage tekao je tako što bi kompanije prvenstveno podnale nalog za potraživanje radne snage Radnoj grupi za regrutovanje inostrane radne snage (Arbeitsgemeinschaft für die Anwerbung ausländischer Arbeitskräfte – AGA) u Beču. Pored toga, kompanije bi dostavljale i zaključene ugovore o radu, koji važe maksimalno godinu dana, ali i individualno osiguranje (*Einzelzusicherung*). Takođe, svaki poslodavac je migrantskim radnicima morao da obezbedi smeštaj i prevoz iz Jugoslavije do mesta u kojem se radnik zapošljava (Bakondy 2017, 127). Nakon dostavljanja celokupne potrebne dokumentacije, AGA bi naloge za zapošljavanje prosleđivala austrijskim komisijama. Dešavalo se ponekad da kompanije daju tačno ime i prezime osobe koju žele da zaposle i to u onim prilikama ukoliko bi zapošljavali rođake ili prijatelje svojih radnika. Najčešće je tražena mlada radna snaga, a pojedine kompanije su podnosile i jasne specifikacije o željenom broju, nacionalnom poreklu, polu i zanimanju radnika kojeg žele da angažuju (Bakondy 2017, 128-129).

Takva precizna potraživanja, koja su uključivala i nacionalnu pripadnost, ukazuju na to da su poslodavci često generalizovali zaključke o ličnim karakteristikama i radnim sposobnostima na osnovu regionalnog, nacionalnog i društvenog porekla, a da su etnički i kulturni stereotipi – poput onih o tome kako su Srbi odlični čistači – bili itekako prisutni (Bakondy, 130).

Narednih godina, mobilnost radnika je postala sve veća, a neformalni oblici migracije i regrutovanja radne snage ostvarivali su se i među „turistima“ koji nisu imali radne vize, pri čemu je takav oblik angažovanja poznat kao „turističko zapošljavanje“. Pojedini autori smatraju da je ovakav oblik angažovanja zadobio punu snagu nakon što je austrijski ugovor o viznom režimu, potpisan sa Turskom 1955. godine i sa Jugoslavijom 1965. godine, postao punopravan (Bakondy, 136). Takav oblik zapošljavanja je bio do te mere prisutan da je 1968. godine naveden kao treći oblik zapošljavanja u memorandumu Privredne komore (Bakondy, 136). Ovaj način zapošljavanja je bio oslobađajuć i za poslodavce, s obzirom na to da nisu morali da plaćaju paušal i prevoz radnika i mogli su neposredno da vide koga primaju na radno mesto (Ivanović 2012, 136).¹⁷

¹⁷ Danas u Austriji procenat rođenih „stranaca“ relativno je visok i čini 15,4% ukupne populacije. Prema podacima, 2010. godine preko 400.000 stranaca rođeno je u bivšoj Jugoslaviji, a 160.000 u Turskoj. U samom

3.3. Lične priče migranata o odlasku na privremeni rad

Prateći teorijski deo, koji sam u prethodnom odeljku predstavio, a koji je u vezi s migracijama iz Jugoslavije i migracijama u Austriju, daću glas svojim sagovornicima radi ilustracije i poređenja priča koje su kreirane „odozgo“ iz različitih državnih arhiva – njihov prikaz tokova migracija, i priča „odozdo“ koje su iskustvene, priče direktnih aktera, radnih migranata.

Do podataka od migranata dolazio sam vodeći polustrukturirane dubinske intervjue, tokom mnogobrojnih terenskih istraživanja. Istraživanja sam vršio u mnogim krajevima Srbije¹⁸, a tom prilikom sam mahom razgovarao s prvim generacijama gastarbajtera koji su odlazili na rad u različite zapadnoevropske zemlje, pripadnicima oba pola. Paralelno s tim, istraživanja sam vršio i u Beču, gde sam intervjue vodio, osim s prvim generacijama gastarbajtera i sa pripadnicima druge, treće, pa i četvrte generacije. Istraživanja su trajala sporadično, mada u kontinuitetu, u periodu od 2014. do 2019. godine.

Odlazak za mnoge moje sagovornike značio je odlazak iz siromaštva. Česti su i oni iskazi koji govore u prilog tome da je odlazak bio jedva izvodljiv, budući da nisu imali dovoljno sredstava za osnovne potrepštine kada je u pitanju sam čin odlaska u inostranstvo – pasoš i karta za prevoz. Migriranje zarad zaposlenja u tim slučajevima bilo je eskapizam iz siromaštva, pre svega:

M.B.49Ž: „Predomislim se i ja kažem, tato ja bi' išla tamo, a gde je pasoš? Pasoš mi treba, i treba mi za put. Otac ovako kaže: 'ja ću za dva sata da ti izvadim pasoš, imam čoveka'. I ja se slikam, i on mi izvadi pasoš, i proda jednu svinju, i ja kad sam pošla tamo, on proda tu svinju i ja kažem ja neću da se vratim dok tu svinju ne zaradim“.

Imajući rođake ili bliske prijatelje u zapadnoevropskim zemljama, migranti su često to koristili kao osnovu svoje odluke o emigraciji. Odlazeći na taj način, proces migriranja bio im je znatno lakši u poređenju sa onima koji su odlazili preko biroa ili kao *turisti*. Migracije preko veze funkcionisale su tako što bi novi migrant odlazio kod svoje rodbine ili prijatelja u inostranstvo, koji su se već manje-više snašli u novom kontekstu, a potragu za poslom i

Beču, 440.000 rođenih beba, od kojih je 31% s migrantkim poreklom bivših Jugoslovena i 13% iz Turske (prema podacima austrijske statistike za 2010. godinu, prema: Latcheva and Herzog-Punzenberger 2011, 122).

¹⁸ Kada je Srbija u pitanju, intervjue sam radio u Majdanpeku, Rudnoj Glavi, Negotinu, Petrovcu na Mlavi i okolnim selima, Žagubici i okolini, Zrenjaninu i Sjenici.

novim smeštajem rešavali bi nakon pristizanja u zemlju imigracije. Boraveći izvesno vreme u domovima svojih prijatelja ili rodbine, neretko bi im oni pronalazili poslove, što se ponekad dešavalo i pre dolaska novih migranata:

J.P.49Ž: „Sam je otišao. Imao je tamo brata od tetke. A, brat od tetke je otišao 1969. Ali je on, kako nam je pričao... stvarno je teško bilo... on je ubacivao šiling u poljske WC-e, jer kod njih u parku svuda bili, i on ubaci šiling i celu noć tu spava. Jer on, kad je otišao, nije imao kod koga da bude. Imao je strica ali nije imao kontakt sa njim, i nije hteo ni kod koga. On mi pričao, njemu je još teži život bio. Moj muž je otišao posle kod tetke, i ondak je počeo u neki hotel da radi. Tamo je dobio i stan. Prvo je radio u hotelu, i tu je sredio papire, dobio i vizu, radnu dozvolu. Tu je radio 6 meseci“.

S druge strane, bilo je i onih koji su, kako navode, na rad u inostranstvo otišli sasvim slučajno. Najčešće se narativi ovih sagovornika odnose na to kako su otišli u neku od zapadnoevropskih zemalja zarad kupovine pojedinačnog predmeta – automobila, motorne testere itd, a da su, zapravo, ceo život ostali *tamo*:

B.P.48M: „Ja sam otišao jednim pukim slučajem, bio sam zapošljen u Majdanpeku, radio sam na neke istražne radove, i uzeo godišnji odmor, i otišao sam, bio mi je šurak tamo. Otišao sam sa željom da kupim neko lepo auto... I, otišao sam tamo i odma' drugi dan, ja sam otiš'o u nedelju, i drugi dan otišao na pos'o u firmu. Doš'o s posla, kaže bi li ti hteo da radiš malo u našu firmu, treba im radnici. Ja reko, a šta da radim? Kaže, treba jedan drejan, ja sam znao malo taj pos'o ali nisam bio neki profesionalac – aj, da probam. Odem ja tamo, onaj neki glavni majstor napravio je neki deo, tamo na tom, strugu i kaže ovo treba serijski da se radi... Nisam ja znao da pričam, već ovaj neki što je bio tamo, ovaj Broš kaže, Broš se prezivao, kaže znaš ti to da radiš, daj da probam. Ja uzmem i napravim... i gledao on kako ja to radim, kaže radi dalje. U 11 sati, došao gazda i u'vatio me za rukav i vodi me negde tamo, ja reko šta 'oće ovaj sa mnom. Seo sam u kola, otišli smo u grad, unutra i tamo red. Neki red tamo. Kaže on stani u red, reko mi on šta je, al' ja nemam pojma. Ispred mene pričaju srpski, ja pitam šta je ovo, šta se ovde čeka – lekarski. Ništa, stig'o sam na red, ovaj me pregledao malo, nije baš sistematski, izađem na druga vrata... Nastavio sam rad i za nedelju dana dobio sve, papire i radnu knjižicu i dali mi u policiju da uplatim vizu, oni nisu ni znali da sam ja došao samo onako malo, ofrlje...“.

Jugosloveni su na rad u inostranstvo imali mogućnost da odu i legalnim putem, kako to pokazuju istorijski izvori. Tada bi, preko biroa rada, pronalazili posao koji im odgovara, za

njega konkurisali i ukoliko bi bili primljeni, sledili su naredni koraci – lekarski pregledi, obezbeđivanje dokumentacije itd. Međutim, u jednom trenutku celokupna zvanična procedura postala je komplikovana, zbog čega se veliki broj radnika, ipak, odlučivao za odlazak na rad u inostranstvo ilegalnim putem. Čak je i sama austrijska vlast počela da priznaje „turističke“ radnike kao legitimnu kategoriju pri zapošljavanju. Kada je reč o Jugoslovenima, veliki broj njih je odlazio upravo uz turističku vizu i u inostranstvu započinjao rad i svoj novi život. U neformalnom, a u jednom trenutku i u formalnom diskursu, ovi migranti su dobili status „turističkih radnika“:

P.B.48M: „Ja sam otiš'o preko zavoda, 1972. godine. Koji datum danas? 13., do sutra ravno 43 godine kako sam stupio na rad, da radim već u fabrici. Znači, '72. godine sam otiš'o 8. avgusta, preko zavoda, a posle šest dana sam već stupio da radim u fabrici“.

M.B.49Ž: „Ja sam otišla kao turista tamo, dvoje dece sam imala male, jedno 5 godina, jedno 6“.

M.M.46M: „I bilo je ovi' preko birova. Manjine oni koji su... svako je mogao tada da uzme pasoš, da ide gde hoćeš... možda je bilo i ilegalno, ne znam. To uvijek bilo i biće, i danas dan. Bilo te dve vrste, preko birova i preko firme“.

Istorijska literatura ukazuje na to da su mnogi poslodavci iz inostranstva svojim zaposlenima obezbeđivali prevoz od mesta stanovanja u Jugoslaviji, do mesta u kojem će raditi. Iskazi mojih sagovornika potvrđuju ove izvore, premda se u njihovim narativima, za razliku od istorijskih izvora, može videti da je to iskustvo putovanja vrlo često bilo traumatično i nelagodno. Možda jedan od najdetaljnijih opisa puta koje sam slušao jeste ono koje mi je opisala moja sagovornica iz sela Crnajka kod Majdanpeka. Iako je ona otišla na privremeni rad u Nemačku, njeno iskustvo tokom putovanja prenosim u celosti, budući da je transport radnika bio identičan i za Austriju – vrlo često su radnici koji idu u Nemačku putovali do određenih destinacija s ovima koji su išli u Austriju:

R.J.50Ž: „Ja sam išla preko agencije tada. Ja sam išla, papire sam bila dobila... U hotelu jedan „Šumaher“, bila sam na selekciji u Boru, iz Bora smo krenuli za Beograd i u Beogradu tamo smo išli svi po potvrde neke...To nije bila viza, jer viza je posle dobivena u pasošu, nego, onako, potvrda da negde dalje putujemo. Znam da je bilo to Obilićeva 5/5, to je bilo tad pre, 1972. godine. I od tada smo vozom, jao... to je bilo strašno... K'o da su stoku tovarili u

vozovima, tako je narod otišao... I sad bi iš'o narod isto tako, da slobodno ide! Išli smo do Minhena, svi, gomila, gomila... Ko je pao dole, taj je bio gažen. To smo krenuli iz Beograda uveče u pet sati, bili smo u Minhenu negde ujutru oko šest sati i onda tamo smo dobili neki sendvič... Bože, Bože, kako je to bilo! Nemci, Nemci su... eto, zato su bogati. Dobili smo po sendvič i dobili smo potvrde, iš'o je jedan... svako je čitao za sebe. Ja sam sebi čitala: 'Budite u toj i toj sobi, dok vas neko ne prihvati'. Doš'o je neki mladić, jer ja sam bila jedinka iz tog hotela 'Šumahera', a ove bile su sve za Hilton, za ovo, za ono... bile su velike grupe. I za Dizeldorf, dođe ovaj jedan 'ko putuje za Dizeldorf?', mi... A, ondak, ponovo u vozu nam dali, jer od Minhena do Dizeldorfa putuješ dok se rasturiš, 700 kilometara dalje vozom. I, u vozu ponovo nam dali da čitamo, na našem jeziku: 'Budite na stanici dok vas neko ne prihvati', telefona nije bilo k'o danas, ovi mobilni, sve to... danas je sve lako. Na stanici čika Toza (suprug) me čekao, jer on je bio tamo već i onda je sve bilo lako već. Otišla sam kod šefice, imala sam naopaku šeficu, naopaku šeficu, da je sanjam i dan danas. Ali, oni su takvi... oni su takvi... Nema to kao kod nas, zato se i radi”.

Slično iskustvo podelio je još jedan sagovornik koji govori o činjenici da su Jugosloveni, koji su odlazili u zapadnoevropske zemlje na privremeni rad, zapravo bili veoma izgubljeni – nisu znali jezik, slabo su se snalazili, a mnogi su tada prvi put izašli iz svog sela:

D.S.48M: „U ono vreme, kad je traženo, mi smo kao ovce, u Beogradu na voz i za Minhen. Kad smo stigli u Minhen, jedan bio gore tamo na mikrofону i on nam kaže jedan za drugim da se izgubimo i dole u podrum i odatle dele nas. ...odatile su nas rasporedili – svako kad izlazimo tuj, tuj, tuj i kesa je bila jedna, tu je bio sendvič, sok i banana i doviđenja. I sad tamo odeš i tu gde si stigao, imali su naši zemljaci koji su to obavljali, tako da je posle bilo zimsko vreme, sneg onoliki u šume, teško, ali opet su oni su rekli nismo se nadali da će da dođete, ali dobro“.

Boravišni status radnika bio je usko vezan za radni status. Odnosno, koliko su imali omogućenog boravka u zemlji, toliko im je trajala i radna dozvola. Nakon isteka boravišne dozvole, dešavalo se da gostujućim radnicima ili dobiju otkaz ili da preduzetnik, ukoliko se radnik pokazao kao dobar, pomogne u izradi i produžavanju papira:

P.B.48M: „Druga stavka, bilo je tada kol'ko imaš boravka kod policije u pasošu, tolk'o imaš i radnu dozvolu da radiš u Nemačkoj, ako ne nađeš pos'o, znači, više nemaš boravka u Nemačkoj, tako je to bilo u to vreme. Znači kol'ko imaš od policije odobrenje da živiš tamo,

nisi naš'o pos'o za to vreme, mora se pokupiš i da dođeš odakle si, da se vratiš, to je to bilo tada“.

Dalje snalaženje u novom okruženju teklo je na različite načine, a zavisilo je od mnogih faktora – poslodavca, ostalih zaposlenih, ličnih sposobnosti socijalizacije itd. Ipak, tada je nostalgija ka domovini bila izuzetno jaka, a naročito je bila izražena kod onih radnika koji su napuštali svoje porodice ili čak ostavljali svoju decu u domovini kod baba i deda. Premda je nostalgija bila izražena, prema iskazima sagovornika jasno je da je novac i potencijalno poboljšajne ekonomskog statusa, zapravo, bilo ključno u odluci da ipak ostanu u inostranstvu i obezbede još određene količine resursa koji će olakšati život ne samo njima, već i njihovim porodicama u domovini:

M.P.49Ž: „Kad sam otišla, sinko, a ja mislim za decu, znaš, teško mi je bilo, a ma da se vratim, kad se smrkne uveče, šta ću ja ovde? Pa, zašto ću ovde. Kad ti ja, sinko, primi prvu platu, vido' ja gužvu... Kaže, dali ti 350 maraka mesečno. Lele, pa ja vido' da gužva, reko... I kad ja primih tu platu, ja se zapari, ja zaboravi za decu i za sve. Ja prvu platu pošaljem kući da otac kupi decama odelo, posle sam ja, sine, upoznala tu puno radnici, ona mi da odelo od deca, odeću, ona donese kutiju... ja sam se posle zakapitalila!“.

Odnos koji su tadašnji gastarbajteri imali sa svojom decom bio je znatno komplikovaniji. Naime, u većini slučajeva, deca bi ostajala u domovini kod svojih baba i deda dok bi roditelji radili u nekoj od zapadnoevropskih zemalja. Nakon izvesnog vremena, kada su shvatili da će zapravo ceo život provesti u inostranstvu, gastarbajteri su počeli da dovode i svoju decu u zemlje u kojima su radili. Uprao su ta deca, takozvana druga generacija migranata, postala ona „izgubljena generacija“ koja je imala najvećih problema sa određenjem svoje pripadnosti i daljom integracijom.

Dalji život ovih radnika tekao je spontano, premda su morali da rešavaju različite situacije i različita pitanja – boravišne dozvole, državljanstva, ostala administrativna rešenja. Kako nisu do kraja najbolje znali nemački jezik i budući da im je austrijska kultura bila potpuno drugačija od onoga što su doživljavali u Jugoslaviji, radnici na privremenom radu počeli su spontano da se okupljaju i da formiraju jugoslovenske klubove. Ti klubovi počeli su prvenstveno da im služe kao identitetska mesta, mesta u kojima će moći da komuniciraju na maternjem jeziku, gde će moći da se susreću sa svojim sunarodnicima, ali i mesta u kojima će dobijati pomoć u prenebraganju pomenutih administrativnih pitanja. Kako su klubovi

identitetska mesta, njihovi identiteti su se menjali u zavisnosti od opštih društveno-političkih, ali i kulturnih promena koje su se odvijale u zemlji matici. U narednom poglavlju, upravo ću, iz istorijske perspektive dopunjene etnografskim podacima, prikazati te ključne promene koje su se dešavale u klubovima od osnivanja, 1979. godine, pa do danas.

4. MESTA SAMOIDENTIFIKACIJE: SRPSKI KLUBOVI U BEČU U ISTORIJSKOM KONTEKSTU*

Srpske klubove u Beču obrazuju radni migranti iz Jugoslavije koji su na rad odlazili počevši od pedesetih i šezdesetih godina XX veka. Naime, krajem šezdesetih godina javlja se inicijativa za osnivanje mesta u kojima će tadašnji Jugosloveni na privremenom radu u inostranstvu moći da se okupljaju, druže i iskazuju svoj identitet učestvujući u radu različitih sekcija – sportske, folklorne, dramske itd. Kasnije, raspadom Jugoslavije i razdvajanjem njenih republika, dolazi i do raskola među članovima klubova, zbog čega članovi klubove dele i osnivaju nove na nacionalnoj i etničkoj osnovi.

Upravo mi je cilj da u ovom delu radu dijahronijski prikažem nastanak i razvoj tih klubova i da pokušam da uočim njihove osnovne politike rada i reprezentacije. Polazim od hipoteze da je rad klubova u tesnoj vezi s društveno-političkim dešavanjima u zemlji matici i da su se društveno-političke promene u matici odslikavale u njihovom radu. Fokusiraću se na srpske klubove koji su postojali i na one koji danas funkcionišu na teritoriji grada Beča. Sagledavanje razvoja klubova u celokupnoj dijaspori prevazišlo bi okvire rada, zbog toga što svaka od zapadnoevropskih zemalja ima određene istorijske i političke okolnosti koje su direktno uticale na rad i razvoj datih klubova. Važno je, takođe, napomenuti da, kada govorim o Jugoslovenima, tu prevashodno mislim na one migrante koji su poreklom bili iz Jugoslavije.¹⁹

Vremenske periode koje uspostavljam u ovom delu rada, a vodeći se politikama rada klubova i posmatrajući ključne društveno-ekonomske i političke promene koje su se događale u zemlji matici, odnose se na sedamdesete, osamdesete i, u istoj kategoriji, devedesete i dvehiljadite godina. Što se tiče šezdesetih godina, u tom periodu još nije došlo do formiranja jugoslovenskih klubova u zapadnoevropskim zemljama (uporediti sa: Ivanović 2012, 241). Pretpostavka je da klubovi nisu bili formirani zbog toga što su se u tom periodu gostujući radnici, kako su tada nazivani, još uvek prilagođavali novom kontekstu u kojem su se nalazili – tražili mesto stanovanja, učili jezik, tražili radno mesto i sl. Ipak, važno je ukazati na taj

* Deo ovog poglavlja, u izmenjenoj i sažetijoj verziji, objavljen je u trećoj svesci Glasnika Etnografskog instituta SANU iz 2016. godine koja je u celosti posvećena istraživanju migracija (Rašić 2016).

¹⁹ U prvim godinama odlazaka, mnogi od radnika, budući da su težili da se nakon određenog vremena vrate u Jugoslaviju, imali su samo boravišne vize i, stoga, jugoslovensko državljanstvo. Tek kasnije, pojedinci počinju da uzimaju državljanstvo zemalja u kojima su se naselili, mada mnogi od mojih sagovornika uopšte nisu uzeli ta državljanstva, već su do penzije radili i živeli s državljanstvom zemlje matice.

vremenski period u kojem se doseljavaju oni koji će već od sedamdesetih godina XX veka početi da stvaraju novi kulturni kontekst i formiraju jugoslovenske klubove.²⁰

4.1. Sedamdesete godine: prvi klubovi

Sedamdesetih godina javljaju se nove migracione politike. Iako je vlast imala intenciju da spreči dalje odlaske radnika, ali i da one koji su otišli vrati u Jugoslaviju – u tom periodu 1, 1 milion Jugoslovena je bio na radu u inostranstvu (Dobrivojević 2007, 96). Nove migracione politike ozvaničene su 1973. godine, usvajanjem *Zakona o osnovnim uslovima za privremeno zapošljavanje i zaštitu jugoslovenskih građana na radu u inostranstvu*, koji je bio restriktivan i nije omogućavao da se svaki jugoslovenski građanin zaposli u inostranstvu (Ivanović 2012, 79). S druge strane, naftna kriza koja je uzdrmala ceo svet dovela je do toga da i zapadnoevropske zemlje počnu s pooštavanjem kriterijuma za prijem nekvalifikovane radne snage (Dobrivojević 2007, 97). Sedamdesetih godina veliki broj radnika, uprkos krizi, ostaje u zapadnoevropskim zemljama, dovodeći pritom i svoje porodice.

Jugoslovenski radnici su se tokom sedamdesetih godina već odomaćili u Austriji i gradili su sistem u kome će moći nesmetano da žive i funkcionišu, ali i da ujedno budu povezani s domovinom. S obzirom na to da su Jugosloveni bili izdvojeni od domovine, kao i od sredine u kojoj žive, težili su da oforme mesto s kojim će moći da se identifikuju i gde će imati priliku da iskazuju svoj identitet. Slično tome, Petar Dragišić navodi da su jugoslovenski klubovi u zapadnoevropskim zemljama nastajali zbog teškoća koje su jugoslovenski migranti imali u procesima integracija. Osnovni cilj osnivanja klubova bio je da se radnici međusobno snažnije povežu (Dragišić 2010, 108)

Svi problemi u vezi s integracijom, tokom prvih godina, poticali su od neznanja nemačkog jezika, što je bio ključni kamen spoticanja u ostvarivanju bilo kakve komunikacije između Jugoslovena i njihovih sunarodnika u Austriji.²¹ Pored toga što nisu uspevali da komuniciraju sa sunarodnicima u svakodnevici, Jugosloveni su imali velikih problema i pri

²⁰ Vladimir Ivanović navodi da su se klubovi mogli organizovati prema regionalnoj, državnoj i nacionalnoj pripadnosti (Ivanović 2012, 243). U Beču, prvi osnovani klub, bio je klub „Jedinstvo“, koji je bio osnovan prema principu državne pripadnosti. Kasnije, kada su klubovi počeli da se dele, oni su se prevashodno delili prema nacionalnoj, a potom prema regionalnoj pripadnosti.

²¹ Jugoslovenski migranti nisu imali jezičke barijere samo u Austriji, već je gotovo istovetna situacija bila u svim drugim zapadnoevropskim zemljama. Pored toga, prve generacije gastarbajtera u većini slučajeva nikada nisu do kraja naučili jezik zemlje useljenja, već su savladali jezik samo u onoj meri u kojoj im je bio potreban da se snađu u svakodnevici i na poslu. Slična zapažanja, koja mogu poslužiti za poređenje, iznosi i Cačićeva kada govori o jugoslovenskim radni migrantima u Francuskoj. Pomenuta autorka zaključuje da prva generacija radnih migranata nikada nije naučila francuski jezik, a da je svoj maternji polako počela da zaboravlja, zadržavajući pritom određene kulturne navike iz krajeva iz kojih su otišli (Cačić 1988, 251).

rešavanju različitih administrativnih radnji – na primer, nisu znali da popune formulare pri zapošljavanju ili pri regulisanju zdravstvenih usluga i tome slično. Procesom samoorganizovanja, tadašnji radnici na privremenom radu, rešili su da osnuju prve jugoslovenske klubove, kontekst u kojem će lakše funkcionisati od onog s kojim se susreću u svakodnevi. Prema iskazima mojih sagovornika, taj proces samoorganizovanja je tekao na različite načine, ipak ključno je upravo to udruživanje nekolicine ljudi koji su ujedno postali i glavni pregaoci u organizovanju života Jugoslovena u Beču:

B.Ć.42M: „U Beču, južna železnička stanica, takozvani *Sudbanhof*, to je bila, znači, centar nas sa Balkana. Tu smo čekali tadašnja dva voza – Balkanekspres i Slavijaekspres, da dođu, i tu je nastala ideja nas četvoro-petoro da osnujemo klub, '69. godine. Samoinicijativno, nas šestoro je samoinicijativno zakupilo prostorije, i tako smo krenuli“.²²

N.M.51M: „To je bila spontana odluka jugoslovenskih radnika, pošto su prvi već došli '66, '67. godine u grupicama... ovaj čovek na slici, nažalost pokojni, Momčilo Miljković je doš'o u Beč i vodio je jedno preduzeće iz Beograda, koje se zvalo Košutnjak i oni su bili ovde nedaleko u ovoj opštini, imali su svoju kancelariju i možda 10-15 radnika. I onda, radeći po raznim gradilištima, ljudi su vid'li da ima i drugih ljudi iz Bosne, Hrvatske, Slovenije itd. i onda su se u tom preduzeću sastali jednog dana i rekli, vidi ljudi, nas ima već dosta ovdje, bilo bi fino da osnujemo neki klubić za nas, gde ćemo se mi videt', pričat' na našem jeziku, razmenit' iskustva, itd. Ta se ideja rodila i došlo je do jednog sastanka organizacionog odbora. Dali su mu ime 'Jedinstvo' i prve prostorije su isto bile u ovoj opštini, nedaleko, jedno 2 km odavde, na Maks Vinter placu. Podrumske prostorije koje su, kao i ovde, ali su mogle primit' 40-50 ljudi“.²³

Vladimir Ivanović takođe navodi da je osnivanje klubova bila spontana pojava, koju su sami radnici pokrenuli (Ivanović 2012, 243).²⁴ Jugoslovenski klubovi tada postaju mesta

²² B.Ć. rođen je u Sjenici 1942. godine, srednju tehničku školu je završio u Kruševcu, a na privremeni rad je otišao u Beč 1969. godine, gde je ostao do penzije. U Beču je prvenstveno radio teške fizičke poslove na građevini, nakon čega je počeo da radi u fabrici „Simens“. Bio je izuzetno aktivan u jugoslovenskim, a kasnije srpskim klubovima i osnivač je jednog od prvih klubova u Beču, kluba „Jedinstvo“.

²³ Sagovornik N.M. rođen je 1951. godine u Loviću, opština Brčko, Bosna i Hercegovina. Preselio se u Beč 5. maja 1971. godine sa nepunih 20 godina života, kod svog oca koji je već neko vreme živio i radio u Austriji. Aktivno se bavio sportom, pretežno fudbalom, jedan je od osnivača prvog jugoslovenskog kluba u Beču „Jedinstvo“ i bio je jedan od vodećih organizatora kulturnog života Jugoslovena u Beču.

²⁴ Načini na koje su se osnivali, kao i razlozi zbog kojih su osnivali klubove, razlikuju se u zavisnosti od zemlje o kojoj je reč. Budući da se Ivanović u svom radu više bavio klubovima u Nemačkoj, moguće je, na osnovu njegovih istraživanja, uporediti stanje u Nemačkoj sa stanjem u Austriji (videti: Ivanović 2012, 243).

okupljanja većine Jugoslovena²⁵, i što je još važnije – mesta samoidentifikacije. O načinu nastanka i delovanju takvih klubova svedoče iskazi prvih članova i osnivača:

B.Ć.42M: „Bili smo mladi, puni snage, ali nesigurni. Nismo znali nemački, upali smo u nekakvu drugačiju civilizaciju, u kojoj su vladali hladni međuljudski odnosi i mentalitet koji nam je bio stran i dalek. Zato smo formirali prvi klub jugoslovenskih radnika u Beču, gde sam ja bio sekretar. Uskoro su naš primer sledili i drugi, formirana su još tri kluba...” (prema: Kapetanović 2015, 25).

„Najveći broj njih je patio za rodnim krajem. Ove prostorije (kluba) trebalo je da predstavljaju delić zavičaja u Beču... Dolaskom ovde (u klub) imali smo osećaj da smo kod kuće“ (45 godina kulturnog i sportskog društva „Jedinstvo”).

Prvi Jugoslovenski klub koji je osnovan u Beču, u 17. becirku, već 1970. godine, bio je „Internacionalni klub mladih Jugoslovena“. Nekoliko meseci kasnije, iste godine, osnovan je klub „Jedinstvo“ koji postaje jedan od najvažnijih centara za organizovanje kulturnog života Jugoslovena u Beču, a koji do danas opstaje i radi. „Jedinstvo“ je oduvek radilo u drugoj bečkoj opštini, s tim što su u početku, prve dve godine, bili u prostorijama koje su bile znatno manje od ovih današnjih. Već dve godine kasnije, 1972. godine, potrebe za većim prostorom postaju glavna tema za rešavanje, s obzirom na to da je sve veći broj Jugoslovena naseljavao Beč, ali i da je sve veći broj Jugoslovena počeo da se učlanjuje u različite sekcije „Jedinstva“. Upravo 1972. godine, članovi „Jedinstva“ iznajmljuju prostorije u istoj opštini, a u kojima ostaju do danas. Ipak, počeci nisu bili nimalo laki i susretali su se sa mnogim tehničkim problemima:

N.M.51M: „Te su prostorije bile malene, onda uzeli iznajmili ovdje i to je tako izgledalo: bez vode, bez struje, bez ičega. Zemlje je bila dole. Sve je to betonirano...”.

Uprkos lošim okolnostima, članovi kluba dobili su nesebičnu pomoć, što je u tim trenucima bila retkost, od građevinske firme iz tadašnje matice:

²⁵ Prema podacima iz literature, navodi se da je svega pet posto od ukupnog broja jugoslovenskih radnika prisustvovalo svim formama organizovanja i okupljanja u klubovima (Ivanović 2012, 251). Ipak, na osnovu dosadašnjih terenskih istraživanja, uvideo sam da je, zaista, veći deo jugoslovenskih radnika učestvovao u radu klubova – direktno ili indirektno. Direktni učesnici su bili oni koji su učestvovali u različitim sekcijama i u samoj organizaciji, kojih jeste bilo manje, dok su indirektni učesnici bili oni koji su posećivali klubove tokom različitih manifestacija, proslava i koncerata.

N.M.51M: „Veliku pomoć u renoviranju i pravljenju kluba, ovakav kakav je danas, dali su radnici građevinskog preduzeća 'Braća Kaurić' iz Zagreba. Oni su bili organizovano ovdje, radili su na građenju fabrike lima i tako tih velikih, to su uglavnom bili zanatlije, električari i oni su dobar dio pomogli da se ovaj klub izgradi“.

Drugi oblici pomoći, bilo od strane domovine, bilo od strane Austrije, izostali su. Jugoslovenski radnici su se i u tom smislu samoorganizovali, te iz sopstvenih sredstava izdvajali novac za podršku rada klubu:

N.M.51M: „Ne, nit' je bilo novčane, nit je bilo stručne pomoći. Ljudi su sami rekli, u redu, kome kol'ko nije puno, mjesečno ili godišnje članarinu, onda je napravljen mali šankić i uglavnom se živilo od toga. Posle taj klub tamo prerast'o, nije se više, ljudi su napolju stajali i čekali da uđu da čuju nekoga na svom jeziku, da vide da li je neko iz njegovog kraja doš'o“.

Dostupna istorijska literatura takođe ukazuje na to da su se klubovi, iako su predstavnici mogli da se obrate za pomoć Koordinacionom odboru za pitanja radnika u inostranstvu, samostalno finansirali od prihoda članarine, kulturnih manifestacija i drugih izvora (Ivanović 2012, 245; Dragišić 2010, 136). Svojim iskazima, moji sagovornici potvrđuju ovakve zaključke, govoreći o tome da su svu potrebnu opremu kupovali, ali i pojedine saradnike angažovali, upravo zahvaljući prodaji pića u prostorijama kluba, organizaciji različitih zabava i manifestacija, kao i od članarine:

N.M.51M: „Znači ni od kog nismo banku dobili, osim ovo što sam malo rek'o, da je dobilo udruženje te pare koje su opet namenski trošite, sve ostalo, 1000 nošnji, stotine ljudi koje smo ovdje odškolovali, sve je hvala bogu zaradito članarinom i tim šankom. Nastupimo negde s folklorom, te 2-3 velike manifestacije koje smo organizovali sa radio Šapcom, dali su dobre pare i od toga je klub dve-tri godine živio. Imali smo tenisku, kuglašku, čet'ri il' pet sekcija folkloru, dramsku i 3 fudbalske sekcije... Samo opremu da im kupiš, košta...“.

Prvi jugoslovenski klubovi usmeravali su svoje delovanje ka sportskim aktivnostima, a sam rad je bio više amatersko-entuzijastičan nego profesionalno i planski organizovan:

B.Ć.42M: „Naše prve fudbalske aktivnosti su se odvijale na livadi, pored obale Dunava, a zatim na pomoćnom terenu stadiona 'Prater'. Nismo imali ni svlačionice, ni tuševe.

Svlačionice smo u šali zvali: prvi hrast, drugi hrast... Oblačili smo dresove pod vedrim nebom“ (Kapetanović 2015, 25).

Kasnije, već nakon pet-šest godina postojanja, rad klubova polako počinje da dobija strukturu osmišljenog načina delovanja: formira se prva „Jugoliga“, uspostavljaju se pravilnici u takmičenjima, otvara se kuglaška liga, osnivaju se dramske, recitatorske i folklorne sekcije. Jugoliga je u tim godinama bila izuzetno razvijena, u smislu da je postojalo čak 36 klubova-članica. S obzirom na to da Jugosloveni nisu imali svoj stadion ili drugo mesto na kojem bi mogli da igraju utakmice, moji sagovornici ističu kako su, plaćajući zakupe, zapravo oni izgradili i obnovili mnoge bečke stadione već tokom sedamdesetih godina:

N.M.51M: „...jer smo mi imali Jugoligu sa 36 klubova, uglavnom smo na 4-5 bečkih stadiona igrali i plaćali ogromne pare. Od tih naših novaca oni su napravili super tribine, veštačku travu su uveli... i danas se tamo igra. Nažalost, naše Jugolige nema, niti srpske lige nema... ima dva-tri klubića koja jedva preživljavaju“.

Kada je reč o politikama delovanja i načinima reprezentacije, klubovi su u svim sferama delovanja, makar u ovim prvim godinama rada, težili da iskazuju pripadnost Jugoslaviji.²⁶ Zvanična dokumenta takođe potvrđuju da bi jedan od ciljeva organizovanja jugoslovenskih radnika trebalo da bude razvijanje odnosa bratstva i jedinstva (Dragišić 2010, 135). Takve politike uviđaju se i u činjenici da su se sve važnije manifestacije organizovale tokom značajnih jugoslovenskih praznika (uporediti sa: Drgaišić 2010, 131), a neke od takvih primera navode i moji sagovornici:

B.Ć.42M: „Imali smo tri glavne manifestacije tokom godine: 1) radničke sportske igre bile su posvećene 25. maju, i to je ostalo da bude 25. maja i to na nivou cele Austrije, 2) pa smo na nivou Austrije drugu smotru imali 29. novembra, smotru kulturno-umetničkog stvaralaštva, gde su iz svih pokrajina dolazila najbolja kulturno-umetnička društva na ta takmičenja; 3) i

²⁶ Ne samo da su težili da svojim radom iskažu pripadnost Jugoslaviji i da daju legitimitet njenim politikama, već su klubovi, na neki način, simbolički bili Jugoslavija u Austriji. Slična tumačenja daju i drugi autori kada govore o klubovima u nekim drugim zapadnoevropskim zemljama. Tako, na primer, Cačićeva, kada govori o klubovima jugoslovenskih imigranata u Francuskoj i to sedamdesetih godina, u periodu kada je ona sprovodila istraživanja, iznosi zanimljiv opis jugoslovenskih klubova u Francuskoj i njihovo poređenje s Jugoslavijom, navodeći da je „Jugoslavija njihov zadimljeni klub, pečena svinjetina i salata od kupusa, rakija, svađe, ogovaranja i nasuprot svemu – nostalgija za idiličnim vremenom drugovanja i želja za povratkom“ (Cačić 1988, 252).

radili smo takmičenje u martu mesecu, kviz 'Poznajem i volim svoju domovinu', tu su bila uključena deca dopunske nastave i to je funkcionisalo na saveznom nivou“.

Pored manifestacija koje su organizovali unutar Austrije, pojedini klubovi su već na samom početku rada potencirali saradnju s maticom. Stoga su organizovali različite posete matice, pojedini klubovi i kulturno-umetnička društva iz matice posećivali su ove u Beču, ali su organizovali i različite oblike razmene učenika. Povezivanje je uglavnom funkcionisalo po regionalnom principu – ukoliko je veći deo članova kluba bio, na primer, poreklom iz Požarevca, klub bi saradnju ostvarivao s drugim sličnim udruženjima iz tog grada. O tome svedoče i iskazi pojedinih sagovornika:

N.M.51M: „Mi smo kao ‘Jedinstvo’ '72. već bili u Pančevu, Vršcu, u Savezu sindikata u Beogradu i u jednom mestu kod Sremske Mitrovice. I onda smo mi bili ti koji su težili da ostvarimo saradnju sa Jugoslavijom, sa gradovima ili regijama odakle smo imali veliki broj članova. Dobar dio nas je iz Bosne, iz okoline Brčkog, pa smo ostvarili saradnju s opštinom Brčko. Prijedsednik je imao neke prijatelje u Pančevu pa smo tamo išli. I kasnije se ta saradnja širila i onda svaki klub koji se osniva, npr. Požarevac, vez'o se za opštinu Požarevac, Obrenovac za Obrenovac, Dinamo za okolinu Orašja, Hajduk opet dole Dalmacija... i tako da je to pomoglo i širenju i omasovljavanju klubova, pogotovo što smo krenuli sa fudbalom, folklorom, dramskim sekcijama i muzikom“.

Sarađujući s drugim institucijama iz domovine, klub „Jedinstvo“ je imao događaj koji se nakon toga više nikada nije ponovio, čak ni u današnje vreme, a to je razmena učenika. Naime, deca koja su u tom trenutku išla u osnovnu školu, odlazila bi u maticu na nekoliko dana, kako bi sa svojim vršnjacima pohađala nastavu u domovini i na srpskom jeziku. Taj princip razmene uveden je kako bi se osnažile veze s domovinom, na prvom mestu, ali i kako bi deca koja su rođena ili su, pak, vrlo mala došla u Beč, osetila i proživela kontekst njihove ili domovine njihovih predaka. Upravni odbor kluba „Jedinstvo“ je 1972. godine prvi put pokrenuo ovu akciju, poslavši decu u tri različite šabačke osnovne škole. Nakon ovoga, decu su slali još naredne dve godine, prvenstveno u Brčko, a potom i u Pančevo, po istom principu:

N.M.51M: „Ovde imate raspust za Božić ili Uskrs, e mi smo slali djecu. U Jugoslaviji, normalno, nije se to slavilo, e onda bi djeca tih 7 dana bila kod vršnjaka. Išli sa njima u razred. Jedne godine smo poslali 172 djece u šabačke osnovne škole. Zakupili smo voz i taj je

voz iš'o direktno odavde u Šabac i onda su bila djeca tamo. Ta su djeca došla 2-3 puta poslije u posjete, na 2-3 dana, jer nisu mogli toliko. Bili smo u Brčkom, sa 80 djece, u Pančevo... Najveća akcija 172 djece u tri šabačke osnovne škole. U saradnji sa skupštinom-opštine i radio Šapcom“.

Tokom sedamdesetih godina, „Jedinstvo“ je bilo jedini klub u Beču, koji je funkcionisao sa toliko raznovrsnih sekcija i sa jakim pregalačkim intencijama u povezivanju s domovinom, ali i u osnaživanju svesti kod mladih o sopstvenom identitetu, o znanju maternjeg jezika i tome slično. U prilog tome ide i činjenica da je u „Jedinstvu“ već 1972. godine osnovana dopunska nastava na kojoj su deca učila maternji jezik i istoriju zemlje matice, odnosno matice svojih predaka, koja će u drugim klubovima zaživeti tek od osamdesetih godina XX veka:

N.M.41M: „Mi smo u Jedinstvu '72. imali već dopunsku nastavu na našem jeziku. Imali smo ženu koja je bila profesor, udata za čovjeka koje je sve ove slike uradio, Jovan Ritopečki, dopisnik 'Politike', iz Beograda, i njegova kćerka je ovde jedno vrijeme predavala. Posle smo kroz folklor, recitacije, pjesme, posjete Jugoslaviji, nastojali da produbimo interes te djece, da nauče jezik da bi s njihovim vršnjacima mogli kontaktirati i ovde sa svojimima“.

Celokupno delovanje klubova funkcionisalo je pod parolom „bratstvo i jedinstvo“, koju pojedini autori tumače kao konstrukciju čiji je cilj bio da se „bratoubilačke podele među etnički definisani nacijama Jugoslavije tokom Drugog svetskog rata“ učine manje vidljivijim (Denič 2000, 63). Uprkos tome, jugoslovenska vlast je na procese organizovanja počela da obraća pažnju tek nakon ustavnih promena iz 1971. godine, kada su republike počele da brinu o radnicima u inostranstvu, a samim tim i o klubovima i drugim oblicima kulturno-zabavnog života (Ivanović 2012, 245)²⁷. Tokom sedamdesetih godina, jugoslovenska ambasada u Beču je mnogo više vodila računa o Jugoslovenima i njihovim procesima samoorganizovanja, u odnosu na to kakva je situacija danas između klubova i ambasade u Beču. Naime, vrlo često su činovnici iz ambasada posećivali klubove, ili su, pak, pozivali čelnike klubova kako bi ostvarili posredne uticaje na politike rada, davajući savete o tome šta bi trebalo i na koji način da rade:

²⁷ Tokom svojih istraživanja, dobijao sam informacije da su polovinom sedamdesetih godina u radu klubova učestvovali članovi partije, koji su imali uticaja na politike rada. To otvara još jedno moguće polje istraživanja, kojem ću detaljnije pristupiti u nekom od narednih radova, budući da takva tema zahteva zasebno analitičko sagledavanje.

M.P.86M: „Meni je prič'o čika Radiša, naš osnivač kluba, on je organizator bio u 'Jedinstvu'. Oni su od ambasade, dođe poziv u ambasadu, dođeš tu i tu, to i to vreme, pojaviš se, ne znaš šta te čeka i kaže, on priča, ja dođem unutra i kažem ja sam pon'o moje papire i sve. Kaže, imam ja dosije o tebi. Ti si radio to i to u Jugoslaviju. Ajde kao tu i tu da ideš u tu i tu prostoriju da probamo da osnujemo to i to. Sve su oni to gurani ljudi... kaže i on, ne znam nemački, ne znam ništa, nikog to nije zanimalo, zanimalo ih je da se ti ljudi skupljaju, da ne izgube taj mentalitet, da ne budu Austrijanci“.²⁸

Iz iskaza sagovornika vidi se i to da tadašnja politika matice nije išla u prilog procesima integracije Jugoslovena u austrijsko društvo, naprotiv, težilo se nekoj vrsti getoiziranja i izdvajanja u jedinstvenu celinu, a ključna mesta za izolaciju bili su upravo klubovi²⁹:

G.N.62M: „Čim su nestali ovi iz ambasade špirovi, koji su bili nadležni za kontrolu svesti jugoslovenskih gastarbajtera... Ne daj bože da su poželeti da budu Austrijanci. Oni su njima zabranjivali kontakte sa Austrijancima. Da, da, da. Nije im uopšte bilo preporučivano da se druže s Austrijancima“.³⁰

Ipak, saradnja između klubova i ambasade odvijala se i na drugačijem nivou. Pojedini klubovi pomagali su konzulatu u njihovim svakodnevnim poslovima, s obzirom na to da je zaposlenih u konzulatu bilo malo, a Jugoslovena, kojima je pomoć bila neophodna, sve više:

N.M.41M: „Mi smo kao 'Jedinstvo' imali jedan servis koji je konzulatu pomagao ispunjavat' za gastarbajtere... Ovdje je bilo dođe ti četvrtkom, recimo, tamo 20.000 ljudi i stoje ispred konzulata. 5-6 službenika koji su unutra radili, nisu mogli, upis djeteta u pasoš, novi pasoš, punomoći itd. a, dosta ljudi u to vreme naših, nažalost nije znalo ni pisati, il' je možda znalo ćirilicu, nije znalo latinicu. Oni formulari koji su bili za pasoše, ispunjavali se na latinici... Mi smo imali tu, u trećoj opštini, konzularno predstavništvo, u jednom malom dvorištu gde je

²⁸ Sagovornik M.P. rođen je 1986. godine u Jagodini. Nakon što je napunio 6 meseci, njegovi roditelji, zajedno s njim i njegovim bratom, preselili su se u Beč gde su nastavili da žive do danas. U Beču je završio osnovnu i srednju školu, aktivni je član kluba „Bambi“ i jedno vreme je bio u funkciji direktora pomenutog kluba.

²⁹ Generalno, klubovi su imali funkciju ograđivanja jugoslovenskih migranata od ostalih sunarodnika u Beču. Takvu ulogu klubovi su imali i u drugim zapadnoevropskim zemljama u kojima su živeli jugoslovenski radnici na privremenom radu. Na primer, Cačićeva za jugoslovenske migrante u Francuskoj i za rad njihovih klubova navodi da su se oni „zatvorili u nacionalne okvire“ većim delom upravo zbog mogućnosti slobodnog udruživanja i rada klubova (Cačić 1988, 251).

³⁰ G.N. je rođen 1962. godine u Beogradu gde je završio studije književnosti. U Beč se preselio 1991. godine gde i danas živi i radi kao profesor BHS-a.

moglo da stane 20-30 ljudi, sve ostalo je bilo na cesti. Tako da Austrijanci nisu mogli proć', niti kolima, ni pješke. Onda kakvi smo mi grlati, glasni, mi pričamo s jedne ulice, na kraj druge ulice, bila je katastrofa. Jedan od tih konzula je tada došao na ideju i upit'o nas iz 'Jedinstva', mi smo tad već imali oko 2000 članova. I onda smo gledali, moja supruga je igrala folklor tu i još neke druge cure, da nekog od tih učenika ili učenica da zarade i neku malu, neku platicu, koja je bila simbolična, ali ipak da pomognu... tako je moja supruga i mnoge druge cure radili u tom srvisu“.

Osim što su politiku matice izražavali u klubovima, ona je bila prisutna i u svakodnevnom životu radnika, i ogledala se u defnisanju svog identiteta, a pretežno na osnovu zemlje porekla, kao Jugoslovena, pri čemu su ih i ostali stanovnici Austrije percipirali kao takve. Ovde ću navesti neke od iskaza svojih sagovornika koji svedoče o takvoj praksi:

B.P.48M: „Pa, zvali su nas Jugo... Svi smo bili Jugo. Uzmeš papire njihove, i opet si Jugo. Meni lepše što kažu sada da sam Srbin, razumeš?“³¹

Ž.M.50Ž: „Mi smo svi bili Jugosloveni. I Švabo nas tako zvao – Jugo, kaže, eno ide Jugo“.³²

M.B.47Ž: „Socijalistička republika Jugoslavija... Jugovići smo bili. Nije smeo niko da te pipne. Kaže: 'eno, ide Jugo'. Svi su tako rekli“.³³

Hemel smatra da su se kao Jugosloveni izjašnjavale tri kategorije ljudi: 1) oni koji su bili posvećeni jugoslovenstvu; 2) članovi Komunističke partije, kako bi se odvojili od etničke identifikacije; 3) muslimani koji su izbegavali da se identifikuju kao takvi (Hemel 2002, 43). Smatram da se ovoj kategorizaciji može dodati i četvrta grupa koju bi činili gastarbajteri. Na osnovu etnografske građe, koju sam delimično i predstavio u prethodnim delovima rada, uviđa se da su prve generacije, u prvim godinama boravka i rada u zapadnoevropskim zemljama, sebe nazivale Jugoslovenima, nezavisno od toga da li pripadaju nekoj od tri kategorije koje Hemel navodi. Ujedno, tako su ih, sve do raspada Jugoslavije, oslovljavali i

³¹ B.P. je rođen 1948. godine u Crnajki. U Beč, na privremeni rad, otišao je 1973. godina, gde je radio mesec dana sam, nakon čega mu se priključila i njegova supruga. Iako je pre odlaska bio zaposlen u Majdanpeku, kaže da je tokom godišnjeg odmora otišao u Beč i rešio da tamo i ostane. Radio je u fabrici, na kraju i kao vođa smene, do penzionisanja. Danas živi na relaciji Beč–Crnajka.

³² Ž.M. rođena je u Rudnoj Glavi 1950. godine, a na privremeni rad u Beč je otišla 1969. godine preko biroa za zapošljavanje. Nakon nekoliko godina preselila se u Nemačku, gde je ostala do penzionisanja. Trenutno živi na relaciji Rudna Glava–Hanover.

³³ M.B. je rođena u Žagubici 1947. godine. U Beč je otišla 1972. godine, ostavivši dvoje maloletne dece svojim roditeljima u Žagubici. Prvi posao je našla u mesari, gde je radila nekoliko godina, dok nije savladala jezik. Nakon toga, zaposlila se u fabrici lekova, gde je ostala do penzije. Danas živi na relaciji Beč–Žagubica.

domaćini, i drugi migranti koji poreklom nisu bili iz Jugoslavije. Jugoslovenstvo je bilo nešto što ih je obuhvatalo u jedinstvenu kategoriju, čime su se lakše identifikovali sa zemljom maticom, a što su prezentovali u radu klubova. U radu klubova svoj identitet Jugoslovena uglavnom su prezentovali kroz sve postojeće sekcije, ali i kroz dopunske nastave. Na dopunskoj nastavi, deca su učila istoriju Jugoslavije kao i srpsko-hrvatski jezik. S druge strane, u folklornoj sekciji obrađivali su se tradicionalni plesovi svih jugoslovenskih republika, a postojale su i koreografije, koje su se sastojale od po nekoliko plesova iz svake jugoslovenske republike povezanu u jedinstvenu celinu.

Kako je broj interesenata za različite sekcije u klubovima rastao, upravni odbor kluba morao je da reaguje na taj način što je počeo da otvara nove klubove u okruženju. U tim novim klubovima, ili isturenim odeljenjima, angažovani su pojedinci iz „Jedinstva“ koji su tamo obučavani za rad, dok je ceo koncept funkcionisao po principu jednog glavnog centra i nekolicine njegovih odeljenja:

N.M.51M: „U toj tadašnjoj upravi bili su ljudi koji su bili veoma pametni, koji su dalje gledali ogroman priliv ljudi je bio i nismo mogli ni blizu svi stati, onda smo mi krenuli da osnivamo filijale ili podružnice, pa smo u pojedinim delovima Beča i okolo Beča pronalazili prostorije, od naše uprave rekli ovako – sad je Slavko zadužen da vodi podružnicu Sloga u Kosta..., Jadren u Badenu itd. Znači, mi smo školovali kadrove u to vrijeme za razvitak kasnije. Tako da smo '74. imali već preko 36 klubova, sa otprilike 20 000 članova. Onda je krijenula i fudbalska liga“.

Celokupan rad ovih klubova, već od samog osnivanja pa do danas, uglavnom je održavan zahvaljujući pojedincima-entuzijastima koji su pregaoci u njihovom radu. Vrlo često, klubovi su radnicima na privremenom radu, naročito u početku, mada je situacija vrlo slična i danas, postajali druga kuća ili čak mesto koje su posećivali i u kojem su provodili više vremena nego u sopstvenom domu:

N.M.51M: „Angažovo sam se koliko sam mogao u udruženju jugoslovenskih klubova i meni je matična kuća Jedinstvo... Meni je to bilo kao kuća. Gledao sam da moja porodica da funkcioniše, pa sam gledao za Jedinstvo... Ja sam bio svako jutro u 5 sati ujutru na poslu i svaki dan u Jedinstvu i udruženju“.

Tih prvih godina, klubovi su mahom služili za okupljanje nedovoljno integrisanih ljudi, njihovo poznavanje nemačkog jezika bilo je na nezavidnom nivou, a odnosi s drugim

narodima i naročito Austrijancima, kako je vidljivo u etnografskoj građi, bili su čak i nepoželjni, donekle zabranjivani. O takvim iskustvima informacije imaju i pripadnici treće generacije gastarbajtera, smatrajući da se život prvih generacije nije u većoj meri razlikovao, ali da je njima svakako bilo mnogo teže zbog postojeće jezičke barijere:

M.P.86M: „Radiša, osnivač Bambija. On je '70. godine osnovo klub, to je bilo ovako ljudi konstantno i oni kažu kako su se mučili. Ništa oni nisu drugačije živeli nego mi. Nego su imali tu barijeru jezika. Nisu znali da se sporazumeju s Austrijancima“.

Iz perspektive današnjih generacija s kojima sam razgovarao u Beču, a to su sada već treće i četvrte generacije gastarbajtera, život ondašnjih gastarbajtera u tom gradu uglavnom se i svodio na to da slobodno vreme provode u klubovima – „oni su znali, znači, da rade i znali su za klub“ (I.K.92M).³⁴ Slikovitiji opis načina života gastarbajtera u ovim prvim godinama kada su formirali klubove i navikavali se na novi kontekst daje još jedan moj sagovornik:

G.N.62M: „Jer su oni ljudi dolazili da čuju svoj jezik, da jedu svoje specijalitete, da igraju fudbal, da se kuglaju, šah, ovo-ono... i da slušaju kako njihova deca na njihovom jeziku recituju, pevaju... to im je bio glavni doživljaj, izlazak... keve se naperlitaju, trajna, pa ono, brčići...“.³⁵

Premda se takvo getoizirano stanje i reminiscencija domovine očekuje samo u tim početnim, formativnim godinama, pojedinci koji u Beču rad klubova posmatraju iz perspektive ne-članova i ne-učesnika u realizaciji programa i sekcija, ipak zaključuju da se danas stanje u atmosferi i radu klubova nije drastično promenilo:

G.N.62M: „Oni su bili najsrdniji posetioci 29. novembra, kvizova znanja, SFRJ moja domovina, upoznaj svoju domovinu, oni su odrastali u podrumima zatamnjenim, sa mirisom rakije i čevapčića... a to se ne menja, to je najtragičnije. Vremeplov!“.

³⁴ I.K. rođen je u Beču 1992. godine i pripadnik je četvrte generacije srpskih imigranata u Beču. Završio je srednju stručnu školu, ekonomskog usmerenja i zaposlen je kao administrativni radnik u jednoj fabrici.

³⁵ Radi poređenja, zanimljivo je izneti i opis jugoslovenskih klubova u Francuskoj. Naime, kada govori o atmosferi u klubovima u Francuskoj, Cačićeva piše sledeće: „...podsjećaju više na gostionicu nego na klub za susrete, izmjenu informacija, razgovor, dodir s kulturom svoje domovine. Glavna aktivnost tih klubova je organizacija zabava povodom državnih praznika. Tom prilikom provode se i sportska takmičenja. Nekad učenici JDS izvedu prigodni program, a proslava se svede na jelo, piće, cigarete, svirku priučenih glazbenika i kola. Dim, psinke, gužva, znoj, a ponekad i tuča nisu samo izbor odraslih nego i dječja zabava. Zanemarujući povod sastanka i zabave, djeca u svemu tome gledaju Jugoslaviju i stječu sliku o njoj“ (Cačić 1988, 255).

4.2. Osamdesete godine: razdvajanje

Osamdesetih godina javlja se novi udar naftne krize, ali to nije sprečilo drugi talas migracija u kojem su se Jugosloveni trudili da dovedu cele porodice u zemlje u kojima rade. Tim procesom porastao je broj jugoslovenske dece što je, kako navode moji sagovornici, uslovalo da i drugi klubovi, pored „Jedinstva“, započnu i neformalnu prosvetnu delatnost, ali i da se formira nastava na srpsko-hrvatskom jeziku u zvaničnim institucijama. Pokretanje dopunske nastave na srpsko-hrvatskom jeziku nije došlo samo po sebi, kao logičan proces usled velikog broja Jugoslovena koji su tada živeli u Beču. Premda inicijativa jeste pokrenuta iz neformalnih krugova, klubovi su za te delatnosti veliku podršku dobili od ambasade i zemlje matice. Pokretanje nastave takvog tipa bilo je značajno za potomke gastarbajtera, jer im je omogućavalo da uče maternji jezik svojih predaka, kao i istoriju i geografiju zemlje porekla.³⁶ Takve dopunske škole postoje i danas u Beču, pri čemu je srpsko-hrvatski jezik, danas definisan kao bosansko-hrvatsko-srpski (BHS), moguće učiti ne samo na dopunskoj nastavi, već i studirati na Univerzitetu u Beču, na odseku za slavistiku.

B.Ć.42M: „Sve do raspada Jugoslavije imali smo perfektu saradnju ne samo sa ambasadom, nego i sa državom. Imali smo odličnu podršku i moralnu i materijalnu, štaviše smo '75. godine napravili klauzulu da osnujemo dopunsku nastavu za našu decu, '75. je prvo počelo i to je zaživelo“.

Iz tog razloga, preko pedeset prosvetnih radnika tokom osamdesetih godina dolazi iz Jugoslavije u Beč, započinjući svoj radni odnos, i to ne samo u školama gde su držali nastavu, već su se uključivali i u rad klubova držeći dodatnu nastavu i organizujući proslave za sve važne jugoslovenske praznike (Kapetanović 2015, 59).³⁷ Regulišući status prosvetnih

³⁶ Dopunsku nastavu koju su pohađali jugoslovenski imigranti u zapadnoevropskim zemljama nije svugde bila ujednačena u smislu obima nastave i načina rada. Premda je u većini zemalja nastava sprovedena prema „Programu vaspitno-obrazovnog rada na maternjem jeziku s decom osnovnoškolskog uzrasta jugoslovenskih građana na privremenom radu u inostranstvu“ iz 1977. godine, u nekim zemljama je nastava vršena i prema programu izrađenom u zemlji prijema – takav slučaj je bio u Holandiji i Engleskoj (Jukić 1986, 16).

³⁷ Prema istraživanjima pojedinih autora, može se zaključiti da je rad u školama na dopunskoj nastavi bio veoma nepovoljan za profesore koji su držali predmetnu nastavu. Tako, na primer, Ljubešić iznosi rezultate svojih istraživanja koja je radio u Berlinu, opisujući nepovoljne uslove dopunske nastave na sledeći način: „Učenici se unutar razreda jedva i poznaju, a prijateljuju samo iznimno. Odeljenja su velika, a poslijepodnevno održavanje nastave za već umornu djecu sasvim je neprikladno. Nije stoga neočekivan dojam da djeca nerado dolaze na nastavu i da se tamo dobro ne osjećaju, što svakako nije dobar preduvjet za uspješno učenje. Opremljenost je škole nastavnim sredstvima minimalna i nastavnici ih uglavnom donose od kuće, jer ih u školi najčešće nemaju gdje pohraniti“ (Ljubešić 1989, 357).

radnika u inostranstvu, jugoslovenski državni vrh je obezbedio novčane nadoknade za rad nastavnica, pri čemu je deo plate finansirala Jugoslavija, a drugi deo Austrija:

B.Ć.42M: „Oni ugovor koji su potpisivali, pola je plaćala Austrija, pola Jugoslavija. Ugovor je imao klauzulu da se u slobodno vreme bave društvenim radom – u trideset i nešto klubova su bili raspoređeni profesori koji su radili sa klubovima“.

O.G: „Nekoliko godina sam pre podne držala nastavu u ponekoj osnovnoj, a četiri puta u nedelji posle podne imala sam tri vezana časa u gimnaziji na Betovenplacu, gde su učenici iz svih bečkih gimnazija dolazili na dopunske časove... Predavala sam dva časa srpsko-hrvatskog jezika i književnosti i jedan čas geografiju i nacionalnu istoriju naizmenično... Posle toga išla sam u klubove gde sam organizovala manifestacije“ (prema: Kapetanoivić 2015, 60).

Upravo su ovi nastavnici bili jedini obrazovani kadar koji se bavio sferom obrazovanja i kulture, ostali saradnici klubova, a kako će to ostati i do danas, bili su amateri-entuzijasti. Za razliku od ostalih članova klubova, koje u činili mahom niskokvalifikovani radnici, nastavnici iz matice bili su formalno obrazovani pedagozi koji su osmišljavali različite aktivnosti, u raznim sekcijama klubova. Takva praksa, čini se, bila je od koristi i doprinosila je kvalitetnijim programima, jer u prethodnim, a i u godinama nakon prakse angažovanja nastavnika za rad u klubovima, sekcije su vodili entuzijasti kojima takva vrsta rada nije bio jedini posao – najčešće su tokom dana obavljali formalne poslove od kojih su zarađivali, i to one niskokvalifikovane, a posle podne bi vodili one sekcije u kojima su, kao amateri, bili dobri. Mnogi sagovornici u svojim iskazima upravo ističu značaj nastavnika koji su dolazili iz matice, navodeći:

N.M.51M: „Posebno je dobra ideja bila da su došli nastavnici dopunske nastave, jer su oni bili u ono vrijeme i nosioci kulture po klubovima. Ljudi su imali vremena i imali su obavezju. Svaki nastavnik dopunske nastave, jedan ili dva, zavisi od veličine kluba, i članova, i koliko je klub imao aktivnosti, bio je zadužen da pomaže u radu i kulturnih sekcija – drama, folklor, pjesme“.

Ipak, u iskazima o radu ovih nastavnika, javlja se i neusklađenost tvrdnji. Naime, jedan od mojih ključnih sagovornika i osnivač prvog kluba u Beču, N.M.51M iz kluba „Jedinstvo“ u kojem je radio od njegovog osnivanja pa do danas, ukazuje na činjenicu da ovi

nastavnici nisu bili plaćeni, te na pitanje da li su primali određenu nadoknadu za rad, navodi: „Ne, nisu. oni su dobrovoljci, kao i mi. Bar u ‘Jedinstvu’, nikad. Jedinstvo ne bi ni opstalo“ (N.M.51M). Usled nemogućnosti da se dođe do pouzdanije informacije, pretpostavka je da su nastavnike angažovali službenici iz ambasade i da ih je ambasada isplaćivala, dok su im klubovi bili radna mesta.

Mnogi saradnici klubova u dijaspori, naročito oni koji i žive u Beču, ni danas ne primaju honorare za poslove koje obavljaju u klubovima – to doživljavaju kao svojevrsnu uslugu koju čine celokupnoj srpskoj zajednici u Beču, čime omogućavaju „održavanje tradicije i identiteta“. S druge strane, rad bez novčane nadoknade ujedno omogućava i lakše funkcionisanje ovih klubova. Ukoliko u obzir uzmemo činjenicu da klubovi u Beču ni danas ne dobijaju preveliku novčanu pomoć za svoj rad, a da situacija ništa nije bila bolja ni na samom početku kada su klubovi osnivani, rad bez nadoknade je bio jedino mogući u pogledu održivosti rada klubova. Takođe, uzimanje novca iz kluba vrlo često se povezivalo i s ličnim interesima ili zadovoljenjem pohlepe pojedinaca:

N.M.51M: „Imalo je klubova koji su osnivani tih godina... gdje god je počeo pojedinac il’ dva-tri čovjeka da izvlače novac iz kluba i da klub pretvore u privatnu prćiju ili u kafanu koja ima manji porez – to se brzo zatvorilo. Mi smo ostali baš zato što niko od nas nije naplatio ništa, mnogo puta sam izvadio iz svog džepa da platim fudbaleru piće ili folklorcu ili djetetu... i sve nađe aktivnosti, mi nikad nismo donjeli ni tramvajsku kartu koju smo platili, niti benzin za auto i zato je klub rastao i mogao da opstane“.

Takve ideje se opet mogu dovesti u vezu s *dugom prema identitetu* ili zajednici i domovini kojoj pripadaju, dok se u njima mogu uvideti i diskursi o besplatnom radu ili tendencija ka volonterizmu. *Dug prema identitetu* ili *dug prema zajednici i domovini* su dva koncepta, zapravo sinonimna jedan za drugi, koje izdvajam kao kišobran koncepte za retorike s kojima sam se susretao tokom svojih istraživanja, a u kojima sagovornici govore o tome kako bi pojedinci trebalo da se ponašaju i deluju kada je u pitanju očuvanje identiteta i tradicije kroz rad u amaterizmu i u klubovima. U tom smislu, ovi koncepti odnose se upravo na činjenicu da su dug vremenski period, a u pojedinim klubovima je situacija slična i danas, rukovodioci različitih sekcija radili bez novčane nadoknade. Takav odnos ka volonterskom radu najčešće se objašnjavao tvrdnjama poput: „ne radim ja ovo za sebe, već za sve“; „to je moja dužnost“; „oni to rade za džabe da bi sačuvali identitet svih nas“; „ovo je više od posla, ovo je ljubav“; „posle posla idem da radim ono što volim“ itd. Upravo se u takvim iskazima

kao logična misao nameće ta da svi oni koji rade u klubovima zapravo imaju viši cilj – cilj da celokupnu zajednicu održe u identitskom smislu, a ne da zarade i žive od pomenutih aktivnosti. To se doslovno vidi kao svojevrsan *dug prema zajednici* ili *dug prema identitetu*. Premda autorka Andrea Muelbah u svom radu govori o moralnosti i subjektivitetu u neoliberalizmu, njeno određenje volonterskog rada vrlo je primenjivo i na preslikani model socijalističkog amaterizma koji se razvijao među jugoslovenskim klubovima u dijaspori. Naime, Muelbahova zapaža da je italijanska vlast, s obzirom na to da je istraživanja vršila u Italiji, veliki broj ljudi angažovala volonterski, odnosno u takav režim rada „koji je omogućio državi da poveže i izjednači volonterski rad sa dobrim građanstvom, i neplaćeni rad sa darivanjem“ (Muehlebach 2012, 6). Upravo je, prema istraživanjima pomenute autorke, takav rad cenjen i posmatran kao vredan zbog toga što je postavljen izvan platežnog nekusa (Muehlebach 2012, 7). Dunja Njaradi, istražujući u OKUD-u „Mladost“ u Subotici, zapaža sličan odnos ka volonterskom radu, definišući ga kao „rad iz ljubavi“ (Njaradi 2016, 464-465). Njaradijeva zapaža da je još u doba socijalizma pitanje amaterizma i neplaćenog rada bilo prisutno, a da je i današnje stanje, zapravo, svojevrsni preživeli diskurs koji opstaje u post-socijalizmu (Njaradi 2016, 465). Dakle, situacija koja se upravo dešava i kada je reč o volonterskom radu u klubovima u dijaspori, a koji ja ovde definišem konstrukcijom *duga prema identitetu* ili *zajednici*, gotovo je istovetna u mnogim drugim kulturnim kontekstima, gde se rad u amaterizmu i kulturi doživljavao kao „posao iz ljubavi“, „rad srcem“, itd.³⁸

Jugoslovenski klubovi u Beču i, generalno, Austriji, tokom osamdesetih godina se sve više javljaju. Pored toga što u brojčanom smislu raste broj klubova, njihove aktivnosti se takođe usložnjavaju i obuhvataju sve veći broj učesnika:

N.M.51M: „Od osamdesetih godina kad smo bili jedna već jaka jugoslovenska organizacija, kad smo u Austriji imali preko 100 klubova, u Beču 36 do 46, tako je variralo, imali smo za zajedničke manifestacije, radničko-sportske igre, smotru folkloru, kviz 'Poznajem i volim svoju domovinu'“.

Osamdesete su i godine kada jugoslovenski klubovi postaju prepoznati i od strane austrijske vlasti, te počinju da dobijaju izvesnu pomoć za održavanje sopstvenih aktivnosti.

³⁸ Dunja Njaradi u pomenutom istraživanju zapaža da je ovakvo stanje i danas prisutno. Iako su njeni sagovornici, rukovodioci folklornog ansambla u Subotici, plaćeni za posao koji obavljaju, oni su razvijali različite afektivne logike, navodeći kako „su bili plaćeni za svoj posao, ali su svoje identitete gradili kao da to nisu“, vrlo često ističući kako su honorari do te mere mizerni da praktično i ne mogu da se ubroje u plaćeni rad (Njaradi 2016, 467).

Finansijsku pomoć su najčešće dobijali za organizaciju aktivnosti kao što su koncerti folklornih ansambala ili utakmice fudbalskih timova, premda su zahvaljujući toj pomoći organizovani i kvizovi znanja. Novčana pomoć zavisila je od same strukture kluba, kao i od broja članova i aktivnosti koje taj klub tokom godine ima – oni koji su bili angažovaniji i sa više članova, dobijali su više sredstva – i obrnuto:

N.M.51M: „Imali smo pomoć od austrijskog sindikata, sindikata i radničke komore. Za rad svih tih klubova, sećam se jedne godine, dobili smo 700 000 šilinga. Ili smo nam platili kiriju ili recimo uzeli smo 10 igrališta, pa smo napravili neki turnir ili smo uzeli salu za 3-4 dana takmičenja folkloru, za celu Austriju, za kviz 'Poznajem i volim svoju domovinu' gde je udruženje raspoređivalo po klubovima – klub koji je imao dvadesetak sekcija, kao mi, dobio je sedamdesetak hiljada šilinga, ovi ostali koji su imali samo fudbal ili kuglašku sekciju, njima je platito igralište za cijelu godinu, u nekoj visini od 10 000 šilinga. To je bila najznačajnija pomoć“.

Pored nastave i organizacije proslava praznika, jugoslovenski klubovi organizovali su i različite manifestacije, a najčešće smotre na kojima su učestvovali jugoslovenski klubovi s prostora cele Austrije. Smotre folkloru koje su pokrenute u ovom periodu, nastavile su da se održavaju do danas, pri čemu sada imaju značajnu ulogu u identitetskim politikama klubova u celoj evropskoj dijaspori. Usložnjavanjem delovanja i umnožavanjem klubova, u ovom periodu osnivaju se i krovne organizacije koje su bile nadređene i koje su okupljale sve jugoslovenske klubove. Zadatak krovnih organizacija bio je da, pre svega, klubove okupi na regionalnom nivou, a potom i da ih obuhvati pod jedinstvenu instituciju u celoj Austriji. Uprkos povećanju broja klubova na prostoru cele Austrije, formiranju krovnih organizacija i različitih zajedničkih manifestacija, u klubovima polako počinje proces razdvajanja na etničkoj, nacionalnoj, pa i na regionalno osnovi, što je vidljivo i u štampi iz tog perioda:

„Dugi niz godina članovi 'Ilinden' radili su u istim prostorijama s najvećim klubom Jugoslovena u Austriji 'Jedinstvo', da bi se prošle godine, povodom Dana ustanka makedonskog naroda, uselili u lijepo uređene vlastite prostorije“ (prema: Kapetanović 2015, 85).

Međutim, u razgovoru sa sagovornicima, uvideo sam da ova inicijalna razdvajanja, koja su se dešavala tokom osamdesetih godina XX veka, ipak nisu bila toliko radikalna u smislu jasnog razdvajanja po nacionalnoj ili etničkoj osnovi zarad ostvarivanja nekih

političkih intencija samih članova ili zemlje matice. Ta inicijalna razdvajanja delovala su izolovanije od političkih previranja, a članovi koji su formirali nove klubove, za cilj su imali da se okupljaju sa svojim sunarodnicima iz regiona zemlje matice u kojem su živeli. Dakle, nacionalna ili druga identitetska obeležja izostajala su iz njihovih politika reprezentacije. Mnogi su se prvenstveno razdvajali i formirali nove klubove po regionalnoj osnovi: „oni su sebi osnovali klub Dinamo. Nije to bio predznak hrvatski klub, niti se zvao hrvatski. Zvao se sportski-fudbalski klub 'Dinamo'. Mačva, Šabac i ona okolina, osnovali su Mačvu; Požarevac – Mali Ranik...” (N.M.51M). Jasnija razdvajanja, pre svega, na nacionalnoj osnovi, kao i različiti uticaji koji su dolazili iz domovine, počeli su da se dešavaju tek od devedesetih godina XX veka, usled ratnih okolnosti koje su zadesile tadašnju zemlju maticu članova klubova – Jugoslaviju.

Težnje jugoslovenske vlasti da zadrže sve Jugoslovane u istim klubovima, radi prezentacije jedinstvenog identiteta, nisu se održale. Pretpostavka je ovom prilikom da je proces razdvajanja logičan, uzevši u obzir da je i u Jugoslaviji u tom periodu već dolazilo do odvajanja republika i formiranja nacionalnih država (Petrović 2000, 215). Petrovićeva ova dešavanja posmatra kao period u kojem su se asimilacioni i integrativni procesi suprotstavljali, pritom tvrdeći da su nastali u idomu panjugoslovenske unifikacije u procesima etničkog partikularizma (Petrović 2000, 215).

4.3. Devedesete i dvehiljadite godine: iskazivanje etniciteta

Konačna podela klubova dogodila se devedesetih godina, kada se raspala i dotadašnja zemlja matica – Jugoslavija. Raspad Jugoslavije nije uticao samo na odnose unutar klubova, odnosi su se menjali i u svakodnevicu, a ujedno i Austrijanci počinju drugačije da gledaju na Jugoslovane, te da ih etiketiraju pozivajući se na sliku o njima koja je izgrađena u medijima. Nebrojani su iskazi sagovornika koji svedoče o tome kako se odnos Austrijanaca znatno promenio prema Srbima u onom trenutku kada Jugoslavije više nije bilo – Srbi su percipirani kao agresori i bez obzira na to što su već trideset godina bili njihove komšije i prijatelji, odnosi su zahladneli. Promene su se dešavale i u privatnoj sferi, osim što su doskorašnji prijatelji prekidali svoje odnose, često su se i mešoviti brakovi raspadali – raspad Jugoslavije se simbolički odlikao na celokupnu društvenu strukturu jugoslovenskih migranata u Beču:

N.M.51M: „Kad sam već vidio, moj san, moja Jugoslavija, moje jedinstvo – raspada se ko kula od karata. Udaljili su se mnogi prijatelji, pukli mnogi brakovi, stvorili se novi klubovi,

novi ljudi... ljudi sa kojima si juče mogo normalno da pričaš, okrećali su glavu – da li si katolik, Srbin il musliman“.

U klubovima se podela dešavala tako da su jugoslovenski klubovi polako postajali srpski³⁹, oni stari se dele i nastaju novi. Unutar klubova, premda u manjoj meri, dešavao se istovetni raspad odnosa koji je bio takođe uzrokovan raspadom matice:

N.M.51M: „To je nažalost bilo i ovde u Jedinstvu ali u jednoj maloj meri, jer smo mi ipak ostali klub koji nikakav problem nije pravio ni Albancu ni Slovencu“.

Iako je raspad mogao da se oseti i vidi u radu klubova još od osamdesetih godina XX veka, zvanične podele su počele da se dešavaju devedesetih godina XX veka. Vrlo često su na rad i politike identiteta unutar klubova uticale i bivše jugoslovenske republike, težeći da i u dijaspori stvore i učvrste svoja nova politička uverenja. O tome svedoče i priče tadašnjih rukovodilaca klubova:

N.M.51M: „Tek od 90ih godina je počelo, pod pritiskom, i uticajem ljudi iz Republika, iz Jugoslavije i dolazili su razni mešetari po klubovima, u čijem nalogu, ne znam, pretpostavljam, nisam siguran... imali smo mi nekoliko i ovdje, i ti su ljudi, ovaj, našli bivšeg predsednika kluba ili mene koji sam tad bio predsednik, pa je tad počelo ispiranje mozga – zašto se vi zovete jedinstvo, što ste jugoslovenski, što ne biste stavili Srpski klub... ovde je 90% članova... i neki ljudi su podlegli tim uticajem i stvorilo se nekoliko klubova na toj osnovi“.

Međutim, podele unutar klubova nisu bile toliko radikalna pojava, oni su nastavljali svoje kulturne aktivnosti pozivajući se na tradicije svojih država-matica. Veći problem se ogledao u društvenoj sferi gde su mnoga mesta okupljanja, poput kafića, restorana i diskoteka zadobijali nacionalne konotacije, te su neretko izbijali i sukobi ukoliko bi neko zalutao na mesto kojem, u simboličkom smislu, ne pripada:

³⁹ Analizirajući građu sakupljenu u Beču, uvideo sam da su svi jugoslovenski klubovi postali srpski, dok su se druge etničke i nacionalne grupe izdvajale i formirale svoje nove klubove. Osim Srba u novim klubovima neretko su ostajali i Bosanci i Crnogorci. Pretpostavljam da je razlog tome to što su Srbi u Beču najbrojnija grupa, te ne bi bilo čudno i da su u klubovima u Beču Srbi prevladavali, zbog čega su ti koji su bili u manjini i formirali svoje nove klubove. Osim toga, u Beču su skoro do dvehiljaditih godina krovne organizacije i dalje u svojim imenima imale jugoslovenske odrednice, npr. „Savez srpskih i jugoslovenskih klubova u Beču“ itd.

N.M.51M: „Što je veća opasnost bila, podijelili kafiće. To je bila opasnost... ako si bio musliman, išo si u kafić koji se zvao Basket... Imaju ovde dvije velike trgovačke ulice u 16. i 17. becirku, zovu se Otakringer štrase i Talija štrase, to Austrijanci u žargonu zovu Balkan štrase. Svaka druga ili treća zgrada je kafić, ovde idu Srbi, tamo idu Muslimani, tamo idu Hrvati, imalo i nekoliko kafića gde su gazde bili stvarno muškarci, svako je mogo da uđe, niko nije smio da pravi problema...“.

Razdvajanje klubova na nacionalno-etničkoj i regionalnoj osnovi dovelo je do toga da danas u Beču funkcioniše šest različitih srpskih klubova: 1) kulturno-umetničko društvo „Stevan Mokranjac“, osnovano 1998. godine; 2) kulturno-umetničko društvo „Branko Radičević“, osnovano 1983. godine; 3) srpsko kulturno-umetničko društvo „Karađorđe“, osnovano 2008. godine; 4) kulturno-sportsko društvo „Bambi“, osnovano 1973. godine; 5) kulturno-sportsko društvo „Jedinstvo“, osnovano 1970. godine; 6) kulturno-umetničko društvo „Kolo“, osnovano 2009. godine. Krovnu instituciju svih udruženja Srba u Austriji čini Savez Srba u Austriji, koji funkcioniše u osam pokrajinskih zajednica, sa sedištem u Beču. Sva ova udruženja – klubovi i savezi – zavedeni su i registrovani u austrijskim zvaničnim institucijama, te njihovi statuti i oblici delovanja jesu ustrojeni austrijskim zakonom o radu nevladinih udruženja. Klubovi su, s druge strane, organizovani hijerarhijski. Svaki klub je član određene Zajednice pokrajine kojoj pripada. U celoj Austriji postoji ukupno četiri pokrajine, a Zajednice su u sve četiri pokrajine formirane tek nedavno:

Z.A.76M: „Između 2012. i 2015. mi smo hijerarhijski sredili Savez, napravili smo zajednicu u Štajerskoj, u donjoj Austriji i u Salzburgu, i onda smo mogli da nastupimo kao jedna hijerarhijska organizacija“.⁴⁰

Svaka od ovih Zajednica pripada jedinstvenom Savezu Srba u Austriji koji je krovna organizacija i nalazi se na vrhu ove hijerarhijske lestvice:

M.R.72M: „Svaki kanton u Austriji ima svoju Zajednicu. Beč kao Beč, on je posebna država u Austriji... imate bečku zajednicu, zajednica Tirol, zajednica Salzburg, Regenzbore... svi oni imaju svoje zajednice. I te zajednice su članice Saveza...“.

⁴⁰ Z.A. rođen je u Beču 1976. godine, a već nakon 6 meseci zajedno s roditeljima vratio se u Srbiju, gde je završio osnovnu i srednju školu. U Beč se ponovo vratio 2002. godine, zajedno sa svojom porodicom i tada počinje da se angažuje u kulturno-političkom radu Srba u Beču i Austriji.

Kada je reč o politikama rada današnjih klubova, bivši predsednik Saveza Z.A. za potrebe publikacije o srpskim klubovima u Austriji, navodi sledeće:

Z.A.76M: „Najveći broj društava fokusiran je na održanje srpske kulture, tradicije i jezika, a sledi ih sportska sekcija. Tradicija srpskih klubova i zajednica u Austriji beleži gotovo pet decenija, a sam Savez koji njihov rad koordiniše na teritoriji čitave zemlje nedavno je proslavio 35 godina postojanja i sa ponosom može da se osvrne na svoju bogatu istoriju. Kulturno-umetnička društva čine okosnicu Saveza“ (prema: Đurić 2015, 119).

Na rad novih, makar po nazivu, klubova znatan uticaj imala je ideologija tada još uvek jugoslovenske republike Srbije. Političke intencije iz tog perioda ogledale su se u identitetskom *comeback-u*, a podrazumevale su obnovu nacionalne kulture, pozivajući se na elemente narodne kulture i jezika, nacionalne istorije i pravoslavnih manastira (Čolović 2014, 168). Slobodan Naumović, pak, takvu politiku predstavljanja nacionalnog identiteta definiše kao opoziciju komunističkom režimu, koju je karakterisao povratak tradiciji i težnja da se, pozivajući se na tradiciju, ostvare različiti ciljevi, a najčešće oni koji nisu imanentni tradiciji (Naumović 2009, 44). Na kraju, nacionalna država namenjena lokalnoj, etnički definisanoj većini, nasledila je ideju državnog socijalizma (Hejden 2003, 30) što je upravo imalo odraza i na rad klubova u Austriji. Srpski klubovi postaju ključna mesta konstrukcije i prezentacije nacionalnog identiteta, pri čemu se istorija rada gotovo u potpunosti zaboravlja. Taj zaborav odslikava se u svim sekcijama, premda je u folklornim najdominantniji. Celokupan repertoar koreografija koje su nastale u vreme Jugoslavije, kada su klubovi bili okrenuti ideologiji bratsva-jedinstva i veličanja Jugoslavije, sada se brišu. Umesto njih, mesto zauzimaju repertoari s koreografijama koje su usko određene na pojedinačne regionalne celine Srbije.

Na osnovama politike iskazivanja nacionalnog identiteta i danas funkcionišu srpski klubovi u Beču, a kao glavni cilj njihovog delovanja rukovodioci ističu očuvanje tradicije i identiteta. Koncepte kao što su tradicija i identitet sagovornici, poimajući ih esencijalistički, doživljavaju kao zatvorene kategorije koje treba čuvati i prezentovati zarad očuvanja ukupnog nacionalnog identiteta. U tom smislu, nacionalni identitet takođe vide kao zatvorenu kategoriju koja ne doživljava svoje promene tokom vremena, već koja je statična i koja se, kao takva, prenosi s generacije na generaciju.

M.R.72M: „Društvo za cilj ima da neguje kulturnu baštinu našeg naroda i tako sačuva svoj nacionalni identitet. Mi delujemo kao jedna velika porodica od 300 aktivnih članova. Veliku pažnju poklanjamo deci, kako bi naučili i očuvali kulturnu baštinu svog naroda“.⁴¹

B.N.70M: „Naša najveća direktiva je da okupljamo srpsku omladinu i decu u Beču i da učimo srpsku tradiciju kroz pesmu i igru“.⁴²

V.R.68M: „Naš klub je osnovan 1973. godine sa ciljem da na jednom mestu okuplja srpske doseljenike i da kroz druženje i sportske rekreacije sačuva tradiciju, jezik i kulturu svojih članova“.⁴³

U iskazima ovog tipa uviđa se paradoks, budući da članovi klubova nisu isključivo Srbi, neretko su to i Vlasi, Romi, Hrvati itd. Međutim, u današnjem kontekstu ovi klubovi pretežno prezentuju kulturno nasleđe iz Srbije i to one elemente koje rukovodioci biraju, a koji su u skladu sa sekcijom za koju se ono koristi – to su, na primer, tradicionalni plesovi, tradicionalna muzika, narodna nošnja, jezik itd. Većina ovih klubova učestvuje i na manifestacijama namenjenim srpskim klubovima u dijaspori, a jedna od najaktuelnijih manifestacija današnjice svakako je Evropska smotra srpskog folklora (v. Rašić 2016a).

Danas, rad klubova finansijski podržavaju i lokalne vlasti, češće nego što to radi zemlja matica ili makar u većoj meri. Gradske opštine izdvajaju određena sredstva za klubove, svaka opština finansira onaj klub koji se nalazi u njenoj nadležnosti:

M.R.72M: „'Mokranjac' na godišnjem nivou dobija od svoje opštine u kojoj radimo, konkretno 10. becirka, između četiri i šest hiljada evra. I to konkretno za koncertne projekte, plaćanje sala, i tako dalje. Sve moraš da opravdaš što dobiješ od njih, inače ti uzimaju pare nazad. Do sada nismo nikada vratili keš“.

Pored ovih finansijskih sredstava koje dobijaju od zvaničnih državnih institucija, klubovi često dobijaju pomoć i od drugih institucija, ali se i sami snalaze: „I danas naše

⁴¹ M.R. je rođen u Zrenjaninu 1972. godine, gde je radio u lokalnom kulturno-umetničkom društvu. Nakon što je ostvario zapažene rezultate u Srbiji, dobio je ponudu da započne radni odnos u kulturno-umetničkom društvu „Stevan Mokranjac“ u Beču. Ovu ponudu prihvata i 2009. godine se seli u Beč gde do danas živi i radi. M.R. je jedan od istaknutijih savremenih koreografa i saraduje sa mnogim kulturno-umetničkim društvima Srba u dijaspori i regionu.

⁴² B.N. je rođen 1970. godine u Beču, predstavnik je druge generacije Srba u Beču, s obzirom na to da su se njegovi roditelji tamo doselili još polovinom šezdesetih godina. Trenutno radi u kulturno-umetničkom društvu „Karađorđe“ kao umetnički rukovodilac folklorne sekcije.

⁴³ V.R. je rođen 1968. godine u Požarevcu, u Beč se preselio kod svojih roditelja kada je napunio osam godina. Dugogodišnji je član jednog od najstarijih srpskih klubova u Beču, kluba „Bambi“.

udruženje dobija pomoć od saveza sindikata, od grada Beča i od radničke komore, ali je ta pomoć dosta manja, jer imamo i manje klubova, imamo i manje aktivnosti“ (N.M.51M). Sponzorstva dobijaju i od svojih sugrađana koji su takođe srpskog porekla, a koji su u Beču ostvarili neki privatni biznis:

M.P.86M: „Znate kako, sponzori su nam većinom naši prijatelji. I kad neko ko ne poznaje, mi dođemo tražimo 100 evra za našu manifestaciju... imamo takav sistem da po 100 evra tražimo od svakog sponzora, stavimo ga na flajer i reklamiramo ga tamo. Nama je bolje da nam daju taj sponzor koje 4 puta godišnje po 100 evra nego da mi da jednom 500 i više da se ne javlja. A ovako imamo non stop, konstantno sa njima saradnju i dobijamo, evo na primer, Zlatni pek, dobijemo mešano meso za 9 evra, 50 ćevapa za 15.. sve upola cene nego što je normalno, za naše članove, doneseš člansku kartu, pokažeš, dobiješ upola cene. Na taj način funkcionišemo. Oni dobijaju nove mušterije, mi dobijamo nešto od toga.“

S druge strane, na državne konkurse za projektne aktivnosti ne može da konkuriše svako od ovih udruženja, već to mogu da urade isključivo veće organizacije poput onih krovnih:

M.R.72M: „U njihovim institucijama može samo da konkuriše zajednica Srpskih klubova u Beču ili Savez Srba u Austriji, mi kao Kulturferajn ne“.

Iako finansijska podrška austrijskih institucija postoji, ne uviđa se neka veća zainteresovanost njihovih čelnika da prisustvuju manifestacijama koje organizuju srpski klubovi, a ukoliko pak neko od nadređenih i dođe to je uglavnom Srbin:

M.R.72M: „Dođu njihovi predstavnici na koncerte ali to je vrlo retko, pretežno dolaze naši ljudi koji su kod njih u partijama ili nekim višim funkcijama“.

Odnos austrijske vlasti ka radu srpskih klubova znatno se menja u predizbornim kampanjama, kako navode sagovornici. Naime, veća je verovatnoća da će tada neki od predstavnika vlasti, naročito iz onog okruga kojem pripada klub, doći na njihov koncert, svečanost ili neku treću aktivnost:

D.M.70M: „To je u principu to najviše pukne pred neke svečanosti, izbore, onda krenu Austrijanci po klubovima da jedu ćevape, da aplaudiraju, mislim da tu nema one iskonske

potrebe da on stvarno dođe kao Austrijanac i da kaže – mene sad zanima da dođem i čujem nešto o folkloru... to je sve protokolarno“.⁴⁴

Pojedini sagovornici, pak, smatraju da su Austrijanci počeli da obilaze klubove upravo u trenucima kada su shvatili da su njihovi članovi ujedno i državljani Austrije, odnosno deo glasačkog tela koji im može doneti pobjedu na izborima – bilo da je reč o izborima na opštinskom, lokalnom ili državnom nivou:

G.N.62M: „...i onda kad god dođe neki Austrijanac koji udostoji, a oni su počeli da ih udostojavaju svoje nazočnosti, tada su shvatili da postaju i državljani polako, pa da su tu i neki glasovi, jel. Krenuli su tu da se kreću polako političari“.

Važniji problem od samog finansiranja i odnosa Austrije ka članovima klubova jeste odnos matice prema srpskim institucijama koje postoje u Beču. Sagovornici često navode kako od Republike Srbije ne dobijaju nikakvu podršku ili kako sa njom nemaju odnose: „Od oktobra 2000. godine, otišli smo uđavola, totalno, totalno, izgubili smo kontakt sa našom državom“ (B.Ć.42M). Zvanične strategije Republike Srbije prema dijaspori često su nejasne, neodređene i teško primenjive (videti na primer: *Strategija očuvanja i jačanja odnosa matične države i dijasporne i matične države i Srba u regionu, 2011*). Danas, svi ovi klubovi, pored rada osnovnih sekcija, okreću se i rešavanju pitanja integracije Srba u austrijski sistem, ali s težnjom da izbegnu asimilacione procese u pokušajima bolje integracije.

Kao jedan od osnovnih zaključaka koji se nameće nakon postavljanja klubova u istorijski kontekst jeste taj da su klubovi u Beču, a na osnovu sopstvenih prethodnih istraživanja mogu reći i u celoj srpskoj dijaspori, mesta u kojima se odslikava društveno-politička situacija zemlje matice, bilo da je reč o prošlosti, kada je to bila Jugoslavija, ili da je reč o sadašnjosti, kada je to Srbija. Četiri vremenska perioda koja sam uspostavio u ovom delu radu odnose se na šezdesete, sedamdesete, osamdesete i, u istoj kategoriji, devedesete i dvehiljadite godine. Periodizaciju sam uspostavio vodeći se politikama rada klubova, ali i posmatrajući ključne društveno-ekonomske i političke promene koje su se događale u zemlji

⁴⁴ D.M. rođen je u Pančevu 1970. godine. U Beč dolazi 1990. godine i od tada radi kao slobodni umetnik, najviše u domenu pozorišne umetnosti.

matici. Ovaj istorijski pregled služi kao osnova za praćenje osnovnih promena i razvoja koje su se dešavale unutar klubova. U narednom poglavlju svaki od perioda izdvojenih u ovom delu predstaviću šire, sagledavajući pritom politike rada i odnose s drugim udruženjima i institucijama u okruženju.

4.4. Klubovi kao drugi domovi

U neformalnim diskursima gotovo da se ne pravi jasna distinkcija između pojmova kao što su kuća, dom ili mesto stanovanja. Ovi termini koriste se mahom kao sinonimi i o njima se ne promišlja dublje. Ipak, ukoliko se u obzir uzme literatura iz različitih društveno-humanističkih nauka o konceptima kuće i doma uviđa se da je ovom terminološkom razgraničavanju pridavana velika pažnja. Ne samo da autori ukazuju na značajne razlike između termina kuća i dom, već uvode i opšti, neutralniji termin – *mesto stanovanja*, pri čemu sva tri termina razmatraju u skladu s naučnom pozadinom iz koje dolaze.

Najopštije određenje govori u prilog tome da je kuća fizički objekat. Dom je, s druge strane, nešto što iziskuje fizičku komponentu, ali ne samo nju, već je sastavljen i od onog nematerijalnog dela, od imaginacije, od onih značenja koja stanovnici upisuju u fizički prostor i uređuju ga tako da postane mesto njihove intime, sigurnosti i stoga – dom. Ono što je zajedničko mnogim definicijama u kojima autori govore o domu, jeste to da se dom posmatra kao kompleksan, mnogolik i višeslojan koncept, pri čemu se njegove različite konotacije često koriste naizmenično ili simultano (videti na primer: Moor 2000; Blunt and Dowling 2006; Coolen and Meesters 2012). Pojedini autori, polazeći iz perspektive transkulturalnosti, ipak termine kuća i dom smatraju neupotrebljivim, određujući ih kao zapadnocentrične, budući da pojedine kulture ipak ne poseduju terminološke odrednice poput ovih (Rapoport 1980, 310-316). Umesto ova dva termina, Rapoport uvodi engleski termin *dwelling*, koji bi se mogao prevesti kao *mesto stanovanja*, a kojim označava sve fizičke strukture koje ljudi koriste za život. Piter King (Piter King) takođe zadržava termin *mesto stanovanja* i njime označava sva mesta u kojima ljudi žive, a koja ne moraju nužno da budu objekti od cigle i maltera (King 2004, 21). Kako god posmatrali mesto stanovanja, jasno je još iz Burdijeove analize kabilske kuće da elementi materijalne kulture nemaju simbolička značenja sama po sebi, ona se konstruišu praksom i zavisne su o kategoriju ljudi koja ih koristi. Iz toga, dalje, proističe i da je organizacija i konceptualizacija doma nužno u vezi s kulturnim koncepcijama datog društva. Dom je prvo mesto socijalizacije, budući da upravo u njemu dete konstruiše svoje poglede na svet i razvija svoj habitus (Burdije 1999, 39-53).

Ukoliko se zadrži jedna od ovih pozicija da je dom zapravo imaginarijum koji stvaraju oni koji nastanjuju fizički objekat, te da vrlo često to može da bude i dom u smislu ostvarivanja društvenih odnosa, klubove u Beču definitivno možemo posmatrati kao druge domove. Česti su narativi kojima se potvrđuje teza da klubovi služe, ali i da su u prošlosti funkcionisali kao drugi domovi njihovim članovima. Članovi su provodili mnogo vremena u njima, često i više nego u domu u kojem su živeli s porodicama. To su mesta u kojima ostvaruju društvene odnose, ali i mesta u kojima mogu da se izoluju od šire društvene zajednice i imaju svoju intimu. Drugim rečima, to je mesto u kojem grade svet onakav kakav žele da žive, najčešće drugačiji od onog s kojim se susreću u svakodnevicu.

Premda je uvek lokalizovan, dom ne mora nužno da bude i fiksirani prostor. Dom, smatra Douglasova, može da bude vagon, brod ili šator; to ne mora da bude veliki prostor, ali uvek je prostor koji je pod određenom kontrolom (Douglas 2007, 62). Govoreći dalje o domu, Meri Douglas izvodi nekoliko ključnih aspekata za ovaj koncept. Tu je prvenstveno reč o koordinaciji ljudstva unutar doma. Ova koordinacija je uvek posredovana otvorenom, neprestanom komunikacijom o pravičnom pristupu resursima. Drugim rečima, tu se uvek zna ko gde ide, kada se ko vraća, ali se ujedno koordinira i radom – neko radi u kuhinji, neko drugi je zadužen za rešavanje problema u dnevnoj ili spavaćoj sobi, a cela ta podela rada se najčešće vrši prema starosti i polu (Douglas 2007, 64). S druge strane, dom poseduje vidljivo fiksirano vreme. Dnevni raspored aktivnosti je, u tom smislu, jasno strukturiran – nema potrebe tražiti oca u domu tokom pre podneva, s obzirom na to da se zna da je on u tom periodu na radnom mestu, na primer. Dakle, ukoliko organizacija dobro funkcioniše, u svakom trenutku se može utvrditi gde je ko (Douglas 2007, 65). Potom, dom je splet konvencija i potpuno nesamerljivih prava i dužnosti. U tom smislu dom poredi s Mosovom ekonomijom darova, budući da se unutar sveobuhvatnog sistema razmene dešavaju transferi i usluge unutar i između generacija u domu. Takvi odnosi ne izgledaju nužno kao prestacije, budući da su gestovi reciprociteta u njima prikriveni i odlažući – ne dešavaju se uvek u istom trenutku. U takvim razmenama se ne traži i nije moguće utvrditi jasne kompenzacije za usluge (Douglas 2007, 65).

Vodeći se ovim određenjem, klubovi imaju potpune karakteristike doma. Kada je reč o lokalitetu, to je lokalizovani objekat koji se nalazi u jednoj od bečkih opština. Svi članovi kluba znaju za taj objekat i sa datim lokalitetom povezuju sve one aspekte koji su u vezi s onim što rade u klubu, dok se vrlo često i identifikuju s njim. U tim klubovima koordinacija i vidljivo fiksirano vreme uvek su jasni – uvek se u potpunosti zna ko je kada u klubu, ko u kom trenutku ima probu – da li je to mlađa ili starija grupa, folklorna ili dramska sekcija itd:

„imamo školicu, to su od 4-6 godina, onda imamo od 6-12 i onda od 12... ovo je prvi ansambl“ (J.S.48M); „imamo recitatorsku i dramsku sekciju“ (J.S.48M). U klubu se poštuju sve konvencije, prava i dužnosti iako su to najčešće implicitno podrazumevane stvari. Kako sagovornici to ilustruju svojim iskazima – uvek se zna da oni koji poslednji ostanu u klubu imaju zadatak da počiste klub, jasno se zna ko je zadužen za sređivanje nošnje koju koriste folklorne sekcije itd: „Hoćeš da sediš u klub? Evo ti ključ, sedi u klub, mora da bude čist kad ga vratiš kao kod tebe kući. Neki put ostave nešto prljavo, ali mahom se trude“ (M.P.86M).

Da li je dom kuća ili vagon ili, pak, neki treći objekat, ljudi uvek imaju potrebu da dom posmatraju kao centar svog sveta (Lane Miller 2007, 409). Iako centar sveta, to ne mora da bude nužno jedini centar, njegovim rušenjem može da se izgradi neki novi, a takođe je izvodljivo da paralelno egzistira nekoliko različitih centara sveta (Lane Miller 2007, 409). Da bi nešto postalo dom ili centar sveta, važan aspekt u izgradnji te ideje jesu *navike* koje se formiraju tokom vremena i zavise upravo od onih koji nastanjuju prostor nazvan domom (Tall 2007, 429). Mnogo je teže povezati se s prostorima koji nisu *obeleženi* našim značenjima, našom istorijom ili zajednicom, a kamoli doživljavati ih kao dom (Tall 2007 429). U savremenom kontekstu, ostati u domu ne znači nužno i osamostaliti se, budući da putem interneta ili televizije ljudi imaju mogućnosti i da iz domova uspostavljaju najšire veze s drugima, isto kao što mogu i da se osame i suoče sa samima sobom (Miller 2001, 1).

Klubovi u Beču zaista često zadobijaju ulogu centra sveta pojedincima koji u njih odlaze radi učlanjenja u pojedine sekcije. Premda imaju i centar sveta u smislu doma u kojem žive sa svojim porodicama, njihovim društvenim povezivanjem, ostvarivanjem dubljih odnosa s drugim članovima kluba i identifikovanjem s tim mestima, klubovi im postaju drugi centri sveta koji egzistiraju paralelno s onim prvim. U njima provode mnogo vremena:

T.B.99Ž: „...svaki dan. Retko kad ono...vikendom možda ne dolazim.. nedeljom dolazim. Ali ovako preko nedelje, svaki dan“.⁴⁵

D.P.97M: „Ja često dođem u 1, 2 posle podne i ostanem do uveče, 22-23“.⁴⁶

⁴⁵ T.B. rođena je 1999. godine u Beču i pripadnica je treće generacije gastarbajtera. Njeni preci su poreklom iz Rudne Glave kod Majdanpeka. U Beču završava srednju stručnu školu, ekonomskog usmerenja i radi kao službenica u državnoj firmi.

⁴⁶ D.P. je rođen 1997. godine u Sremskoj Mitrovici, gde je živio s babom i dedom sve do 1999. godine, nakon čega se preselio u Beč kod majke. Za sebe kaže da je peta generacija gastarbajtera u Beču. Završava srednju školu.

T.B.99Ž: „...navika života. Zato što od šeste godine igram. Bila sam eto nedelju dana kući zato što sam se posvađala s Mikicom i nisam mogla da izdržim, jednostavno mi je bilo čudno da ne dolazim ovamo“.

Pojedini sagovornici čak govore i o tome kako u klubovima noće, te da se njihovi roditelji ne brinu zbog toga, već da je dovoljno samo da im kažu da su u klubu, i roditelji tada imaju potpunu sigurnost – na ovaj način potvrđuje se i teza o domu kao mestu sigurnosti:

D.P.97M: „koliko puta mi tu i prespavamo. Ostanemo tu posle probe i popijemo jedno pivo, drugo pivo, malo se zajebavamo i onda tuš, istuširamo se, legnemo il na kauč il vamo na ove garniture dole...“.

Granice doma mogu da imaju oslobađajuću funkciju, kako navodi Piter King, budući da nas one razdvajaju od javne sfere i, stoga, omogućavaju nam da se individualizujemo u ličnom prostoru (King 2004, 26). Povlačeći se u domove, ljudi imaju mogućnosti da prekinu ograničenja koja nastaju onda kada teže da se uklope u širu zajednicu (King 2004, 27). U tom smislu klubovi zaista imaju princip oslobađanja od društvenih okvira u koje srpski migranti moraju da se uklapaju u svakodnevnom životu u Beču – tu pre svega mislim na komunikaciju na nemačkom jeziku, prihvatanje nekih svakodневnih rutina, obrazaca ponašanja itd. Vrlo često se takvo stanje u iskazima susreće kroz definiciju toga da su u klubovima „svi naši“:

D.P.97M: „Mi se ovde svi družimo, ovde nam je lepo, ovde smo naši... razlika je kad si ovde unutra i kad izađeš napolje. Ti kad izađeš napolje, odma' je drugačije. Ovde ovo unutra bukvalno kao da je ovo naše“.

Najčešće se pod ovom prisvojnomo zamenicom – naše, podrazumeva „naš“ jezik, „naša“ kultura, „naši“ obrasci ponašanja:

A.P.88M: „To je sve naše. I jezik je naš, svi govore naš jezik. Niko ne priča srpski, hrvatski, svi govore naš jezik“.⁴⁷

⁴⁷ A.P. je rođen u Srbiji 1988. godine. godinu dana nakon rođenja se preselio s roditeljima u Beč, gde su živeli izvesno vreme. Nekoliko godina kasnije, već 1993. godine, porodično se ponovo vraćaju u Srbiju, kako bi on i brat završili osnovnu i srednju školu. U Beč dolaze 2002. godine i tu ostaju da žive do danas. On je pripadnik treće generacije srpskih imigranata.

M.P.86M: „Svi pričaju naš jezik. Generalno sad, kad imamo taj fudbal, kad je košarka, igraju međusobno... a ovako, mi smo... ovo je jugoslavija u Austriji. Pre će te napadne Šiptar, nego što će te napadne Hrvat ili Bosanac. Čak i Albanac ide u našu kafanu“.

Takođe, mesta stanovanja ili domovi, omogućavaju nam da ublažimo promene, da se borimo protiv njih i da ih držimo u pripravnosti (King 2004, 172), a upravo je tu funkciju klub imao u procesima integracije u austrijsko društvo. Dakle, doselivši se u Austriju i naselivši Beč, jugoslovenski migranti su izgradili klubove kao svojevrzne domove iz kojih su mogli da utiču na i u pripravnosti drže promene koje su neminovno sledile – integrisanje u društveni sistem. U domovima imamo mogućnosti da ublažimo promene u određenom obimu i to se odnosi na dinamiku našeg života – šta i kada radimo; s kime smo intimni; kako vaspitavamo sopstvenu decu; s kime se viđamo i kako vidimo sebe i druge oko nas (King 2004, 172). To klubovi upravo i rade kroz sve svoje aktivnosti – organizuju sekcije i manifestacije; zbližavaju se s prijateljima koji su istog porekla; socijalizuju decu, učeći ih kulturi zemlje matice i, stoga, definišu njihove poglede na svet.

Ipak, ono što se čini važnim, jeste to da u tim svojim domovima, bilo da je reč o pravim mestima stanovanja ili, pak, o klubovima koje posmatraju kao svoju „drugu kuću“, migranti grade sliku o domovini koja više kao takva ne postoji ili koja možda nikada i nije postojala kao takva. Naime, getoizirajući se, na neki način, osim što blokiraju veze sa zemljom stanovanja, oni gube i realnu sliku o zemlji matici. Zemlja matica u tom smislu nije više socijalistička zemlja sastavljena iz saveza amatera koja funkcioniše po principima bratstva i jedinstva. Stoga i ne čudi da, povratkom u zavičaj, oni ne mogu do kraja da se pomire sa slikom koju tamo zatiču, te im se javlja nostalgija za onim domom ili bar onom slikom o domu koju su izgradili u inostranstvu. Njihovi klubovi nisu više samo domovi, to su sada i *domovine* za kojima oni čeznu i koje izgrađuju prema onom principu koji se njima sviđa i koji se uklapa u njihova viđenja sveta.

Dakle, ključni pojmovi koji se povezuju s domom jesu privatnost, sigurnost i intimnost i u vezi s tim King zaključuje da se ljudi trude da u domu čuvaju ono što imaju i to na načine na koje oni žele da zadrže. Tu nije reč o transformaciji, već o miru i stabilnosti – da budemo ono što biramo da budemo (King 2004, 36), baš kako to rade članovi klubova u svojim *drugim domovima*.

5. INSTITUCIONALNA STRUKTURA I UMREŽAVANJE SRPSKIH KLUBOVA U BEČU

Posmatrajući i analizirajući funkcionisanje klubova, kao i saradnju srpskih klubova u Beču s drugim institucijama u njihovom okruženju, institucionalna struktura i povezivanje ističu se kao izuzetno važni u tim procesima. Budući da su klubovi *male grupe* (Fine and Harrington 2004, 343) čiji članovi dele sopstvenu *idiokulturu* (Fine 1982, 47-48), analiziraću svaki segment institucionalne strukture ponaosob, kako bih razložio i bliže spoznao uloge svakog pojedinca u procesima kreiranja politika rada i delovanja.

Geri Alan Fajn (Gary Alan Fine) i Brook Harrington (Brook Harrington) definišu *male grupe* kao zajednice čiji članovi zavise od lične komunikacije, prevashodno one licem-u-lice. Članovi malih grupa prepoznaju se kao činioци i učesnici smislene društvene jedinice (Fine and Harrington 2004, 343). Granice i članstvo u malim grupama su fluidne i mogu biti promenljive kroz vreme (Fine and Harrington 2004, 344). U takvim grupama, pojedinac ima mogućnost da iskaže sopstvene identitete, ali i da demonstrira lojalnost zajednici i/ili instituciji. *Male grupe* konstituišu bihevioralni i diskurzivni prostor u kojem članovi dalje razvijaju sopstvenu *idiokulturu* kojom se, kao smislene društvene jedinice, razlikuju od ostalih grupa svojom specifičnom kulturom i načinima percepcije dominantne kulturne – njihova *idiokultura* može, a i ne mora da se poklapa s idejama koje su prisutne u dominantnoj kulturi.

Američki folklorista Geri Alan Fajn (Gary Alan Fine) smatra da svaka mala grupa ima sopstvenu mikro kulturu koju naziva *idiokultura*, a pod njom podrazumeva „sistem znanja, verovanja, ponašanja, običaja karakterističnih interaktivnoj grupi čiji članovi mogu da se oslone i koriste je kao osnovu za naredne interakcije“ (Fine 1982, 47). Deljena značenja članovi konstituišu „tradicionalizacijom“ svojih aktivnosti, dok je poznavanje i prihvatanje grupne *idiokulture* važan proces kojim članovi razlikuju sebe od ne-članova grupe (Fine 1982, 48).

S tim u vezi, ovde predlažem teorijski okvir koji su razvile Nađa Kivan (Nadia Kiwan) i Hana Majnhof (Hanna Meinhof), definišući ga kao *metaforu čvorišta* sastavljenu od ljudskih, prostornih, institucionalnih i slučajnih čvorišta.⁴⁸ Naime, pomenute autorke kroz koncepte teorije čvorišta ukazuju na načine na koje se muzika uči i prenosi među

⁴⁸ U jednom od svojih radova, pomenutu teoriju čvorišta koju nude Kivanova i Majnhofova, predstavio sam kao hipotetički okvir za proučavanje odnosa unutar kulturno-umetničkih društava (v. Rašić 2016a). U daljem tekstu, taj teorijski okvir primeniću na analizu srpskih klubova u Beču.

transmigrantima, ali i načine na koje se ona upotrebljava (Kiwana and Meinhof 2011, 7). Ovaj teorijski okvir autorke su uspostavile analizirajući procese širenja i upotrebe muzike transmigranata (Kiwana and Meinhof 2011, 6-7).

Teorija čvorišta delimično je izmenjena i prilagođena analizi srpskih klubova u Beču, pri čemu je najviše intervenisano u delu gde je reč o *slučajnim/neočekivanim čvorištima*. Govoreći o ovoj varijabli, pomenute autorke analiziraju uključenost istraživača u rad muzičara, ali i uticaj koji istraživač ima na rad istraživanog. Kada je reč o istraživanju koje sprovodim, nemoguće je govoriti o mojoj uključenosti u rad klubova – budući da s njima nisam sarađivao u smislu intervenisanja u njihovom radu. Stoga, o *slučajnim/neočekivanim čvorištima* ovde neće biti reči. Kako i same autorke navode, ovaj koncept čvorišta, sastavljen od četiri varijable, pogodan je jer daje širu perspektivu uvida u rad različitih institucija i pojedinaca, premda u pojedinačna istraživanja ne moraju ući sve četiri varijable – pojedina istraživanja mogu se osvrnuti samo na prostorna ili ljudska čvorišta, dok druga istraživanja mogu veći akcenat postaviti upravo na slučajna čvorišta. Dakle, odabir varijabli zavisi i od predmeta istraživanja.

5.1. Institucionalna čvorišta

Institucionalna čvorišta su srpski klubovi u Beču. Institucionalna struktura ima važnu ulogu u tome kako i na koji način se kreiraju politike rada i (re)prezentacije i kako funkcioniše saradnja između različitih klubova u istom prostornom čvorištu (u. Rašić 2016b). Ovde je pogodno nadovezati i Fajnova zapažanja o institucionalnim strukturama. Naime, govoreći o institucionalnim strukturama, Fajn navodi da pomenuta čvorišta propisuju i sankcionišu ciljeve i ponašanja članova klubova i direktno utiču na postojeće norme i vrednosti; potom, delujući kroz različite međusobno umrežene organizacije, kao i kroz procese socijalizacije i društvene kontrole, institucionalna čvorišta snažno utiču na članove klubova (Fine 1992, 11). Delujući kroz različite folklorne, likovne, literarne i druge aktivnosti, klubovi često imaju više od jedne sekcije. U Beču radi šest različitih klubova koji funkcionišu s istim ciljevima, težeći očuvanju etničkog i kulturnog identiteta, prevashodno izvodeći i prikazujući tradicionalne plesove i muziku kroz folklorne sekcije, o čemu svedoče i najdominantniji iskazi mojih sagovornika:

B.N.70M: „Naša najveća direktiva je da okupljamo srpsku omladinu i decu u Beču i da učimo srpsku tradiciju kroz pesmu i igru“.

J.S.48M: „Pa, znate kako, evo sad ću nešto da vam kažem. Moj cilj, ja kad sam formirao 'Mokranjac', moj cilj je bio to, da tu decu odvojimo sa ulice, da tu decu dovedemo u tom klubu, da mogu nešto da nauče, da taj srpski jezik, počevši prvo od vlaškog jezika, pa preko srpskog jezika, da ta deca ne budu napolje na ulici, da se ne drogiraju...“.

Z.A76M: „Najveći broj društava fokusiran je na održanje srpske kulture, tradicije i jezika, a sledi ih sportska sekcija“.

V.R68M: „Naš klub je osnovan 1973. godine sa ciljem da na jednom mestu okuplja srpske doseljenike i da kroz druženje i sportske rekreacije sačuva tradiciju, jezik i kulturu svojih članova...“.

Institucionalna struktura u srpskim klubovima u Beču je hijerarhijski ustrojena, a čine je: predsednik, uprava, umetnički rukovodilac, članovi kluba i, vrlo često, unajmljeni saradnici.

5.1.1. Predsednik kluba i uprava

Birajući predsednika procesom glasanja, članovi klubova su ti koji donose krajnju odluku o zauzimanju date funkcije. Nakon inauguracije u novi status, predsednik kluba dalje odabira svoje buduće saradnike, poštujući pritom postojeće kriterijume – najvažnije je da članovi uprave budu oni pojedinci koji saraduju s klubom ili čija deca učestvuju u radu nekih od sekcija: „taj ko pobeđi, stavlja ljude sa kojima on može da funkcioniše – njegove drugare, rođake – pod uslovom da imaju klince, decu u KUD-u“ (O.M.91M). Dodeljujući svojim saradnicima nove uloge, gde neko postaje sekretar, neko drugi saradnik za odnose s javnošću i tome slično, predsednik započinje svoj novi mandat. Četvorogodišnji predsednički mandat moguće je produžiti, pod uslovom da je rad u datom mandatu bio uspešan, plodotvoran i odgovarajući svim članovima i saradnicima kluba.

U kontekstu klubova u dijaspori, imati mesto u upravi znači imati prestiž i tome mnogi teže, a da pritom ne uzimaju u obzir kompleksnost posla, te heterogenost mišljenja i ponašanja različitih ljudi sa kojima se tokom radnog mandata susreću:

M.V.76Ž: „Pa, oni jako vole da su svi u upravama. Mentaliteta raznoraznih. Ja se u tim mestima susrećem, u tim klubovima, KUD-ovima, recimo na jednom mestu imaš ljude sa

Golije, imaš Vlahe, imaš Bosance, imaš ljude iz okoline Jagodine, to su raznorazni mentaliteti, to ne može niko da sklopi, čoveče“.

Govoreći o pretenzijama pojedinaca da zadobiju mesto u upravi ili da postanu predsednici kluba, moji sagovornici imaju i određene unutargrupne stereotipne nazive za takve pojedince i obično metaforički definišu njihova ponašanja kao „požarevački mentalitet“ ili terminom „negotinska fora“ (M.P.86M). Pod *požarevačkim mentalitetom* podrazumevaju potrebu pojedinca da se nadmeće s ostalim pripadnicima sopstvene grupe, s ciljem da uvek bude istaknuti pojedinac koji je u prvom planu. Termini „požarevački mentalitet“ i „negotinska fora“ imaju veze s prvim generacijama gastarbajtera i njihovom, sada već prepoznatljivom, arhitekturom koju karakteriše nadmetanje u tome čiji će objekat biti veći i velelepnije ukrašen (više o tome u: Bratić i Malešević 1982; Antonijević 2013). Potrebe datih pojedinaca koje određuje pomenuti *mentalitet* sagovornici pomalo komično opisuju na sledeći način:

M.P.86M: „Ja to zovem 'požarevački mentalitet'. Oni vole da se dokažu, da su glavni – 'oću da budem najbolji!'... Mislim, to je negotinska fora. Ali, realno su takvi... da moram da budem ja... ti ako si uhvatio ribu koja je ovalike veličine, ja sam uhvatio, brate, ovaliko oko imala – te fore“.

Predstave o predsednicima i članovima uprave među saradnicima i članovima klubova u dijaspori različiti su. Međutim, ipak je moguće ispratiti određenu nit koja prolazi kroz sve meni dostupne priče sagovornika. U tom smislu, dalje je moguće izdvojiti nekoliko osnovnih diskursa u kojima funkcionišu pomenuti narativi. Svaki od diskursa o predsednicima i članovima uprave posmatraču ponaosob, kako bih izveo jasan zaključak o tome ko su i kakvi su zapravo to predsednici klubova. Diskursi koje izdvajam iz velikog broja priča i izjava mojih sagovornika, raspodeliću u tri dominantne teme: predsednici kao predstavnici klubova – posmatrajući predsednike kao svojevrsno ogledalo čitavog kluba; moć koju predsednik poseduje – kada kažem moć, tu prevashodno mislim na određenje ovog termina u postfukooovskom smislu, a koje se odnosi na sposobnost donošenja odluka i upravljanja mišljenjem i ponašanjem; i, na posletku, najdominantniji diskurs o ulozi predsednika i ostalih članova uprava u procesima raskola, koji su veoma česta pojava u srpskim klubovima u dijaspori.

5.1.2. *Predsednik kao predstavnik*

U procesu odabira novog predsednika učestvuju svi članovi kluba. U izboru kandidata može da bude jedna osoba, koju su članovi još ranije predodredili za datu funkciju i tada glasanje postaje samo puka formalnost. Ipak, dešava se i da u kandidaturi za mesto predsednika bude nekoliko kandidata, kada čin glasanja funkcioniše prema svim pravilima. Birajući predsednika, članovi klubova teže da on postane predstavnik svih, da bude onaj koji će svojim angažovanjem i delovanjem uticati na prosperitet kluba, doprinoseći ostvarivanju postavljenih ciljeva. Predstavljajući odraz celokupnog društva svojim ponašanjem i delovanjem, za predsednika je važno i da to bude osoba koja će govoriti u ime svih i u skladu s opštim interesima svih članova kluba:

M.R.72M: „Za mene jedan predsednik treba da bude institucija jednog društva, neko ko predstavlja jedno društvo. Znači, mi ga biramo. Mi članovi biramo koga želimo da nas predstavlja“.

Pored toga što bi trebalo da bude odraz celokupnog društva, premda očekuju od predsednika ispunjenje i drugih kriterijuma, sagovornici navode kako bi to trebalo da bude pojedinac koji svojim ponašanjem predstavlja uzorni model, naročito mlađim članovima kluba. Ukoliko predsednik ne poštuje pravila, oblike ponašanja koji su u datim sferama prepoznati kao primerni i pogodni i ako ne ispunjava ostale kriterijume, o takvom predsedniku se kreiraju negativni diskursi. Kada govore o negativnim primerima predsednika, moji sagovornici najviše bojazni ističu u vezi s uticajem koji predsednici imaju na decu iz različitih sekcija kluba, posmatrajući pritom njihovo ponašanje kao negativan uzor omladini. Takvi iskazi sagovornika su česti, premda se uvek odnose na predsednike drugih, a ne klubova kojima i oni sami pripadaju:

M.R.72M: „Sad vi zamislite jednog predsednika, evo pre tri meseca je bila dečija smotra, znači folklor, ovde u Beču, sad da izvinete na izrazu i sve... sad svi mi onako stojimo i 'Bambi' je odigrao, to su mala deca koja imaju 8-9 godina, i on dolazi kod te dece, mrtav-pijan: 'deco, je*ali smo im mater i sa leve, i sa desne strane', eto tako. Jel mislite da to treba da bude predsednik i da tako vaspitava decu?“.

Ne uklapajući se svojim ponašanjem u idealtipske modele, predsednik iz prethodnog opisa predstavlja klasičnog, negativno okarakterisanog pojedinca koji svojim ponašanjem loše utiče na vaspitanje mlađih članova klubova, koje percipiraju kao grupu onih koji će, u perspektivi, nastaviti klupsko delovanje. Prisutna kritika ide u smeru straha od toga da će pomenuti oblici ponašanja postati modeli koji oblikuju i buduće predsednike.

Premda se od predsednika očekuje neki idealizovani model ponašanja uzevši u obzir funkciju koju obavlja, takve ideje ne zaobilaze ni članove uprava – od njih se očekuje identična stvar. Najčešći primeri negativnih uticaja predsednika i uprava, koje daju mlađim članovima, jeste njihov odnos ka drugim klubovima. Vrlo često, članovi uprava i predsednici nisu u dobrim odnosima sa svojim kolegama iz drugih klubova, a takve modele odnosa prenose i na svoje članove. Nepostojanje komunikacije ili, čak, postojanje negativnih odnosa među članovima klubova još jedna je od stavki koju moji sagovornici pripisuju predsednicima i upravama:

M.R.72M: „Jako, jako slabo. Mi se baš ne družimo, ovaj, bečki ansambli. To je svugde tako, u svakom velikom gradu, da l' je to Salzburg, da l' je to Beč, evo dajem primer Austrije, da l' je to Linc. 'de god ima više društava – niko se ne druži. I to je jako tužno. Još u Beču malo pokušavamo da se tolerišemo, ali da vam kažem, to je jako problem tih predsednika, uprave, koji misle da su bogom dani, koji... jednostavno, neće...“.

Spoljni saradnici, koji iz Srbije odlaze u srpske klubove u dijaspori kako bi držali probe tradicionalnog pevanja ili tradicionalnog plesanja, takođe navode različite propuste i probleme koji nastaju usled lošeg delovanja predsednika i drugih članova uprave. U tim stavovima, čak se i bazično vaspitavanje dece pripisuje kao odgovornost onih koji su na najvišim pozicijama kluba. Usled nedovoljno strogog pristupa deci i roditeljima, ali i zarad želje za većim članstvom, predsednici i članovi uprava pristaju na najrazličitije kompromise i tako gube autoritarnost:

M.V.76Ž: „Samo što su tamo u inostranstvu malo, ne kažem neozbiljni, nego tako, razmaženi su, na sred probe ustanu da piju koka kolu, idu grickaju čips, i tako. Al to je sad stvar uprave, i stvar odnosa... njihovo ponašanje... to je stvar ne rukovodioca, već uprava“.

5.1.3. *Predsednička moć*

Rukovodeći institucijama koje imaju i do nekoliko stotina članova različitog uzrasta, pored toga što imaju veliku odgovornost kao pojedinci, predsednici neretko zauzimaju i autoritativni stav prema svim svojim saradnicima. U pričama unajmljenih saradnika uviđam diskurse o autoritativnosti predsednika, koja se javlja naročito u onim trenucima kada saradnici s njima ugovaraju poslove i još preciznije – kada je reč o plaćenim poslovnim saradnjama. Unajmljeni saradnici ističu da predsednici svoj autoritet ne ostvaruju znanjem ili sposobnošću poslovne saradnje i rukovođenjem klubom, već time što imaju veće količine novca kojima raspolažu:

B.M.79M: „Kod njih je sve kroz novac, znači gledaju kroz novac. I, onda, naravno, očekuju za novac koji su dali da im se to isplati“.

Mesto na kojem predsednici imaju mogućnost da, između ostalog, pokažu i svoje sposobnosti rukovođenjem klubom, jeste Evropska smotra (v. Rašić 2016a). S tim ciljem, predsednici u dogovoru s rukovodiocima unajmljuju saradnike kako bi pokazali ne samo kontinuitet u radu kluba, već i da bi ukazali na lična dostignuća – klub sa velikim brojem članova, osvojene zlatne plakete, najtraženiji saradnici u timu itd. Unajmljeni saradnici, ipak, ističu kako se od njih često očekuju i nemoguća postignuća – ukoliko je, na primer, ansambl pun dece bez sluha, nijedan saradnik, ma koliko bio dobar u svom poslu, neće uspeti od njih da napravi vrhunsku pevačku grupu – usled čega predsednici i uprave tada prevazilaze granice odnosa skladne saradnje:

B.M.79M: „...oni su malo tako skloni, daju ti pare i onda imaju pravo sve da ti rade: i da se deru na tebe, i da te vređaju... viču: 'ja te plaćam!'. Pa, to mi tek u životu ne treba!“.

Logika koju predsednici i članovi uprave zadržavaju je ta da oni za uloženi ekonomski kapital i moć koju poseduju i kojim ostvaruju najveći broj svojih aktivnosti, očekuju rezultate u vidu kulturnog kapitala. Premda takav stav ima uporište u logičnom razmišljanju, činjenica je da u postizanju kulturnog kapitala na takmičenjima u dijaspori, ipak postoje mnogi drugi faktori koji utiču na date procese.

5.1.4. Predsednici kao posledica raskola

Beč je grad u kojem živi veliki broj Srba, ali i pripadnika drugih nacionalnih i etničkih grupa, a veliki broj njih učestvuje u radu klubova na različite načine. U Beču trenutno funkcioniše, manje ili više uspešno, šest srpskih klubova.⁴⁹ Međutim, mnogobrojnost srpskih klubova na teritoriji jednog grada nije odraz velike potražnje za njihovim aktivnostima koje su gotovo identične u svakom klubu. Najveći broj ovih institucija nastao je po principu razdvajanja i raskola unutar već postojećih klubova, pre nego nužna potreba za njima. Raskoli se dešavaju onda kada dođe do razmimoilaženja u načinima i željama za daljim radom između predsednika i članova uprave. U takvim situacijama, odlučujući se pre za potpuni prekid saradnje s ostalim članovima uprave nego za nalaženje rešenja i prenebrgavanja problema, predsednici i članovi uprave čine naredni korak, formirajući nove klubove u istom gradu i deleći postojeći na dva dela:

M.V.76Ž: „Često te uprave pucaju, pa nastanu dva kuda, pa sad ćemo mi da se dokažemo da smo bolji od njih...“.

M.R.72M: „Znate kako ovde društva nastaju? Evo vam, dajem vam primer... Evo, ja sam umetnički rukovodilac ovog ansambla. Ja se posvađam sa upravom, ja se spakujem, pokupim svu decu i odem i osnujem novo društvo“.

Novoformirani klubovi nakon raskola nastavljaju dalje delovanje, a umesto da zadrže poziciju korektnih odnosa sa ostalima, češći je slučaj da se, do tada koherentne i međusobno povezane grupe, raspadnu. Usled međusobne netrpeljivosti zbog takvih okolnosti, članovi klubova se neretko ispisuju iz sekcija, čime doprinose procesu gašenja kluba. Premda je karakteristično za među klupske odnose, ovakvo stanje nije strano ni krovnim organizacijama:

Z.A.76M: „...posle te zajednice, koje je osnovana u Donjoj Austriji, koja je, između ostalog, bila jedna od najstarijih zajednica... međutim su se u međuvremenu posvađali, pa su je rasturili“.

⁴⁹ Srpski klubovi u Beču su: 1) Kulturno sportsko društvo „Jedinstvo“, osnovano 1970. godine; 2) Kulturno sportsko društvo „Bambi“, osnovano 1973. godine; 3) Kulturno umetničko društvo „Branko Radičević“, osnovano 1983. godine; 4) Kulturno umetničko društvo „Stevan Mokranjac“, osnovano 1998. godine; 5) Srpsko kulturno umetničko društvo „Karađorđe“, osnovano 2008. godine; 6) Kulturno umetničko društvo „Kolo“, osnovano 2009. godine.

Predstavljajući takva ponašanja kao sveopšti način funkcionisanja klubova, moji sagovornici ističu da se tu problemi više zanemaruju i zaobilaze, nego što se pristupa njihovom rešavanju, zarad poboljšanja daljih odnosa i delovanja. S tim u vezi javljaju se i novi problemi – šizmatični završeci dovode do velike ponude istih sadržaja u jednom gradu, omogućavajući članovima klubova da funkcionišu po istom principu – ako im se nešto ne dopada u jednom klubu, preći će brzo u neki drugi:

Z.A.76M: „Ako imamo problem sa nečim, mi taj problem napuštamo. Beč ima 23 opštine. Ako mi ova opština ne odgovara, idem u sledeću opštinu. Ako nije dobro u 'Mokranjcu', idem u Bambi, ako nije u 'Bambiju', idem u 'Radičević'“.

5.1.5. *Kakav je zapravo to predsednik?*

Izdvajajući dva tipa predsedničke reprezentacije, Smit uočava sledeće tipove predsednika – poverenika i delegata (Smith 1981, 204). *Poverenički* tip bazira se na pravnoj terminologiji i odnosi se na pojedinca kojem je dodeljeno privremeno vlasništvo nad nečim, pod uslovom da s njim raspolaže u korist drugog (Smith 1981, 204). Dakle, reč je o tome da u ovom načinu reprezentacije predsednik dobija određenu odgovornost prema celokupnoj grupi, pri čemu, koristeći dobra nad kojima ima privremeno vlasništvo, trebalo bi da ostvari korist za sve, a ne isključivo ili samo za sebe. Takav način delovanja ne poklapa se u potpunosti s demokratskim težnjama, kada je ravnopravnost u pitanju. Baziran je na nezavisnim akcijama, zbog toga što se smatra da su određena politička pitanja kompleksna za „obične ljude“; u vezi s tim, biračko telo očekuje da predsednik donosi odluke na osnovu njegovog većeg znanja i iskustva; ako se predsednik primorava da sluša instrukcije svojih članova, onda je on lišen sopstvenog mišljenja i dostojanstva (Smith 1981, 204).

Drugi tipski predstavnik je *delegat*. Ovde i sam termin sugerise na to da je predsednika, u tom slučaju, izabrala i poslala da izvrši postavljene zadatke grupa ljudi, zbog čega je on podređen postizanju dogovorenog cilja (Smith 1981, 205). Delegat vrši onu funkciju koju članovi, koji ga biraju, ne bi mogli da realizuju sami na drugačiji način. Tu se najčešće želje i ideje članova poklapaju s željama i idejama delegata, a kontakt između njih postoji i važan je, budući da izgubiti kontakt znači „onemogućiti odgovarajuću reprezentaciju“ (Smith 1981, 205).

Predsednici srpskih klubova u Beču, prema ovoj klasifikaciji, mogu se okarakterisati kao *delegati*. Pre svega, cela grupa bira predsednika – „Znači, mi ga biramo. Mi članovi

biramo koga želimo...“ (M.R.72M) – s ciljem da on bude reprezent njihovog sistema i da deluje i govori u ime svih članova – „...jedan predsednik treba da bude institucija jednog društva, neko ko predstavlja jedno društvo“ (M.R.72M). Zatim, činjenica da predsednici ne donose sami odluke, već da ih razmatraju sa svim članovima kluba, a naročito s ostalim članovima uprave i s rukovodiocima grupa, daje legitimitet tvrdnji da on i jeste, u ovom slučaju, delegat: „Kod nas predsednik ne može ništa sam. Mora da se konsultuje s upravom. Ja, na primer, predložim da dođe neko, koliko, gde spava, čemu služi, šta nam to donosi i onda se dogovorimo“ (O.M.91M). Kako bi se postigao odgovarajući i zamišljeni nivo reprezentacije, odnosno kako bi celokupni klub delovao pod istim „institucionalnim razmišljanjem“⁵⁰ (v. Douglas 1987), neophodno je da postoji veza i odnos između članova i predsednika, zbog čega reprezentacija predsednika kluba u tipu delegata zadobija puni smisao. Kada bi predsednik vršio ulogu u tipu poverenika, institucionalna reprezentacija kluba bila bi zasnovana isključivo na njegovim idejama, a ostali članovi bili bi, u tom slučaju, oni koji samo pasivno sprovode predsednikove zamišljene ideje i ciljeve u delo.

Tu je, dakle, reč o onome što Feldman, razmatrajući ideje Maksa Vebera, definiše kao *anti-autoritativni model*. On predstavlja alternativu *racionalno-legalnom autoritetu* koji je baziran na ideji o značaju racionalno kreiranih pravila, gde se dodeljuju odgovornost i prava, dok su svi unutar sistema hijerarhijski povezani i funkcionišu u obliku administrativnih procedura kojima se i regulišu odnosi među njima (Feldman 1987, 95). Nasuprot tome, anti-autoritativni model deluje s idejom da donošenje odluka mora biti zasnovano na pravilu pluralnosti, gde bi svaka individua trebalo da bude uključena u dato donošenje odluka, kako bi one bile validne i, za datu instituciju, legitimne. Dakle, karakteriše ih to da je donošenje odluka kolektivna odgovornost, podjednako podeljena, u ovom slučaju, na sve članove kluba (Feldman 1987, 95).

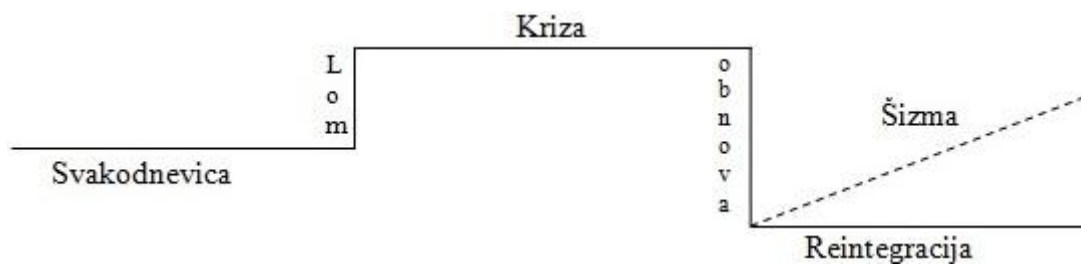
5.1.6. Raskoli među upravama i predsednicima

⁵⁰ „Institucionalno razmišljanje“ je koncept koji uvodi Meri Daglas. Pod njime se podrazumevaju kognitivni procesi na čijim su osnovama izgrađene institucije. Naime, članovi jedne institucije razvijaju sopstveni pogled na svet i prepoznatljiv „stil mišljenja“ koji odražava njihove obrasce interakcija (Douglas 1987, 48). Premda se ovakvom stanovištu može uputiti kritika koja bi podrazumevala da stavovi i mišljenja nisu uvek stabilni i opšteprihvaćeni, ipak uvek postoji onaj ideal kojem se teži – način na koji institucije prezentuju sebe i svoje ciljeve u javnom diskursu, što se može posmatrati kao dati „stil mišljenja“.

Teorija Viktora Tarnera⁵¹ o društvenoj drami (Turner 1992), pogodno je i primenljivo analitičko sredstvo za analizu raskola koji se dešavaju na nivou neslaganja u mišljenjima predsednika i članova uprave, zbog čega vrlo često dolazi do podele kluba na dva nova ili, ređe, do potpunog gašenja kluba. Društvena drama se odvija unutar grupe koja ima deljene vrednosti i interese, gde članovi imaju stvarnu ili zamišljenu zajedničku istoriju (Turner 1992, 69). Turner je definiše kao agonistički model, koji proizilazi iz agonističkih situacija, premda ne osporava postojanje i njenih drugih oblika. To je univerzalna procesualna forma koja se javlja i kao izazov za sve aspiracije ka savršenstvu u društvenoj i političkoj organizaciji (Turner 1992, 71). Društvene drame su često politički procesi u kojima se dešava nadmetanje za postizanje određenih ciljeva, korišćenjem određenih sredstava i resursa, pri čemu se ove akcije mogu koristiti i zarad stigmatizacije rivala, ne bi li se tako uskratile mogućnosti za ostvarivanje njegovih ciljeva (Turner 1992, 73).

U društvenoj drami, Turner beleži četiri faze: 1) prekršaj ili lom; 2) krizu; 3) obnovu ili redresivne akcije; 4) i reintegraciju ili šizmu (priznavanje raskola) (Turner 1974; Turner 1992). Svaka društvena drama započinje određenim, često nenadanim događajem koji prekida svakodnevicu. To je prva faza, označena kao prekršaj ili lom, koji kasnije prerasta u krizu. U kriznim situacijama, važnu ulogu imaju autoritativni predstavnici date zajednice, koji bi trebalo da, donošenjem adekvatnih mera i koristeći odgovarajuća sredstva, reše problem i zajednici povrate prvobitni mir. Rešavanjem problema, članovi zajednice nastavljaju svoju svakodnevicu. Ukoliko, pak, ne dođe do rešavanja problema, nastaje šizmatično stanje – stvaranje rascepa usled nerešene situacije, i to postaje njena nova svakodnevica (Turner 1992, 61-89). U zavisnosti od same situacije i konkretne društvene drame zavisi i dužina trajanja njenih faza – u pojedinim društvenim dramama moguće je da faza krize potraje znatno duže od obnove ili da čak pojedina faza bude isprepletana i da se paralelno dešava s nekom drugom. Ipak, faza loma traje najkraće, to je jedan konkretan trenutak, konkretan događaj koji pokreće celokupnu društvenu dramu i njene dalje faze. Ukoliko bi se teorija društvene drame koju predlaže Viktor Turner prikazala kao dijagram, ona bi izgledala, u idealtipskom modelu, ovako:

⁵¹ Istražujući među zambijskim plemenom Ndemb u Africi, gde je boravio tri godine, Turner uočava različite konflikte koji se dešavaju u svakodnevici plemena i za potrebe njihove interpretacije i analize, osmislio je koncept „društvene drame“ (Turner 1992).



Deluje da je ovaj model društvene drame primenjiv iz više razloga. Društvena drama se uvek odvija u grupi koja ima deljenu tradiciju, što je i čini grupom u punom smislu. Srpski klubovi u Beču, kako pokazuje etnografski opis, zaista jesu *mala grupa*. Oni imaju unutargrupnu komunikaciju i njihovi članovi se prepoznaju kao učesnici i činioци smislene društvene jedinice (Fine and Harington 2004, 343). Kao članovi grupe, oni razvijaju njenu specifičnu kulturu i način percepcije dominantne kulture, čime razlikuju sebe od ostalih grupa ili, u ovom konkretnom slučaju, članova drugih klubova.

Autoritativni predstavnici u društvenim dramama uvek imaju ključne uloge, iz čega proizilazi da je za njihovo adekvatno odvijanje neophodno da u datoj grupi postoji makar jedan takav predstavnik. U ovom slučaju, to su predsednici i članovi uprave klubova. Autoritativni su u smislu što sve odluke koje se donose oni moraju da verifikuju, a isto tako, pripisuje im se i odgovornost za druge stvari kojima oni možda i ne mogu u tolikoj meri da vladaju – na primer, vaspitavanje i ponašanje dece na probama.

Društvene drame se pokreću takođe da bi se napravio progres u radu i karakteriše ih agonistički model. Mnogi klubovi u Beču, pa i u celoj evropskoj dijaspori, kao jedan od bitnijih ciljeva sebi postavljaju osvajanje zlatnih plaketa na manifestaciji „Evropska smotra srpskog folkloru Srba u dijaspori i regionu“ (u daljem tekstu: Smotra). Smotra se održava jednom godišnje i nema određeno mesto dešavanja – često je svake godine realizuju u drugom gradu, pa čak i u drugoj državi. Svaki put je drugi Savez Srba iz dijaspore njen domaćin, zadužen za celokupnu organizaciju – od odabira mesta realizacije, preko izbora članova komisije itd. Smotra traje svega dva do tri dana, u zavisnosti od broja klubova koji na njoj učestvuju. Da bi stigli do ove Smotre, klubovi moraju da prođu pretkvalifikacije u svojim zemljama. Dakle, tu dolaze oni koji su najbolje prezentovali svoj rad (Rašić 2016a, 1010-1014). Pobjeda na Smotri omogućava višestruke koristi, kako saradnicima, tako i klubovima, ali i članovima žirija. Svako ostvaruje neku vrstu kapitala – klubovi najčešće kulturni kapital, članovi žirija ekonomski, dok spoljni saradnici mogu ostvariti i oba istovremeno (Rašić

2016a, 1014-1016).⁵² Kako je Smotra važno mesto, i za neke klubove jedini razlog zbog kojeg funkcionišu, loši plasmani na tom takmičenju neretko dovode do inicijalnih problema koji pokreću prvu fazu društvene drame – lom:

M.V.76Ž: „Uuu, takmičarska doza je kod njih strašno izražena, to je najbitnije nešto tokom godine... Oni su toliko željni tog takmičenja i svi su željni toga da pobeđe i svi misle da treba da uzmu zlato...“.

Ukoliko se željeni rezultat ne ostvari, u klubu se pojačava stepen tenzije, izazivajući često i svađe među rukovodiocima, upravom i predsednicima unutar kluba, kao i svađe među članovima kluba u spoljnom okruženju – s članovima drugih klubova. Taj događaj prekida dotadašnju svakodnevicu, koju je činilo pripremanje za predstojeće takmičenje ili za neki drugi nastup, a karakterisao ga je opšti kolektivizam i ulaganje zajedničkih napora u ostvarenje postavljenog cilja. Krivica se tada prebacuje s jednog člana uprave na drugog, a krivim se smatra i spoljni saradnik koji se u takvoj situaciji najčešće više i ne angažuje, već se traži novi. U krizi ključnu ulogu imaju autoritativne ličnosti. Predsednici klubova i članovi uprava svoje nezadovoljstvo iskazuju kroz svađe, dok sami članovi nemaju nekog većeg udela u tome, premda i oni vode svoje ratove, koji se odvijaju na društvenim mrežama, gde se upućuju javni komentari žirijima, organizatorima smotri itd. Zapravo, lom i kriza su isprepletani – te dve faze se ne mogu jasno odvojiti, one funkcionišu skoro uvek zajedno, pri čemu je lom samo inicijator dalje krize.

Treća faza Tarnerovog modela – faza u kojoj dolazi do redresivnih akcija i pronalaženja rešenja, uglavnom izostaje. Nekako se čini da se treća faza preskače, a da se druga završava prebacivanjem krivice i pronalaženjem odgovornog za takvu situaciju. Zapravo, treća faza zavisi od same situacije – u nekim klubovima se pronade rešenje i nastavlja se dalje u fazu reintegracije, dok u većini slučajeva rešenje izostaje i tada dolazi do raskola.

Kada je u pitanju poslednja faza, pojedini klubovi prebrode krizu, zamene saradnike ili čak produže saradnju s istim saradnicima, a krivicu prebace na „korumpirani“ žiri i nastave dalje u fazu reintegracije, vraćajući se svakodnevici. Ipak, drugi klubovi ovakve procepe ne uspeju da zatvore, pa tako dolazi do njihovog proširivanja, sve dok se ne desi krajnja podela

⁵² Evropska smotra predstavlja zaseban i kompleksan, ali veoma važan fenomen Srbima u dijaspori. Kako na ovom mestu ne bih detaljnije pisao o smotri, jer sam to na drugom mestu već uradio, više o smotri videti u: Rašić 2016a.

jednog kluba na dva. To se dešava u onim momentima kada se ne usaglase mišljenja svih članova uprava i predsednika ili ukoliko se umetnički rukovodilac grupe suprotstavi upravi:

M.V.76Ž: „...te uprave pucaju, pa nastanu dva kuda, pa sad ćemo mi da se dokažemo da smo bolji od njih...“.

M.R.72M: „Znate kako ovde društva nastaju? Evo vam, dajem vam primer... Evo, ja sam umetnički rukovodilac ovog ansambla. Ja se posvađam sa upravom, ja se spakujem, pokupim svu decu i odem i osnujem novo društvo“.

Nakon nesuglasica koje dodatno prošire procepe, klubovi dalje nastavljaju da funkcionišu u novoj svakodnevnici. Tada dolazi do šizmatičnog završetka cele drame i do priznavanja raskola u novonastalom kontekstu.

Novonastali klubovi uglavnom nemaju saradnju s drugim klubovima, a naročito ne s onim klubom od kojeg su se inicijalno odvojili. Oni tada postaju suparnički i svojim radom žele da dokažu da su inicijalno bili u pravu:

M.V.76Ž: „Pa, ja mislim da im je nikakva saradnja. Oni imaju Jedinstvo, imali su Karađorđe, imaju Bambi, imaju Mokranjac. Jedno pet KUD-ova, šest, plus muslimanski, hrvatski KUD-ovi po Beču, plus okolna mesta, kol'ko sam ja upoznata“.

Šizmatično rešenje loma, na posletku, dovodi do novih problema. Klubovi tada često prestaju s radom zbog toga što usled neprestanih podela pojedinci odustaju od članstva, određeni klubovi ostaju s malim brojem članova, što onemogućava dalji nastavak aktivnosti:

M.V.76Ž: „Al', to je onako, jedan KUD traje pet godina, pa onda odjednom iznikne drugi, pa sad prelaze iz jednog KUD-a u drugi, tako recimo od kako je Mikica došao u Mokranjac, koji je bio, onako, nula KUD, sad su svi nešto u Mokranjcu. Pa se sad oni međusobno pljuju, to je ratovanje, to je podmetanje, to je stvarno *degute*, onako, šta rade ljudima... Pljuvanje po fejsbuku, nameštanje, na žiriranjima samo što se ne pobiju...“.

Dakle, šizmatični završetak predstavlja najčešći rasplet društvene drame koja se dešava unutar klubova. Premda društvene drame u klubovima mogu izazvati i druge okolnosti, na ovom mestu predstavio sam jedan od najprisutnijih primera, ne samo u Beču, već u celoj srpskoj dijaspori. U tom smislu, konfliktna svakodnevica predstavlja realnost u srpskim

klubovima u Beču – klubovi međusobno retko saraduju, isto kao što se i članovi različitih klubova, iako možda žive u istim ulicama ili pohađaju iste škole, najčešće ne druže.

5.2. Ljudska čvorišta

Ljudska čvorišta sastavljena su od pojedinaca koji su značajni za sam rad u klubovima – to su umetnički rukovodioci i spoljni saradnici od kojih, čineći glavni fokus u mrežama odnosa, zavisi celokupna interakcija i delovanje (Rašić 2016b, 139). Iako se svi članovi u mrežama odnosa međusobno ne poznaju, ove istaknute pojedince svi poznaju. Unutar ljudskih čvorišta pojedinci se ne povezuju samo horizontalno – prostorno, u okviru grada i zemlje u kojima žive ili zemlje matice i šire – oni se povezuju i vertikalno – kroz institucionalne i profesionalne kontekste (Kiwon and Meinhof 2011, 6-7). Usmeravanje pažnje na ključne individue, njihove aktivnosti i životne priče, omogućava se bolje razumevanje ukupnih politika rada i delovanja klubova i tako se izbegava uopštavanje ili generalizacija klubova – uprkos vrlo sličnim intencijama, svaki klub ima svoje specifično delovanje zavisno upravo od ovih ključnih ličnosti, čime se prihvata i ukazuje na heterogenost ideja i politika u klubovima. Ipak, pored ključnih ličnosti, ljudska čvorišta čine i sami članovi klubova koji, takođe, imaju bitne funkcije u klubovima i nisu samo pasivni izvođači programa koje osmišljavaju ostali činioци ljudskih i institucionalnih čvorišta.

5.2.1. *Umetnički rukovodilac*

Umetnički rukovodioci srpskih klubova u Beču uglavnom su i umetnički direktori. Dakle pored toga što im je zadatak da uigravaju folklorne ansamble, neretko oni osmišljavaju repertoare, ali i prave koreografije. Ovu funkciju u klubovima mogu imati neki od starijih plesača – npr. ukoliko je neko talentovani plesač, a ujedno pokazuje veliko interesovanje da bi želeo da se bavi rukovođenjem ansambla, često može dobiti i pomenutu funkciju. Pretendujući na mesto rukovodioca, u tim prilikama, stariji članovi ansambla prvenstveno započinju rad s dečjim grupama ili omladinskim ansamblom, izgrađujući tako sopstveni metod rada, kako bi blagovremeno preuzeli i rad s izvođačkim, odnosno reprezentativnim ansamblom. S druge strane, ukoliko u klubu nema interesenata koji bi preuzeli pomenutu funkciju, uprava tada unajmljuje umetničkog rukovodioca iz nekog drugog ansambla ili se, pak, dovodi potpuno nova osoba – to može biti ili ostvareni rukovodilac iz Srbije ili neko iz

regiona odakle ima najviše članova u klubu.⁵³ Dva kluba u Beču upravo vode dva umetnička rukovodioca koja su došla iz Srbije, dok, na primer, klub „Jedinstvo“ vodi jedan od aktivnih plesača kluba „Mokranjac“.

Trenutni umetnički rukovodilac kluba „Mokranjac“ je na toj poziciji od 2009. godine. Pre toga, svoje iskustvo rukovodioca sticao je u dva zrenjaninska folklorna ansambla, izgradivši svoj imidž osvajajući zlatne plakete na pokrajinskim i republičkim folklornim takmičenjima u Srbiji. Prvenstveno u „Mokranjac“ je dolazio periodično, nekoliko puta mesečno, radi uvežbavanja ansambla za nastupe. Kasnije mu je uprava kluba „Mokranjac“ ponudila stalni prelazak u pomenuti klub na funkciju rukovodioca, zbog čega se on preselio u Beč gde i danas živi i radi: „njegov matični KUD je 'Mokranjac'... u principu smo mi Mikicu doveli svesno“ (J.S.48M). Od uprave „Mokranjca“ dobio je na korišćenje stan u Beču i mesečni honorar, a zvanični ugovor između njega i kluba ne postoji: „Ne. Nema ugovora. Za nas je reč važna“ (S.B.69M). Premda zvanično vodi ansamble u „Mokranjcu“, ovaj umetnički rukovodilac često radi i s drugim ansamblima iz Evrope i Amerike, postavljajući im svoje koreografije tokom vikenda, kada u „Mokranjcu“ nema zvaničnih aktivnosti. Vrlo često i sami rukovodioci imaju ideju o odlasku u neke druge gradove ili druge ansamble, bez obzira na to što im je trenutna situacija, koliko-toliko, sigurna: „Ne planiram ovde da se zadržavam... ne znam... neću ni da se vratim u Zrenjanin, idem dalje...“ (M.R.72M).

Rukovodilac kluba „Bambi“ je takođe došao u Beč s ciljem da vodi ansambl, 2010. godine. Za razliku od rukovodioca „Mokranjca“, rukovodilac „Bambija“ je na ovu poziciju došao po principu poznanstva: „On je iz Osipaonice, iz Aksinog sela, njih je učio tamo da igraju, odatle on doš'o da nam postavi koreografiju, onda je ostao“ (M.P.86M). Dolazak ovog rukovodioca bio je uslovljen raskolom koji se dogodio unutar „Bambija“: „Oni su imali problem... oni su imali rukovodioca koji je osnovao novi klub... oni su imali neki raskol s umetničkim rukovodiocem do tad. On je izvukao iz 'Bambija' 78 igrača, odveo sa sobom...“ (V.R.77M). Nakon raskola, klub je imao potrebu za novim rukovodiocem koji bi ne samo postavio novu koreografiju i uigrao ansambl, već učestvovao u obnovi okrnjenog sastava kluba. Za razliku od prethodnog slučaja, ovaj nije bio jasno unapred dogovoren u smislu uslova i s ciljem trajnog prelaza: „Ja sam doš'o u 'Bambi'... ja sam njima pristao za neke smešne cene. Ja sam uz'o neplaćeno odsustvo u Srbiji i doš'o sam ovde, za platu kol'ko imam

⁵³ Način odabira umetničkog rukovodioca nije specifičan samo za srpske klubove u Beču. Naime, ta praksa unajmljivanja sopstvenih plesača ili rukovodioca iz drugih ansambala, pa čak i gradova, prisutna je i u mnogim drugim klubovima ili plesnim institucijama. Mari-Pijer Gibert (Marie-Pierre Gibert) u svom istraživanju pokazuje da je način odabira umetničkog rukovodioca istovetan i u kompanijama koje izvode tradicionalne plesove u Izraelu (videti više o tome u: Gibert 2007, 101).

u Srbiju, ja sam njima postavio koreografiju ovde i radio 21 probu, svako veče“ (V.R.77M). Nakon datog probnog rada i usled životnih okolnosti – „Naš’o ženu na fejsbuku, moju bivšu koleginicu. Kaže nama, ja ne idem kući. Kažem, kako ne ideš kući. Ne, ne, ostajem tu. Gde, bre, ostaješ? Kako ostaješ? Kaže, ostajem kod Goce, kod žene njegove. Kažem, kako to, čoveče, kad pre? Pa, ne znam, će vidimo... kad oni posle dva meseca...“ (M.P.86M) – ovaj umetnički rukovodilac je takođe ostao u Beču, s tim što, za razliku od prethodnog, njemu je posao u „Bambiju“ samo honorarni, dok se tokom dana bavi drugim aktivnostima zarad sticanja sredstava za život.

Na osnovu ova dva primera, cilj mi je bio da ilustrujem načine na koje rukovodioci zadobijaju funkcije – ponekad samoinicijativno, ukoliko su članovi kluba i teže toj poziciji, a češće po pozivu. Poslovi umetničkih rukovodilaca spadaju u kategoriju trajno prelaznih poslova, koje karakteriše upravo nepotpuna sigurnost, nestalnost i izrazita potreba za stalnom mobilnošću.

5.2.2. Unajmljeni saradnici

Unajmljeni saradnici su najčešće ličnosti iz zemlje matice, u ovom slučaju Srbije, koji se smatraju, u krugovima amaterskog koreografisanog folkloru, relevantnim činionicima u određenim domenima – tradicionalnom pevanju, narodnoj nošnji, tradicionalnim plesovima itd. Svoju relevantnost, osim kroz obrazovanje u datim sferama – etnomuzikologija, etnologija, etnokoreologija, unajmljeni saradnici stižu i kroz ostvarene rezultate na različitim takmičenjima u Srbiji. Premda kroz visokoškolski sistem ostvaruju legitimitet, u amaterskom koreografisanom folkloru prisutniji je oblik neformalne edukacije kroz različite seminare za rukovodioce folklornih grupa. Pohađajući takve seminare, pojedinci takođe zadobijaju status istaknutog saradnika. Dakle, tek nakon što pojedinac na takmičenjima u Srbiji ili na seminarima za rukovodioce folklornih ansambala postane istaknuta ličnost, on zadobija mogućnost da postane i unajmljeni saradnik klubova koji rade u dijaspori.

Proces odabira saradnika teče tako što umetnički rukovodilac predlaže saradnika predsedniku kluba, predsednik taj predlog daje upravi na razmatranje, nakon čega se dati predlog prihvata ili odbacuje. Klubovi unajmljuju saradnike, naročito ako se pripremaju za Smotru i tada za svaku oblast ponaosob biraju odgovarajućeg saradnika – tako će se desiti da jedan klub unajmi etnomuzikologa da održava pevačke probe i piše muzičke aranžmane; etnologa da sastavi odgovarajući predlog za izradu narodne nošnje za oblast koju će

predstaviti u koreografiji; etnokoreologa, mada ređe, da im pomogne u odabiru tradicionalnih plesova za datu oblast koju prezentuju itd.

Nakon što izaberu saradnika koji će raditi pevanje, ples ili nešto drugo sa njima, saradnici, po dogovoru, dolaze u njihove klubove, a uprave klubova im obezbeđuju prevoz, smeštaj i odgovarajući honorar. U zavisnosti od potrebe, saradnici rade od dva do pet dana, premda je prisutniji oblik rada da se posao odvija vikendom – s obzirom na to da se saradnici unajmljuju najčešće iz Srbije, te je vikend najpogodniji zbog njihovog posla u zemlji u kojoj žive.

Unajmljeni saradnici su pojedinci koji imaju značajnu ulogu u tome na koji način će se formirati predstava o fenomenu kojim obučavaju članove klubova. Tim saradnicima se bezuslovno veruje i njihova kompetentnost se mahom ne dovodi u pitanju. Naredni iskaz dobro ilustruje tu situaciju: „Postoji neka pevačka grupa kod nas koju nazivaju etno, ali kada je bila Sanja rekla je da to nije etno nego izvorna grupa, tako je i mi sada zovemo – izvorna“ (O.M.91M). Dakle, saradnici koji su ključni u ljudskim čvorištima, samim tim što su iz zemlje matice gde im je sva građa dostupnija, koji su školovani ili se dugo bave ovim poslovima, prihvataju se kao osobe čiji se stav i mišljenje *a priori* doživljavaju kao legitimni i jedini ispravni.

5.2.3. *Ekonomija i unajmljeni saradnici*

S obzirom na to da svi saradnici dobijaju novčane nadoknade za poslove koje obavljaju, razmatranje ekonomskih aspekata ovih razmena ima važnu ulogu. Ipak, ekonomiju ovde ne bi trebalo shvatiti u smislu čiste ekonomije, već bi joj trebalo pristupiti iz kulturnog aspekta, odnosno kako to autori Pol du Gej (Paul du Gay) i Mičel Prajk (Michael Pryke) navode, trebalo bi izvršiti „okret ka kulturi“ (du Gay and Pryke 2001, 1). Pomenuti autori smatraju da skupove procesa koje smo do nedavno posmatrali kao ekonomiju, više ne možemo uzimati zdravo za gotovo, umesto toga važno je u obzir uzeti kulturu koja je od ključnog značaja za razumevanje toga šta se dešava u savremenoj ekonomiji – drugim rečima, ekonomija je kulturno uslovljena (du Gay and Pryke 2001, 1). Uslužne, ali i sve druge vrste poslova više ne možemo posmatrati u kontekstu binarnih opozicija između „ekonomije“, s jedne strane, i „kulture“ s druge strane, poslovi nikada nisu isključivo ekonomski ili isključivo kulturni, oni su skup praksi izgrađenih od delova koji su ekonomski i neekonomski, ali su uvek kulturno uslovljeni (du Gay and Pryke 2001, 4). Stanovište slično ovom imaju i autori Skot Leš (Scott Lash) i Džon Uri (John Urry), koji smatraju da su:

„Ekonomski i simbolički procesi više nego ikada isprepletani i međusobno artikulisani; to jest... ekonomija je sve više kulturno uslovljena... ali je i kultura sve više ekonomski uslovljena. Tako granice među njima postaju manje jasne, a ekonomija i kultura više ne funkcionišu u odnosu jedna na drugu, kao sistem i okruženje“ (Lash and Urry 1994, 64).

Danas, industrija široko definisana kao „kulturna“, intenzivnija je nego ranije i često predstavlja jedan od jačih sektora za ekonomski rast. S druge strane, u sve većoj količini se u različite proizvode svesno upisuju posebna značenja tokom proizvodnje, čime se kulturom izaziva želja za kupovinom kod korisnika. Drugim rečima, oni koji se bave robom i uslugama teže da ih povežu sa posebnim kulturnim značenjima, upućujući ih na taj način ka potencijalnim kupcima (Lash and Urry 1994, 222).

Slično tome funkcionišu i usluge koje pružaju unajmljeni saradnici, a koje se tiču muzike, plesa ili scenskog kostima – narodne nošnje, u ovom slučaju. Date fenomene, konstruišu i prikazuju kao identitetske markere. Markeri etničkog identiteta su tvorevine određene etničke grupe, te kao takvi mogu biti simbolički, odnosno nematerijalni i materijalni fenomeni (Žikić 2011, 19). Ono što je zajedničko svim markerima, bilo da su u pitanju materijalni ili nematerijalni fenomeni, jeste to što su oni uvek već ustaljena, oblikovana i prihvaćena značenja kulturnih simbola (Žikić 2011, 10). Kao takve, posmatram ih kao kulturno svojstvo zajednice koja posredstvom njih iskazuje sopstveni etnički identitet. Smatram da su markeri ključni u uspostavljanju distinkcije među grupama, te da naglašavaju zajedništvo jedne grupe i postavljaju je u opoziciju sa drugim grupama (Žikić 2012, 20). Ipak, kao marker etničkog identiteta ne može služiti bilo koji fenomen (Prelić 2008; Krel 2014). Fenomeni koji mogu imati funkciju markera su uvek već prisutni u datoj grupi, a oko njih su uvek kulturno izgrađena značenja koja su poznata svim članovima date grupe. Markeri etničkog identiteta su, takođe, promenljive kategorije, a njihove promene zavise od vremena i situacije (Prelić 2008; Zlatanović 2012).

Naime, prikazujući pomenute fenomene kao ključne markere identiteta, povezujući ih sa tradicijom kao najvažnijom identitetskom oznakom, oni koji članove srpskih klubova u Beču obučavaju i prenose im znanja o datim fenomenima plasiraju svoju „robu“ – ples, muziku, narodnu nošnju. Oni su je, ujedno, sami odredili kao nešto što je od velikog značaja za identitet i njegovo očuvanje, te je na taj način plasirali Srbima koji ne žive u zemlji matici – time je „roba“ direktno usmerena ka potencijalnom „kupcu“. Da bi Srbi u Beču sačuvali

svoj identitet, oni moraju da poznaju markere identiteta na osnovu kojih će se označavati kao Srbi i upravo logika „prodaje“ funkcioniše na tom principu.

Odabrani saradnici ne dolaze u njihova udruženja samo da ih uče muzici ili plesu, često na inicijativu samih saradnika, ta saradnja se produžava na učestalije dolaske, a kao razloge tome navode problem održavanja onoga čemu su ih oni naučili:

G.R.73Ž: „Nije isto doći i postaviti, to neko treba i da održava... sad kol'ko su oni osposobljeni za to... kako oni dolaze na probe... Treba da budeš jedan dobar i psiholog, i pedagog i, prosto, da ti vršiš tu selekciju, i odabir i da ih podstičeš na rad“.

Još jedan od razloga zbog kojeg se saradnja produžava, na više od jednog saradnikovog dolaska, jeste i cena – naime, saradnici često klubovima nude niže cene za sopstvene usluge, ukoliko se unapred dogovore za dugoročniji oblik saradnje:

O.M.91M: „Neću da lupam, nisam ja pregovarao sa njom, ali mislim da su išli na duge staze i da su zbog dugih staza dogovorili da ne ostane ta inicijalna cena“.

Pojedini autori primećuju da je za poslove u kulturi vrlo važno postojanje kreativnih veština koje se povezuju sa profitabilnošću, a samim tim uslovljavaju budućnost takozvanih „novih kulturalizovanih ekonomija“ – ovde prepoznavanje estetike i afektivnije forme znanja postaje osnova (Allen 2001, 13). Da bi neko obezbedio dugoročnu poslovnu saradnju sa srpskim klubovima u Beču, on mora da odgovara svim zadacima koje mu oni postavljaju, ali i da sam uoči njihove potencijale koje bi trebalo da iskoristi na nekom od takmičenja. Tome u prilog govore i iskazi sagovornika koji su radili u pojedinim klubovima:

M.V.76Ž: „To je kod njih malo ovako problem, što oni to tako hoće instant da ih neko nauči pevanju. Pošto su to uglavnom ansambli koji se spremaju za te smotre. Znači, ti si opredeljen ciljano baš da ih naučiš te dve-tri pesmice i da vidiš koje su njihove mogućnosti, da vidiš da li oni mogu da pevaju jednoglas, dvoglas, grupno, s muzikom, bez muzike, s pratnjom, i tako... Onda sam dobila zadatak da tamo osnujem grupu pevača, mušku i žensku. Gde smo mi onako na brzaka ovako izdvojili muške i ženske pevače i pevača solistu i pevačicu solistkinju, da nastupe isto povodom takmičenja – Austrijska smotra folklor“.

Pomenute saradnje funkcionišu po principima pravog zaposlenja. Predsednici klubova zadobijaju funkciju poslodavca, dok unajmljeni saradnici postaju radnici u kulturnim

delatnostima, s ciljem da zadovolje potrebe svojih poslodavaca. Unajmljeni saradnici opisuju takvu saradnju češće kao nelagodnu, gde predsednici i uprave postaju oni pravi, stereotipno okarakterisani, „zli privatnici“:

B.M.79M: „Kod njih je sve kroz novac, znači gledaju kroz novac. I, onda, naravno očekuju za novac koji su dali da im se to isplati“.

B.M.79M: „Oni su malo tako skloni, daju ti pare, i onda imaju pravo sve da ti rade: i da se deru na tebe i da te vređaju... Viču, 'ja te plaćam', pa to mi tek u životu ne treba“.

Obrasci ponašanja koje sagovornici navode kao loše i „bahate“, mogu se jednostavno objasniti Burdijeovim konceptom kapitala. Ukoliko muziku, ples ili kostim posmatramo kao simbolički kapital, a novac koji saradnici dobijaju za rad kao ekonomski kapital, dvostruki poluokret u kojem dolazi do preinačenja kapitala, ogleda se u uspehu na takmičenju. Preinačenje kapitala predstavlja dvostruki poluokret, vid ciklične promene materijalnog u simbolički, te ponovne promene simboličkog u materijalni kapital (Burdije 1999, 215). Drugim rečima, ukoliko rukovodioci klubova ulože novac kako bi neko njihovu grupu učio pevanju, plesu ili obezbedio odgovarajući kostim, očekuju da im se uloženi kapital podjednako vrati. Izgrađivanje simboličkog kapitala zahteva postojanje sistema *ulaganja*, bilo da je reč o materijalnom ili simboličkom ulaganju, i velike potrošnje *vremena*. Vrednost simboličkog kapitala teško se određuje ukoliko u obzir ne dođe uloženo vreme, vreme koje mu je posvećeno. Problem do kojeg često dolazi jeste to što je akumulacija simboličkog kapitala gotovo uvek moguća samo na uštrb ekonomskog kapitala (Burdije 1999, 215), što i nije toliki problem, ukoliko se u obzir uzme činjenica da je kapital cikličan te da uvek dolazi do njegove isplate. Simbolički kapital ovom prilikom doživljava se kao *kredit*, vid garancije kojim će grupa uvek ostvariti ekonomsku dobit za stečeni simbolički kapital u koji je izvršeno ulaganje i potrošnja vremena (Burdije 1999, 216).

Upravo se ulaganje i vreme mogu uzeti kao parametri koji određuju i visinu honorara unajmljenih saradnika. Prema dosadašnjim istraživanjima, uočeno je da nema fiksnih cena, već da one variraju u zavisnosti od toga sa kim klubovi sarađuju, ali i koje potražnje imaju. Ovde ću izneti neke od iskaza koji prikazuju kako nekoliko različitih saradnika formira cene za svoj rad sa klubovim u Beču, mada i šire – u celoj dijaspori:

G.R.73Ž: „Ja se recimo sada dogovaram po satu. Ako radim deset sati, uzeću toliko. Jer ja ne merim probu na sat i po ili dva, ja radim taj dan dok su u snazi“.

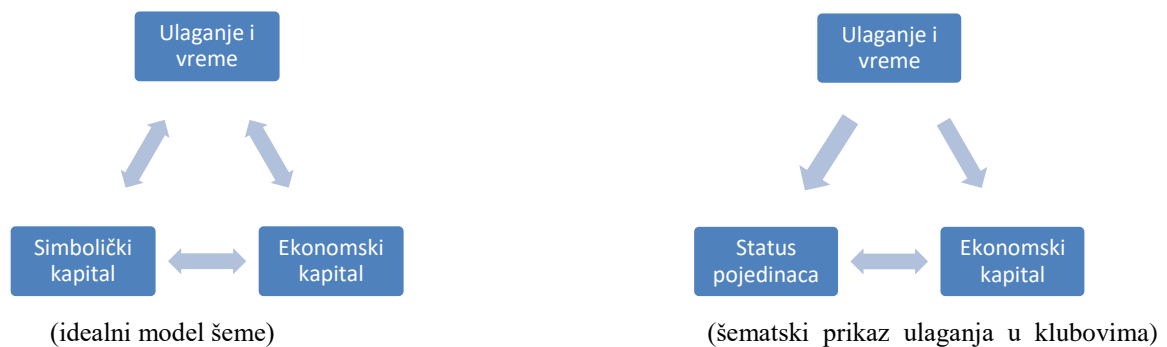
B.M.79M: „Bogami, muzičari dobijaju 100 evra po glavi, za 10 minuta. Neko uzima 50 evra, neko 100. E, sad žale se ljudi, ne mogu da isfinansiraju to što... Švajcarci su, kao, oni imaju standard... Prosto ne mogu da prate“.

D.Ć.80M: „Sad kad je bilo u Beogradu, uzimali su 70 evra po glavi, svirali su za preko 10 društava, pa sad ti vidi. On ode tamo, uzme 700 evra na dan, svaki, za koreografije koje su vežbali pet proba“.

M.V.76Ž: „Pa, ja sam prvi put kad sam otišla u Montre, ja sam neko predznanje imala, recimo da se postavka koreografije kreće od 600, 700 do 1000 evra, e sad za to pevanje se izdvaja naravno manje. Oni su meni dali, u Montreu 300 franaka, to ti dođe kao 300 evra. Dali su mi te pare zato što sam ja bila kod njih nedelju dana, s tim što ja ne radim svaki dan. Neko je u fazonu da formira cenu da li ja radim po satu, neko je u fazonu da ja radim koliko efektivno radim, pa onda recimo, sve ostalo je meni išlo dogovor preko Mikice, preko Zvezdana, da l se tu sad neko ugradi, mene tu niko ne zanima, ali, recimo, ja sam tamo plaćena, ja ne volim da radim po satu, jer ne volim da mi neko štopuje vreme, jer ja hoću da dobijem rezultat. Ja tamo ne radim svaki dan, neki put odem na vikend, neki put odem na pet dana, neki put radim svaki dan. Evo, recimo, u Mokranjcu (Beč) sam radila i dve grupe pevača, i dečiju grupu, i ansambl, i solista pevač, i solistkinja pevačica, i sve sam to radila za dva dana i dobila sam iste pare kao nedelju dana u Montreu što sam radila dva dana efektivno, a ostale dane sam se šetala, tako 200 evra, 300 evra, zavisi šta. Eto, tako formiraju cenu. Ja lično ne dozvoljavam da mi tu neko diktira kako ko, kako ko peva, niko mene ne, niko mi nije zamerio ako ta grupa pevača ne uzme neko mesto. Jer, oni vide efekat, oni vide pomak, čuju da deca pevaju bolje“.

Ulaganje i vreme, kao ključni činiooci u procesu stvaranja simboličkog kapitala, a zatim i svih ostalih kapitala do kojih se dolazi procesima dvostrukih poluokreta, čine se kao važni i sastavni delovi ekonomija koje se vrše u navedenim slučajevima. Ovim procesima legitimiše se izdvajanje novca koji se saradnicima daje. U prestacijama ovog tipa, ulaganje i vreme čine najvažniju komponentu bez koje se ne mogu ostvariti ni ekonomski, ali ni simbolički kapital. Potrošnjom vremena i ulaganjem sredstava – bilo da je reč o novčanim ulaganjima, ulaganjima tela ukoliko je reč o plesu ili nekim drugim vidovima ulaganja, mogu se ostvariti ekonomski kapital i simbolički kapital. U ovom konkretnom slučaju simbolički

kapital predstavlja status pojedinaca koji rade s klubovima – koreografi, umetnički rukovodioci, predsednici itd. Šematski prikaz ovih ulaganja izgledao bi ovako:



Angela Mek Robi (Angela McRobbie) daje odrednicu „trajno prelaznih poslova“ koji se odnose na pojedine poslove u kulturi, a koje karakteriše neodređeno zaposlenje, sloboda i neformalnost (McRobbie 2001, 98). Ova autorka takođe navodi da je danas ideal ekspresivnog posla posredovan novim retorikama mobilnosti, u smislu da su umetnici mobilni za neprestana putovanja i rad na drugim mestima; i uspehu, da njihov rad uvek bude uspešan i zapažen (McRobbie 2001, 101). Takva viđenja u potpunosti se poklapaju sa određenjima rada spoljnih saradnika klubova. Naime, da bi spoljni saradnik bio pogodan za rad, on pre svega mora da ima mogućnost da dolazi u gradove klubova koji ga tom prilikom angažuju. Veoma intezivan rad zahteva i veću mobilnost, o čemu svedoči iskaz jedne sagovornice:

M.V.76Ž: „Ja sam od prošle godine, od septembra prošle godine, do sada (novembar 2015.), putovala 12 puta u Švajcarsku, i putovala sam 3 puta u Beč, to je to. Za godinu dana samo“.

Mogućnost za mobilnošću, pristupačne cene i uspeh u radu, deluju kao ključni parametri koji se uzimaju u obzir kada uprava klubova unajmljuje saradnike.

Kelt Negus (Kelt Negus) posmatra kulturu kao praksu, način života i reprezentaciju, pri čemu smatra da se sve tri pomenute stavke povezuju u ekonomiji (Negus 2001, 116). Razlozi zbog kojih na ovakav način posmatra rad u kulturi su sledeći: 1) smatra da bi rad onih unutar institucija kulture trebalo posmatrati kao „način života“, s obzirom na to da oni nisu uvek ograničeni na formalne profesionalne zadatke, kako je to postavljeno unutar korporativnog sveta. Ovde se njihov rad proteže kroz različite aktivnosti, koje na taj način zamagljuje konvencionalne distinkcije između javno:privatno, profesionalne odluke:lične preferencije i rad:slobodno vreme; 2) autorka dalje smatra pogrešnim da se ove prakse

gledaju kao primarno ekonomske – rad i aktivnost onih koji su uključeni u kulturne produkcije trebalo bi posmatrati kao smislene prakse, koje se tumače i razumevaju na različite načine (Negus 2011, 116).

Umetničkim rukovodiocima rad predstavlja „način života“, oni su tamo svakodnevno, neki od njih su i zaposleni u klubovima, zbog čega imaju veću slobodu u radu i promišljanju o opštim politikama prezentacije. Sa druge strane, unajmljenim saradnicima ovo definitivno jeste čista poslovna aktivnost u okviru koje ostvaruju ekonomsku dobit – oni rade isključivo ono šta se od njih traži i nemaju toliku slobodu – definitivno su ograničeni na formalne profesionalne zadatke. Isto važi i za drugu tačku određenja koju daje Kelt Negus – za članove klubova pomenute prakse nisu primarno ekonomske, dok za saradnike jesu. Na kraju, ove prakse svakako jesu smislene za date male grupe i njihovu idioskulturu – njihov cilj je da se „sačuva identitet“ i „tradicija“, a problem se ogleda u tome što saradnici koji dolaze u njihove klubove ne rade na tome da im objasne da pomenute koncepte ne bi trebalo da doživljavaju primordijalno. Naprotiv, saradnici podstiču njihov primordijalizam, čime sebi direktno obezbeđuju dodatne trajno prelazne poslove.

5.2.4. Članovi kluba

Članovi klubova su svi oni koji učestvuju u radu određene sekcije. U zavisnosti od starosne dobi, članovi se raspoređuju u različite grupe. Kako su folklorne sekcije u klubovima najbrojnije, one mahom imaju i po nekoliko različitih grupa. Princip raspodele plesača po grupama je gotovo istovetan u svim klubovima: „imamo školicu, to su od 4-6, onda imamo od 6-12 i onda od 12... ovo je prvi ansambl“ (J.S.48M). Najstariji članovi učlanjuju se u grupe veterana ili rekreativaca.

Pojedini klubovi svojim članovima otvaraju i članske kartone u kojima se, pored osnovnih informacija o članu, nalaze i podaci o tome odakle je došla njegova porodica. Učlanjenje u klub nije posebna procedura – sastoji se, ukoliko postoji, od popunjavanja kartona i plaćanja prve mesečne članarine. Svaki član plaća članarinu na mesečnom nivou, a ukoliko više pripadnika iste porodice učestvuje u sekcijama kluba, onda se članarina proporcionalno umanjuje.

Mnogi plesači počeli su da se bave tradicionalnim plesovima još kao jako mali, te nastavili do danas: „...moja ćerka počela sa 7 godina, a sad ima 18...“ (S.B.79M). Klubovi danas broje i do nekoliko stotina članova, „kad pogledaš cifru, od skoro 700 članova u klubu...“ (M.P.86M), dok folklorne sekcije čine najveći broj, „imamo oko 300 igrača

trenutno, aktivnih...“ (S.B.79M). Tokom prvih godina osnivanja klubova, čest je bio slučaj da su se članovi udruživali i učlanjivali u klubove prema regionalnom principu. Stoga se dešavalo da su članovi ujedno bili i komšije iz istog sela ili iz istog komšiluka u zemlji matici. Tako je, na primer, klub „Bambi“ okupljao ljude koji su došli u Beč iz okoline Požarevca; u „Mokranjac“ su dolazili oni koji su iz okoline Negotina itd. Danas ovaj princip više nije toliko dominantan – članovi dolaze u one klubove koji imaju ostvarene veće rezultate na takmičenjima, a najveći broj članova klubova čine treće i četvrte, pa sada već i pete generacije srpskih migranata.

5.3. Prostorna čvorišta

Prostorna čvorišta se odnose na mesta u kojima se odvijaju kulturne aktivnosti – u ovom slučaju to je grad Beč pre svega, ali i ostala mesta na kojima članovi klubova izvode svoje aktivnosti (Kiwani and Mainhof 2011, 7). Prostorna čvorišta čine varijablu u okviru koje se razmatra pozicija samih članova unutar grada i načini na koje lokalno stanovništvo i lokalne vlasti reaguju na njihove aktivnosti (Rašić 2016b, 140). Osim toga, važno je ukazati i na mreže društvenih odnosa⁵⁴ koje se razvijaju u okviru prostornog čvorišta.

Dakle, na ovom mestu, razmatraću mreže odnosa koje utiču na širenje i razvijanje veza između klubova, uzevši u obzir da je svaki društveni sistem karakterisan međusobnim vezama (Fine 1992, 13). Mreže odnosa su važne i utiču na opšte delovanje klubova, dok je uticaj mreža odnosa uslovljen popularnošću, grupnom pripadnošću, poznanstvima itd (Fine 1992, 13). Beč je grad u kome, zajedno sa užom okolinom, živi oko 180.000 Srba, makar prema zvaničnim informacijama, dok ih nezvanično ima i više (Salamon 2014, 183). Razumevanjem Beča kao prostornog čvorišta, akcentat je postavljen na odnos koji klubovi imaju sa zvaničnim vlastima u tom gradu, ali i na podršku koju dobijaju od lokalnih vlasti i lokalnog stanovništva – tu pre svega razmatram novčanu pomoć i podršku projektnih aktivnosti, kao i zainteresovanost za programe koje nude srpski klubovi. Pored toga, u ovu varijablu ulazi i razmatranje odnosa između klubova, ali i odnos klubova s drugim organizacijama sličnog tipa ili drugim srpskim organizacijama poput ambasade, crkve itd.

Premda se ne može reći da su gradske opštine previše zainteresovane za rad srpskih klubova u Beču, one ipak finansijski potpomažu različite aktivnosti koje klubovi pripremaju i nude. Svaki klub dobija na godišnjem nivou određenu količinu novca za unapred osmišljene

⁵⁴ Mreže društvenih odnosa predstavljaju sinkretizam interpersonalnih relacija koje proizilaze iz ličnih izbora, slučajnih poznanstava i struktura sistema (Antonijević 2012, 45).

projektne aktivnosti, koje moraju da budu konkretne akcije, poput koncerata, radionica, mada često i za tekuće troškove iznajmljivanja prostora, održavanja sala itd:

M.R.72M: „'Mokranjac' na godišnjem nivou dobija od svoje opštine u kojoj radimo, konkretno 10. bezirk, između četiri i šest hiljada eura. I to konkretno za koncertne projekte, plaćanja sala, i tako dalje. Sve moraš da opravdaš što dobiješ od njih, inače ti uzimaju pare nazad. Do sada nismo nikada vratili keš“.

S.B.79M: „Pa, finansiraju, recimo, naše šestomesečne programe. Naše koncerte, i tako“.

Ipak, ukoliko rukovodioci klubova žele da konkurišu s većim projektima na nivou grada ili čak na nivou države, neophodno je da ispoštuju hijerarhijsko ustrojstvo srpskih organizacija u Austriji. Drugim rečima, klubovi nemaju prava da zasebno konkurišu s projektima na državnom nivou, već to moraju da rade preko krovnih organizacija – Zajednice srpskih klubova u Beču ili Saveza Srba u Austriji: „U njihovim institucijama može samo da konkuriše zajednica Srpskih klubova u Beču ili Savez Srba u Austriji, mi kao Kulturferajn ne“ (M.R.72M). Kada jedna od dve krovne organizacije dobije novac za projektne aktivnosti, shodno potrebama prebacuje novac u klubove: „Savez Srba u Austriji je dobio, pa je prebacio u 'Mokranjac', jer je 'Mokranjac' organizator smotre bio“ (S.B.79M). Bilo da konkurišu zasebno kod opštine u kojoj rade ili, pak, na državnom ili gradskom nivou, projekti se pretežno odnose na koncertne aktivnosti i druge slične manifestacije:

J.S.48M: „...kulturnim projektima. To su projekti, to su manifestacije, na primer kad imamo neki veliki jubilej i onda mi smo dobili sad ove godine, u stvari prošle godine smo dobili za Evropsku smotru srpskog folklor, dobili smo 500.000 dinara. To je Savez dobio“.

Mogućnost da se konkuriše s predlozima postoji i u matici – Srbiji. Jednom godišnje Kancelarija za saradnju s dijasporom i Srbima u regionu⁵⁵, kao i Ministarstvo kulture Republike Srbije⁵⁶ objavljuju konkurse za finansiranja ili sufinansiranja projekata udruženja koja su registrovana u dijaspori ili udruženja registrovanih u Srbiji, a koja projektom

⁵⁵ Više informacija o konkursima Kancelarije za saradnju s dijasporom i Srbima u regionu na: <http://www.dijaspora.gov.rs/uprava-za-dijasporu-konkursi/> (poslednji put pristupljeno: 12.10.2019).

⁵⁶ Više informacija o konkursima Ministarstva kulture Republike Srbije na: <http://www.kultura.gov.rs/cyr/konkursi> (poslednji put pristupljeno: 12.10.2019).

aktivnostima pokrivaju teme u vezi s dijasporom i Srbima u regionu.⁵⁷ Ipak, sagovornici navode da finansijsku pomoć od matice ili ne dobiju ili je iznos finansijske pomoći toliko mali da sa njim ne mogu da pokriju sve troškove koje imaju pri organizaciji rada ili nekih drugih aktivnosti:

J.S.48M: „Zajednica srpskih klubova konkuriše, mi kao klub pokušali smo jednom, dva puta, bili smo odbijeni. Sad planiramo dogodne da konkurišemo za 20 godina postojanja, nadam se da ćemo dobiti..“

Drugi vidovi pomoći iz matice izostaju, pri čemu rukovodioci klubova često ističu kako državni predstavnici zemlje matice, pa čak i oni koji rade u ambasadi, posećuju klubove i njihove aktivnosti samo u onim slučajevima kada to pogoduje njihovim političkim kampanjama:

J.S.48M: „Pa, što se tiče naših... znači iz Srbije, oni dolaze ovde samo kad treba da se glasa za nekog, kad treba nešto da se formira dole... šta znam, kancelarija za dijasporu, kad treba da se formira ministarstvo za dijasporu. I onda oni ovde dolaze i kad imaju neke druge svoje lične interese. Inače ovako, da nešto daju, pomognu, nikad ništa“.

Da su u mrežama društvenih odnosa važni različiti vidovi komunikacije, poput ličnih poznanstava, primetno je i u obezbeđivanju sredstava za rad u klubovima. Naime, česti su iskazi u kojima sagovornici govore o finansijskoj ili drugim vidovima pomoći koje dobijaju od poznanika i svojih sunarodnika: „Znate kako, sponzori su nam većinom naši prijatelji“ (M.P.86M). U mrežama odnosa, predstavnici klubova razvili su sopstveni sistem za obezbeđivanje sponzorstava, koji se sastoji od potraživanja pomoći od Srba koji su u Beču uspešni, manji ili veći, preduzetnici:

⁵⁷ Ministarstvo kulture Republike Srbije celokupan konkurs posvećuju „finansiranju ili sufinansiranju projekata u oblasti kulturnih delatnosti Srba u inostranstvu“. Pod opštim ciljem konkursa navode „podsticanje stvaralaštva i prezentacija kulturnog stvaralaštva pripadnika srpskog naroda u inostranstvu i očuvanje njihovog kulturnog identiteta, a posebno u zemljama regiona (Mađarska, Hrvatska, Rumunija, Makedonija, Albanija, Crna Gora, Bosna i Hercegovina i Slovenija)“ (<http://www.kultura.gov.rs/cyr/konkursi/konkurs-za-finansiranje-ili-sufinansiranje-projekata-u-oblasti-kulturnih-delatnosti-srba-u-inostranstvu-u-2019--godini>, poslednji put pristupljeno: 15.04.2019). Kancelarija za saradnju s dijasporom i Srbima u regionu, s druge strane, nudi konkurs „za sufinansiranje projekata koji svojim kvalitetom doprinose očuvanju i jačanju veza matične države i dijaspore“. Kancelarija u ovim konkursima finansira projekte koji odgovaraju na dva postavljena cilja: „1) upotrebu, učenje, čuvanje i negovanje srpskog jezika i ćiriličnog pisma, čuvanje i negovanje srpskog kulturnog, etničkog, jezičkog i verskog identiteta; 2) unapređenje ekonomske saradnje Republike Srbije i dijaspore“ (<http://www.dijaspora.gov.rs/uprava-za-dijasporu-konkursi/>, poslednji put pristupljeno: 15.04.2019).

M.P.86M: „...mi dođemo tražimo 100 evra za našu manifestaciju... imamo takav sistem da po 100 evra tražimo od svakog sponzora, stavimo ga na flajer i reklamiramo ga tamo. Nama je bolje da nam daju 4 puta godišnje po 100 evra nego da mi da jednom 500 i više da se ne javlja. A ovako imamo non stop, konstantno sa njima saradnju i dobijamo...“.

Drugi oblici pomoći sastoje se od davanja popusta na proizvode ili usluge, koje takođe nude Srbi u Beču, a koji imaju svoje prodavnice ili restorane. Koristeći ove usluge uglavnom u situacijama kada održavaju koncerte ili kada ugošćavaju druge klubove iz okruženja ili drugih zemalja, ostvaruju i takve vidove sponzorstava:

M.P.86M: „...evo na primer, 'Zlatni pek', dobijemo mešano meso za 9 evra, 50 ćevapa za 15.. sve upola cene nego što je normalno, za naše članove, doneseš člansku kartu, pokažeš, dobiješ upola cene. Na taj način funkcionišemo. Oni dobijaju nove mušterije, mi dobijamo nešto od toga“.

Osim novčane pomoći, klubovi dobijaju pomoć i u vidu ljudstva, u onim trenucima kada je neophodno da se drugi uključe i pomognu u radu. Tada se najčešće aktiviraju roditelji ili rodbina članova klubova, kako bi pomogli u organizaciji različitih manifestacija ili na neke druge načine: „Mi imamo našu feštu i trebaju nam ljudi koji će da budu zaduženi za konobarisanje, koji će da budu redari...“ (M.R.72M).

Članovi klubova navode kako je za svaki vid višeg organizovanja neophodna pomoć zemlje matice, a da takva pomoć izostaje:

A.P.88M: „Ja smatram da gde god u dijaspori ima naših ljudi, država mora da stoji iza toga. Ja sam i dalje državljanin Srbije i osećamo se Srbima. Država treba da stoji iza nas. Jer šta očekuje. Kako da dobije povratnu reakciju pozitivnu, ako ništa ne pruža. Ja sam svestan toga da mi i dalje nam je manje od 1% za kulturu budžet. Mi ni u matici nemamo dovoljno, ne možemo da očekujemo ovde neku veću pomoć. Mi nismo ni svesni koliko je pronevereno do sad. Baš od tih generacija dok je bilo šiling, dok je bilo super, dok je bilo para kolko god, a ništa nije izašlo iz toga“.

J.S.48M: „Što se tiče ambasade, ambasada je neutralna. Jedino su bili aktivni kad su organizovali demonstracije nekih 78 dana, kad je bilo bombardovanje. Tad su, što kaže ono, dođu, pa te teraju, ajde, idite tamo...“.

S druge strane, lokalne austrijske vlasti takođe nemaju konkretniji odnos prema srpskim klubovima ili njihovim aktivnostima: „Dođu njihovi predstavnici na koncerte ali to je vrlo retko, pretežno dolaze naši ljudi koji su kod njih u partijama ili nekim višim funkcijama“ (M.R.72M). Pojedini sagovornici ističu, pak, kako se lokalna vlast ipak aktivirala u određenoj meri onda kada je Srbe u Beču videla kao potencijalno glasačko telo, „i onda kad god dođe neki Austrijanac koji udostoji, a oni su počeli da ih udostojavaju svoje nazočnosti, tada su shvatili da postaju i državljani polako, pa da su tu i neki glasovi, jel. Krenuli su tu da se kreću polako političari“ (G.N.62M).

5.3.1. *„Ko da je neki nevidljivi berlinski zid između“ – odnos ambasade i klubova*

Odnos i saradnja između ambasade i srpskih klubova u Beču predstavlja još jedan od načina da se uvidi kako zemlja matica tretira svoju dijasporu i kako funkcionišu srpski klubovi u datom prostornom čvorištu. Analizirajući priče svojih sagovornika, uvideo sam da saradnja između ambasade i klubova ili ne postoji ili se javlja u veoma slaboj meri. Odnosno, kako to sagovornici navode – „što se tiče ambasade, ambasada je neutralna“ (J.S.48M). Sličan ovom je i naredni iskaz koji slikovitije i bliže objašnjava saradnju srpskih klubova u Beču i ambasade, navodeći da taj odnos izgleda „k'o da je neki nevidljivi berlinski zid između (njih)“ (N.M.41M).

Takav odnos između ovih institucija nije oduvek funkcionisao po pomenutom principu, naprotiv, saradnja je u ranijim periodima bila mnogo prisutnija. Prisećajući se vremena kada su klubovi bili jugoslovenski, sagovornici navode da je upravo to period kada je odnos s ambasadam bio intezivniji – klubovi su pomagali ambasadi isto koliko je i ambasada pomagala klubovima. Ujedno, službenici ambasade su tada klubove posmatrali kao mesta u kojima mogu da čuju mišljenje građana i da upoznaju načine na koje se njihovi građani snalaze, žive i rade u dijaspori, dok su migranti u ambasadama mogli da dobiju povratne informacije o tome kakvo je stanje u zemlji matici. Međutim, takav odnos danas više ne postoji.

Ambasada se aktivira u onim trenucima kada je neophodna politička mobilizacija dijaspore – „Jedino su bili aktivni kad su organizovali demonstracije nekih 78 dana, kada je bilo bombardovanje“ (J.S.48M). Ponašanje ambasadora ocenjuju negativno u svojim iskazima, pri čemu navode da, zauzimajući funkciju ambasadora, u svom daljem delovanju oni teže ostvarivanju rezultata koji će im obezbediti ispunjenje zadatih kriterijuma u toku mandata, s ciljem da svoj mandat produže ili da ostvare nove pozicije i poslove. Ujedno,

sagovornici definišu zaposlenje ambasadora kao partijsko delovanje: „Ograđuju se samo zbog toga što oni gledaju samo tih 3-4 godine kako su oni tu... vi znate kako se šalju ovde, po partijskoj liniji“ (J.S.48M).

Negativan stav u iskazima mojih sagovornika prisutan je i kada govore o drugim zaposlenim činovnicima u ambasadi, pretežno određujući njihovo ponašanje kao neprimereno za instituciju u kojoj rade i posao kojim bi trebalo da se bave: „Ja ulazim jednom u ambasadu i ono, prvo jezik odvratno govore, psovke...“ (A.P.88M). Pored toga, kao drugi problem ističu i nezainteresovanost službenika ambasade za programe i sadržaje koje srpski klubovi u Beču nude. Očekujući od radnika ambasade makar formalnu podršku u smislu davanja legitimiteta programu klubova sopstvenim prisustvom, sagovornici ovaj odnos više određuju kao formalni, gde ambasador ili njegov zamenik svojim, doduše kratkim, prisustvom na klupskim manifestacijama samo formalno ispunjava još jednu od svojih dužnosti:

M.P.86M: „Mi pozovemo da dođu na koncert. Dođe zamenik ambasadora, Bradić Goran, on je.. ali znaš kako dođe.. aha, aha... dogovoreno, dolazim. Dođe 5 minuta pre koncerta. Zašto dođe 5 minuta pre? Zato što uvek kasni. Mi se trudimo da nikad ne kasnimo... i on uvek onda 5 minuta ranije dođe... mi krenemo na vreme, on dođe, bude 5 minuta dok drži svoj govor, kao sedne, aha, ah, prva tačka i put pod noge... ne zanima ga“

5.3.2. „Mi u Beču imamo tri crkve“ - Odnos klubova i crkve

U Beču postoje tri srpske pravoslavne crkve.⁵⁸ Nijedan od tih objekata zapravo nije ciljano građen da bude srpska pravoslavna crkva, već je reč o objektima koji su ili prilagođeni datoj funkciji, ili su, pak, preuzeti objekti od drugih religijskih zajednica:

I.K.92M: „Mi u Beču imamo tri crkve. Od toga ne mogu da kažem da nijedna nije... nijedna nije hram. Sad smo dobili od poljske katoličke crkve, dobili smo crkvu...“

Procenjujući da je srpskih pravoslavnih vernika u Beču malo – „Ja mislim da tri četvrtine Srba... ma, 95% ne ide u crkvu...“ (I.K.92M) – sagovornici zaključuju da je i opšti odnos ka veri i crkvi kao instituciji znatno oslabio u prethodnih dvadesetak godina: „Ljudi su prestali da veruju u sve živo“ (M.P.86M); „niko ne veruje crkvi“ (I.K.92M). Nizak nivo

⁵⁸ Tri srpske, pravoslavne crkve koje postoje u Beču su: Hram svetog Save (nalazi se u 3. Opštini, a izgrađen je 1893. godine); hram Uspenja Presvete Bogorodice (17. okrug i nalazi se u prostorijama Evangelističke crkve) i Hram vaskrsenja Hristovog (nalazi se u 2. okrugu, a izgrađen je 2002. godine) (Haider-Labudović 2007, 90).

religioznosti, s jedne strane, i generalno nepoverenje u najrazličitije institucije domovine, zbog ranijih negativnih iskustava, s druge strane, čine da izostaje i kolektivna kohezija u trenucima kada je potrebno prikupljanje određenih novčanih sredstava, radi rekonstrukcije ili izgradnje verskih objekata:

I.K.92M: „Sad treba da se skupi novac da se ta crkva pretvori u pravoslavnu. Ako nas ima 200 000 zvanično ovde, mi bi to trebali da skupimo za 5 dana... za 15 minuta... a, ja sam siguran da taj novac neće da se skupi za naredne dve godine...“.

U Beču, među srpskim i šire – ex-jugoslovenskim migrantima, crkva nije značajnije menjala funkciju kod većeg broja populacije. Naime, u periodu prvih decenija od doseljavanja radnika na privremenom radu iz Jugoslavije, crkve su u Beču više služile kao mesto neformalnog okupljanja. S obzirom na to da tada još nisu postojali klubovi koji kasnije preuzimaju funkciju okupljanja i širenja informacija, radnici su ispred crkve razmenjivali informacije o poslu i svakodnevnom životu, a takva okupljanja su bila potpuno spontana. Vernika koji su odlazili na služenja bilo je malo:

N.M.51M.: „...uglavnom se tu sastajalo, bila je jedna velika katolička misija u 1. Becirku i tu crkvu, nisu ljudi išli u crkvu, retko je ko išo, al tu su se nedeljom okupljali, od 1500-2000 ljudi iz cele Jugoslavije, isto razmena informacija, poso... ti znaš za stan, tako da je to bilo... bila su to mjesta okupljanja i onda se krenulo dalje. Masovili se klubovi, mi smo dobili ovu prostoriju ovdje...“.

Današnja situacija, prema iskazima sagovornika, mahom je slična kada je u pitanju procenat posetilaca i vernika, dok crkva više nema funkciju mesta neformalnog okupljanja radnika, zarad razmene informacija. Broj ljudi koji odlaze u crkvu povećava se u trenucima kada se obeležavaju veći verski praznici: „kod nas je crkva puna za Badnje večer i Uskrs...“ (I.K.92M), dok veći deo mojih sagovornika navodi da i tokom ovih praznika izbegava odlazak u crkvu: „...kući, kadionica i ćao. Ajmo, to je to...“ (I.K.92M). Slično kao i u prethodnom odeljku, sagovornici kao razlog ovakvoj situaciji navode lošu percepciju crkve, zbog čega veći broj njih „smatra da je crkva mafija. Preduzeće“ (I.K.92M). Stav o crkvi kao *preduzeću*, čiji je jedini cilj ostvarivanje ekonomskog kapitala, prisutan je u narativima svih sagovornika, s kojima sam razgovarao o ovoj temi, uviđajući u delovanju crkve samo potrebu za povećanjem finansija: „Ali kad oni jednu sveću prodaju za 20 evra u crkvi, onda je to

pljačka! To je pljačka kad jednu sveću prodajete ili odete da vam pročita kolač, morate 15 ili 20, 25 evra...“ (J.S.48M).

Kada se govori o direktnoj i institucionalnoj saradnji između klubova i crkve, situacija je ponešto drugačija i u tom kontekstu određeni vid saradnje ipak postoji. U zavisnosti od toga u kojoj opštini ima prostorije, svaki klub pripada i jednoj od tri bečke crkvene parohije. Međusobni odnosi ovih institucija zavise i od zaposlenih pojedinaca i njihove lične inicijative za saradnju. Tako na primer, klub „Bambi“ pripada eparhiji crkve iz 16. becirka i sa njom ima dobre odnose, bazirane na međusobnom pomaganju – „Naša saradnja je super. Ovaj što radi pevanje je baš iz crkve i radi pevanje besplatno sa nama“ (M.P.86M). Shodno dobroj saradnji, njihov odnos ima kontinuitet i planove za dalju saradnju:

M.P.86M: „Sa popom Petrom, on je jako, jako dobar čovek. I uvek dolazi na naše proslave. Uvek ima lepe reči za nas, mi se trudimo za njih. A planirali smo da kod njih, jer to je nova crkva ovde u 16., i pošto smo, to nam je opština... onu što su uzeli... ta crkva je nova i imaju ispod salu koja je ogromna, u kojoj su hteli da prave Svetosavsku akademiju, pa smo o tome pričali prošle godine, međutim sve je to još u radu, nisu još završili...“.

U klubu „Mokranjac“ situacija je potpuno drugačija. Naime, rukovodioci pomenutog kluba ističu kako saradnja s crkvom u potpunosti izostaje, uviđajući da je, u njihovom slučaju, „velika odvojenost između crkve i nas“ (S.B.79M). Slično iskustvo imaju i rukovodioci kluba „Jedinstvo“, ističući da sa crkvom nemaju saradnju, okrivljujući crkvu da je, na neki način, ostala izolovana za sebe – „Ne, ne, ništa. Oni su institucija za sebe. Oni ne idu dalje, oni su ostali za sebe“ (N.M.51M). Odnos prema crkvi bez namere da se ostvari saradnja, prisutan je zbog pređašnjih negativnih iskustava u onim situacijama kada su klubovi, ipak, pokušali da na neki način povežu svoje i delovanje crkve. Smatrajući da od početka ne postoji odgovarajuća komunikacija između kluba i crkve, sagovornici navode sledeće:

N.M.51M: „Nekako od samog početka imamo malo lošiju komunikaciju sa crkvom, jer kad god smo zvali na godišnje koncerte, skupove, potrefi se tako da je uvijek nekako uz neki praznik, pa onda normalno da sveštena lica imaju druge obaveze, pa ne dođu“.

M.R.72M: „Mi uđemo u prostorije, zovemo naše popove da dođe da nam malo osvešte, nazoveš ruskog, ruski dođe. I onda se naši bune“.

Odnos crkve i klubova zavisi od ličnih inicijativa pojedinaca koji rade u pomenutim institucijama. Deluje da crkva i klubovi, u suštini, imaju drugačije percepcije načina na koje bi trebalo da se stigne do, manje-više, istog cilja – očuvanja srpskog identiteta i tradicije, koji su u njihovim izjavama najvažniji. Osim toga, činjenica je i da su njihova viđenja dela identiteta koji bi trebalo sačuvati pomalo drugačiji – dok klubovi važnijim smatraju pojedinačne elemente kulturnog nasleđa, u crkvi se kao važniji svakako ističe religijski deo identiteta. Crkva bolju saradnju ostvaruje s kulturno-prosvetnim organizacijama, poput kulturno-prosvjetnog udruženja „Prosvjeta“, čije su intencije bliskije i sličnije, nego one koje klubovi imaju u svom delovanju.

5.3.3. „Mi ne postojimo ovde“ – krovne organizacije i kulturni centar

Loš rad postojećih krovnih organizacija Srba u Beču i nepostojanje kulturnog centra, koji bi funkcionisao kao centralna institucija za kreiranje kulturnih politika Srba u Beču, dominantne su pritužbe s kojima sam se susretao tokom istraživanja. Kulturni centar se u pomenutim diskursima vidi kao ključna institucija za omogućavanje raznovrsnijih kulturnih sadržaja i pospešivanje izvođačkog nivoa postojećih. Razlog nepostojanja srpskog kulturnog centra u Beču jeste nezainteresovanost države matice – Srbije, da pokrene inicijativu poput ove, smatraju sagovornici.

Savez Srba u Austriji je, u hijerarhijskom smislu, najviša srpska institucija u ovoj zemlji. On se sastoji od Zajednica srpskih klubova u Beču koje su nadležne za organizovanje rada klubova u zavisnosti od pokrajine kojoj pripadaju – četiri velike austrijske pokrajine imaju i svoje četiri Zajednice. Savez i Zajednice nazivaju se krovnim organizacijama zbog toga što bi njihov osnovni zadatak trebalo da bude objedinjavanje i organizovanje aktivnosti na teritorijama na kojima imaju nadležnost, kao i saradnja s drugim ključnim austrijskim institucijama. Situacija je u realnosti ipak malo drugačija, pri čemu moji sagovornici krovne organizacije vide kao suštinski neorganizovane, a o njima najčešće podrugljivo govore na sledeće načine: „Ja još uvek nisam našao odgovor na pitanje šta je integracija i šta je krovna organizacija! Moja definicija je – svi su krovni, a svi su u stvari u podrumu“ (D.M.70M).

Takođe, idealtipski zadatak u kojem krovne organizacije saraduju s ključnim austrijskim organizacijama i organima vlasti nije realizovan i ne čini deo njihovih aktivnosti, dok je „odsustvo svake komunikacije s odlučujućim faktorima za integraciju“ (Z.A.76M) jasno uočljivo. Krovne organizacije mahom zadržavaju pozicije i načine delovanja koje su

imale i tokom sedamdesetih i osamdesetih godina, ne uzimajući u obzir činjenicu o kompletnoj promeni društveno-političke situacije u Austriji. Iz tog razloga, sagovornici navode da su ove institucije anahrone i krajnje amaterski ustrojene: „Nisu hteli da prihvate činjenicu da društva više nisu skup amatera ispred zadruga, nego da treba da se profesionalizuju i rade ozbiljno taj posao – moraju da budu svakog dana na lopti“ (Z.A.76M).

Moji sagovornici na zanimljiv način uočavaju i poredе funkcionisanje ključnih pojedinaca iz krovnih organizacija, s delovanjem političkih lidera zemlje matice. Izdvajajući letargičnost i samoživost kao bazične osobine ovih pojedinaca, navode da „mi ovde imamo scenu koja je kao politička scena Srbije – isti ljudi već 20 godina, samo se vrte“ (A.P.88M). Pređašnji načini funkcionisanja tih pojedinaca sputavaju ih da u sadašnjosti učine iskorak i približe se savremenim tendencijama u organizaciji kulturno-prosvetnih programa na nivou cele Austrije, što je zapravo njihov osnovni zadatak: „Zbog njihovih dilova iz prošlosti, oni danas ne mogu ništa da promene, jer svi drže jedan drugog“ (A.P.88M).

Pored pomenutih problema, krovne organizacije karakterišu i slični obrasci ponašanja koji se javljaju u klubovima, a to je nedovoljna organizovanost i postojeće razmirice između članova ovih organizacija. Težnje pojedinaca da u krovnim organizacijama zauzmu rukovodeće funkcije, zarad postizanja društvenog statusa, u senku baca obavljanje osnovnih zadataka koje bi ove organizacije trebalo da izvršavaju:

Z.A.76M: „Oni nisu znali ovde, kažem oni, ne pričam o Srbima, pričam o udruženju, oni nisu znali da je osnova uspeha kako komercionalnog, tako i održivosti, da se sve to što postoji sabere i da neko, kao i u državi, u ime te države, u ime te organizacije, zastupa te interese, da bi onda mogli da kažu – znate šta, nama treba malo više, jer nas je mnogo. A, percepcija je takva da dođe jedan i kaže nama treba, i dođe drugi nama treba, i dođe treći nama treba, i kad dođe četvrti – mi smo vama dali! Ko ste to mi, vi?“

Dakle, ovde je reč o još jednom nivou neslaganja unutar srpske zajednice u Beču zbog interesa pojedinaca na rukovodećim funkcijama, a što kao rezultat ima nemogućnost ostvarivanja postavljenih ciljeva. Ti pojedinci, rukovodioci organizacija, mahom svoje delovanje usmeravaju ka povećanju ekonomskog kapitala – „samo pare, to je smešno“ (M.P.86M), što moji sagovornici navode kao razlog zbog kojeg odlaske na sastanke krovnih organizacija vide kao okupljanja na koja „nema potrebe da se ide... tu sedimo sat vremena, pošto ima sad dečje takmičenje, pričamo da li ćemo deci sad da damo jedan sendvič ili ne“ (I.K.92M). Članstvo u krovnoj organizaciji pretežno određuju kao formalnost, budući da

klubovi kao zasebne jedinice ne mogu da konkurišu na veće državne projekte, te je ovo jedina satisfakcija koju ostvaruju, definišući svoje članstvo kao nevažnu stavku u opštem delovanju kluba: „Mi smo deo te bečke zajednice, ako pričamo realno, iskreno, taj nivo komunikacije u toj prostoriji, na tom sastanku, to je smešno“ (A.P.88M).

Formiranje srpskog kulturnog centra u Beču, kako zaključuju moji sagovornici, bilo bi jedinstveno rešenje ovakvih i drugih, a po sadržini sličnih problema. Premda kulturni centar ne postoji, takvu situaciju sagovornici doživljavaju radikalno, navodeći kako Srbi u Beču nemaju ništa – „...mi, zapravo, Srbi, nemamo ništa ovde, nemamo ni kulturni centar“ (A.P.88M). Kulturni centar se u idejama sagovornika doživljava kao kuća, kao nešto što će biti mesto okupljanja svih Srba, bilo da je reč o onima koji učestvuju u radu klubova ili onima koji s radom u klubovima nemaju nikakve veze, to je opšti interes pre svega – „Interes svih Srba ovde je da imamo jednu kuću svoju, da imamo jedan Kulturni centar... da svi budemo pod jednim krovom“ (J.S.48M).

Nezainteresovanost države matice – Srbije, kako sam istakao, ovde se vidi kao ključni problem u formiranju srpskog kulturnog centra u Beču. Većina mojih sagovornika smatra da bi inicijativa za otvaranje takve ustanove trebalo da krene iz Srbije, a ne od ljudi iz Beča koji, generalno, ne mogu da se usaglase ni oko formiranja politika unutar institucija koje postoje već skoro pedeset godina. Zbog svog osećaja pripadnosti Srbiji, moji sagovornici države matice upravo vide kao ključnu u pomoći dijaspori: „Ja smatram da gde god u dijaspori ima naših ljudi, država mora da stoji iza toga. Ja sam i dalje državljanin Srbije i osećam se Srbinom. Država treba da stoji iza nas“ (A.P.88M).

Iako drugačiji sadržaji u odnosu na one koje nude klubovi postoje, bilo u formi amaterskih delatnosti u Beču⁵⁹ ili u formi gostovanja profesionalnih trupa iz Srbije, stav mojih sagovornika je takav da bi te aktivnosti trebalo da se upražnjavaju svakodnevno i to upravo u kulturnom centru: „Ako ne radimo svaki dan s njima, džabe što jedan dan gleda predstavu“ (A.P.88M). Zbog toga, pojedini klubovi teže da promene svoje načine delovanja, kako bi se potencijalno približili onakvom delovanju kakvo bi, prema njihovom mišljenju, trebalo da ima jedan kulturni centar. Smatraju da će, organizujući se strateški na taj način, zadobiti status kulturnog centra: „Skupili smo neku ekipu nekih ljudi koji razmišljaju malo drugačije, mi hoćemo da stvorimo ovde nešto na zdravim korenima... jednom kada to bude

⁵⁹ U Beču, kao alternativa sadržajima koji nude srpski klubovi, postoji udruženje koje vodi Darko Markov. To je samo jedna od alternativa koje se u Beču mogu pronaći. Naime, Darko Markov, pisac, amater-glumac i režiser, okupio je oko sebe nekolicinu srpskih migranata i sa njima u kontinuitetu priprema različite predstave. U tim predstavama, ova ekipa koja sebe naziva „Nesvrstani diletanti“, mahom na humorističan način prikazuju život, rad i svakodnevnicu naših iseljenika u Beču. Više o ovoj grupi videti u: Antonijević i Rašić 2018, 493-510.

oživelo, onda neće biti izbora, nego da neko prizna – ok, to je kulturni centar“ (A.P.88M). U Kancelariji za saradnju s dijasporom ne postoje informacije o potencijalnom formiranju srpskog kulturnog centra u Beču, zbog čega ova opcija i dalje ostaje moguća samo na nivou samoorganizacije Srba u Beču.

6. POLITIKE RADA SRPSKIH KLUBOVA U BEČU I: FOLKLORNE SEKCIJE

Da bi se govorilo o politikama rada srpskih klubova u Beču danas, neophodno je osvrnuti se na istoriju i posmatrati nekoliko važnih aspekata koji su se dešavali u prošlosti. Tu pre svega mislim na kulturne politike države Jugoslavije i momente kada je kulturno-umetnički amaterizam počeo da se stvara u bivšoj republici. Formiranje kulturno-umetničkih društava (u daljem tekstu: KUD) u Jugoslaviji, u kojima su u jednom trenutku folklorne sekcije preuzele dominaciju, ima važne implikacije na rad klubova u dijaspori, budući da je koncept organizacije gotovo u potpunosti preslikan u trenucima kada su “radnici na privremenom radu” počeli da formiraju jugoslovenske klubove u dijaspori.

Razmatranje politika rada klubova u dijaspori predstavlja kompleksnu analizu – ona zahteva analizu percepcije i konstrukcije kulturnog i nacionalnog identiteta; potom, važno je uočiti kako se simboli određenih identiteta kodiraju u programe klubova, odnosno koji se to elementi biraju i zbog čega; preklapanje državne politike sa politikama rada klubova zauzima takođe važno mesto. Osim izvedbenih performansa, na ovom mestu važno je analizirati i druge oblike delovanja klubova, a to su organizacije različitih manifestacija i aktivnosti koje nisu nužno u vezi s performansom. Dekonstrukcija krajnjih produkata – programa i aktivnosti klubova – omogućiti će jasnije uvide u to na koje načine i s kojim ciljevima se konstruišu i prezentuju kulturni i nacionalni identiteti u današnjim, srpskim klubovima u Beču. Ipak, kao najvažniji koncepti u savremenim politikama rada srpskih klubova u Beču ističu se *autentičnost*, *izvornost*, *originalnost*, a koji se odnose na krajnje produkte njihovih (re)prezentacija. Shodno tome, ovo poglavlje započeću dekonstrukcijom pojma *autentično*, kako bi kroz dalji tekst bilo jasnije šta se pod njim podrazumeva, a šta on zapravo znači.

6.1. Dekonstrukcija koncepta – autentično

Ideja o autentičnosti nije nova pojava s kojom se antropologija susreće. Naime, od samih početka antropolozi su imali različite nedoumice i borbe s pomenutim konceptom – on ju je na neki način definisao od njenih disciplinarnih početaka (više o tome u: Filitz and Saris 2015, 2-5; Saris 2015, 28).

Ideja o autentičnosti često ima važnu ulogu u procesima izgradnje i održavanja identiteta, gde pojedinci, u situacijama kada ostali markeri identiteta gube na značaju, slabe ili ne mogu da se iskoriste – na primer, onda kada sve manje počinju da koriste maternji jezik ili druge identitetske markere – posežu za “autentičnim” i “najstarijim tradicijama” kojima

nadalje legitimišu svoj identitet kao star i stoga vredan pažnje. Autentičnost u tom smislu figurira kao „magično sredstvo koje sprečava emancipaciju Drugog“ (Mušić 2015, 58). Autentičnost je gotovo nužno povezana i s idejom o prezentaciji nacije. Drugim rečima, naciju je moguće prezentovati na najbolji način isključivo „autentičnim“ simboličkim ili materijalnim manifestacijama „originalne“ kulture. Upravo to zapaža i Andrij Nahačevski u svojim istraživanjima ukrajinskih plesnih grupa u Kanadi, navodeći da „jedna od karakteristika koja često potvrđuje nacionalnu plesnu aktivnost u umovima plesne zajednice, jeste njena ‘autentičnost’ – njena vernost izvornim oblicima“ (Nahachewsky 1992, 73).

Premda autentičnost ima svoje mesto u identitetskim pitanjima, Varnierova zapaža još nekoliko mesta u kojima ovaj koncept zauzima važnu i jasnu poziciju. Tu pre svega misli na ekonomske implikacije koje se gotovo uvek mogu naći ispod površine govora o autentičnosti, gde je u tim slučajevima ovaj koncept neretko povezan s procesima i idejama o kvazi-etnogenezi ili „izmišljanju tradicije“ (Warnier 2015, 78). Pored ove pozicije, autentičnost je važna i u idejama o moralnoj ekonomiji autentičnosti, koju pomenuta autorka dovodi u vezi s Kopitofovom analizom socijalne biografije stvari (videti u: Warnier 2015, 87). U tom kontekstu, autentično vidi kao nešto što je u vezi s ličnim i neotuđivim, dok neautentično ipak više veze ima s nečim što je otuđivo, na tržištu i u razmeni (Warnier 2015, 87). To upravo ilustruje primerom na tržištu, navodeći da danas potrošači teže da steknu *autentične* proizvode ili stvari, ne obraćajući pažnju na to da su autentične one stvari koje proističu iz područja ličnog, ličnog nasleđa i ličnih stvari (Warnier 2015, 87). Ovome se može dodati i politička mobilizacija autentičnosti i tradicije, kao još jedno od mesta u kojem ovaj koncept zasigurno zauzima važno mesto, naročito u vremenima krize i rata (više o tome videti u: Naumović 2009).

Iako je koncept autentičnosti upitan kao takav, Rajko Mušić, analizirajući muziku kroz koncepte autentičnosti, sam proces autentifikacije vidi kao sasvim prirodnu praksu, navodeći da muzika ili neki drugi oblik simboličke prakse, ukoliko ima važnu ulogu kod određene grupe ljudi, prirodno zadobija i određeni stepen autentičnosti koji mu ti korisnici dodeljuju. Skala autentičnosti se, u tom smislu, kreće od odbacivanja, gde se simbolička praksa posmatra kao neautentična, do apsolutnog prihvatanja – simbolička praksa je autentična (Mušić 2015, 45).

Mušić racionalnim smatra i diskurse o starosti određenih simboličkih praksi, navodeći da „ako postoji dobar razlog da se veruje da su određeni delovi muzike stariji od drugih, takođe postoje racionalni razlozi da se stariji zvuci i pesme posmatraju kao autentični“ (Mušić 2015, 49). Ideja o tome da su pojedine simboličke prakse – ples, muzika, itd – starije

od nekih drugih, nije diskurs koji je razvijan među samim migrantima u Beču. Naprotiv, to je diskurs koji je formiran u zemlji matici, Srbiji, među akademskim istraživačima – etnokoreolozima i etnomuzikolozima, a koji se potom, spuštajući se niz hijerarhijsku vertikalu, dalje širio.⁶⁰

U tom smislu, „konstrukcija autentičnosti počiva na upotrebi ili mobilizaciji znakova koji pripadaju sistemu komunikacije ili konotacije“ (Warnier 2015, 87). Ipak, ideja o autentičnosti je uvek nestabilno područje, nikada ne možemo odrediti šta je to autentično, budući da uvek izostaju jasna merila za takve procese. Drugim rečima, kada govorimo o autentičnosti „mi smo u polju verovanja“, možemo da verujemo ili ne verujemo u nju, ali vrlo teško i da je dokažemo jasno (Mušić 2015, 53).

Povezujući koncept autentičnosti s performansom i pozivajući se na ideje Sare Rubidž (Sarah Rubidge) (Rubidge 1996), Andrij Nahačevski (Andry Nahachewsky) izdvaja nekoliko konceptualizacija “autentičnosti” koje su u vezi s izvođačkim umetnostima:

„Pojedinci teže autentičnosti pokušavajući da rekonstruišu ili fizički repliciraju oblik najranijeg izvođenja. Drugi shvataju cilj autentičnosti kao rekonstrukciju ideje prvog kreatora o idealnom izvođenju. Drugi ponovo vide cilj autentičnosti i nastoje da proizvedu predstave koje otkrivaju izvorne vrednosti, vitalnost i kvalitet što je moguće jasnije. Ove poslednje grupe shvataju da stvaranje autentičnog događaja može da izazove promene u formi, pošto se performans prilagođava savremenim uslovima, uključuje savremenu tehnologiju, prima savremenu publiku, i pošto su različite vrednosti izabrane kao suštinske“ (Nahachewsky 2012, 29-30).

Radeći istraživanja u nekoliko ansambala širom sveta, između ostalog i u hrvatskom profesionalnom ansamblu „Lado“, Entoni Šej (Anthony Shay) zapaža da u većini folklornih ansambala uvek postoji ideja o pojedincima, a to su najčešće umetnički direktori ili koreografi, koji sprovode terenska istraživanja kako bi u svojim umetničkim produktima ponudili najautentičniju sliku (Shay 2002, 15). Neretko je da se i sami plesni istraživači, i to ne oni amateri-entuzijasti, već profesionalni etnolozi-antropolozi ili etnokoreolozi nazivaju „čuvarima nacionalnog blaga“ (Shay 2002, 15) ili „čuvarima istine“ (Buckland 1999, 196). Ipak, ti „čuvari istine“ ne „čuvaju“ kompletnu i jedinstvenu istinu, antropolozi su toga odavno svesni, ili kako to Tereza Bakland (Theresa Buckland) opisuje, “Istina je

⁶⁰ O takvim idejama u domaćoj etnomuzikologiji i etnokoreologiji videti u: Golemović 2005; Golemović 2006; Vasić 2004.

kaleidoskop mogućnosti i, na terenu, zavisi ko podiže taj kaleidoskop ka svom oku, kada i u kom pravcu pokazuje” (Buckland 1999, 205).

Ipak, pitanje autentičnosti i plesa, kada se govori o tradicionalnim plesovima, nije toliko jednostavno i možda se čini komplikovanijim od, na primer, autentičnosti u baletu, gde je moguće pozvati se na prvu izvedbu ili koreografske zapise i posmatrati ih kao autentične izvore. U tradicionalnom plesu to nije moguće toliko lako, budući da su mnogi tradicionalni plesovi, zabeleženi na našim prostorima, zapravo beleženi metodama rekonstrukcije na osnovu sećanja, a ne u „autentičnom“ kontekstu izvedbe.⁶¹ Ipak, Nahačevski pristaje na to da prihvati koncept „autentičnog plesa“ posmatrajući ga kao performans koji na efektivan način učesnike, pa i publiku, prenosi na „imputiranu postavku“⁶² u njihovoj mašti.

6.2. Kulturno-umetnički amaterizam u Jugoslaviji

Zvanična kulturna politika Jugoslavije težila je da proizvede neku vrstu multikulturnog kanona, odraza celokupnog radnog naroda – radnika, seljaka i intelektualaca (Hofman 2012, 73). Kulturne aktivnosti su u Jugoslaviji posmatrane kao osnovni alati u društvenom upravljanju multikulturalizmom, dok su one generisale predstave koje su „višeslojne i etnografske tvrdnje dizajnirane da formiraju slike svojih nacionalnih država“ (Shay 2002, 2). U ovom kontekstu pojam „narodno“ imao je potpuno drugačije značenje od onoga koje ga je označavalo u romantičarskoj paradigmi.⁶³ Naime, socijalističko „narodno“ odnosilo se na sve strukture naroda – seosko stanovništvo, radnike i tzv. poštenu inteligenciju

⁶¹ Metod rekonstrukcije plesova na osnovu sećanja bio je najprisutniji među pomenutim amaterima-sakupljačima, mada je to metod kojim se uglavnom služila i Olivera Vasić. Intencije Vasićeve bile su da rekonstruiše seoske plesove iz prošlosti, a kao glavni izadatak izdvajala je „sakupljanje starih seoskih plesova i njihovo čuvanje za buduće generacije“ (Rakočević 2013, 71). Tek mnogo godina kasnije, Selena Rakočević, pišući o istoriji etnokoreologije u Srbiji, navodi kako bi plesna istraživanja trebalo proširiti s pomenutih rekonstrukcija plesova na osnovu sećanja „u pravcu istraživanja pojedinačnih plesnih događaja“ (Rakočević 2013, 75).

⁶² Nahačevski smatra da refleksivni plesovi zapravo učesnike performansa povezuju s dva konteksta: onim okruženjem u kojem se ples izvodi u datom trenutku i sa „imputiranim okruženjem“ pod kojim podrazumeva zamišljeno mesto na koje se upućuje ili sugeriše performansom – to bi u slučaju tradicionalnih plesova bila neka prilika za ples u devetnaestovekovnoj ili dvadesetovekovnoj Srbiji (više o tome u: Nahachewsky 2012, 28).

⁶³ Romantizam kao paradigma imao je velikog uticaja na mnoga proučavanja i percepcije nauke u Evropi. Iako u Srbiji romantizam jača tek od šezdesetih godina XIX veka, njegovi uticaji u mnogim društveno-humanističkim naukama prisutni su čak i danas (više o romantizmu videti npr. u: Antonijević 2012; Đorđević 1900; Kokjara 1985; Kovačević 2015). Kako mi cilj nije da na ovom mestu dublje razlažem romantizam i njegove uticaje, navešću samo bazične ideje ove paradigme, kao i poimanje koncepta *narodno* u okviru nje. Ceo koncept romantizma bio je jako ideološko sredstvo, a podrazumevao je ideju nacije, duha, jezika itd, kao nečega što je veoma vredno proučavati. Na osnovu prikupljanja folklor, mnogi istraživači imali su za cilj da doprinesu legitimisanju određene nacije, ukazujući na starost a stoga i vrednost određenog naroda. Pod uticajem takvih ideja, pod *narodnim* podrazumevalo se isključivo seosko stanovništvo, to je evropski niži društveni sloj „koji čini polupismeno ili nepismeno seljaštvo“, čiji je folklor bilo važno beležiti, jer se on posmatrao kao „izraz narodnog duha u nestajanju pred rastućom modernizacijom i urbanizacijom“ (Antonijević 2005, 246-247).

(Hofman 2012, 73). Vodeći se Harastijevom (Haraszi) tvrdnjom da „socijalistički realizam stvara realnost“, Maners zaključuje da je na isti način socijalistički realizam u domenu performansa pod kontrolu postavio i transformaciju kulturnih sadržaja anonimnog naroda kojim se lako upravlja i kontroliše, čime je, transformišući ga i postavljajući ga na scenu za novu urbanu populaciju, doprineo ostvarivanju ciljeva državne ideologije (Maners 1995, 105-106).⁶⁴

Promena percepcije pojma narodno proizvela je i da se „nova narodna kultura“ posmatra kao proizvod celokupnog naroda, a ne samo onog sa sela (Hofman 2012, 73).⁶⁵ Kako je socijalistička ideologija bila utemeljena na marksističko-lenjinističkim pojmovima „progres“ i „unapređenja“, promena pogleda na narodnu kulturu bila je samo jedan od segmenata „projekta modernizacije“ (Hofman 2012, 74). Na narodnu kulturu se u jugoslovenskoj kulturnoj politici gledalo kao na deo svakodnevnog ljudskog života. Ujedno, marksističko-lenjinistički model razvoja nacije-države, pod vlast države je postavio sve kulturne organizacije i njihove aktivnosti, takav model, gde nijedan drugi pogled na državu nije bio moguć, preuzet je iz Sovjetskog saveza i rezultiralo je *usmeravanom kulturom* – vlast je imala moć nad umetnošću i zvaničnom estetikom (Maners 2007, 86). Tezi koju Maners izdvaja moguće je na ovom mesu uputiti kritiku – naime, premda je jugoslovenska vlast imala intenciju da pod kontrolu postavlja ne samo performanse, već i kulturu i da utiče na njih, važno je istaći i to da su ipak rukovodioci ansambala i kreatori politika u tim sferama jasno pristajali na takve ideje. Drugim rečima, jugoslovenska politika je radila svoje ideološke poslove, ali su ljudi to prihvatili i nisu posmatrali kao prisiljavanje i postavljanje pod strogu kontrolu. Kreatori politika nisu funkcionisali kao mašine koje pasivno prihvataju sve i reprodukuju državne ideje, njihovo učešće u tome bilo je svesno i sa željom da urpavo na taj način funkcionišu, pri čemu se iz tako organizovanih delovanja stvarao potpuno novi pristup kulturi.

⁶⁴ Navodeći citat iz Velike sovjetske enciklopedije – „umetničkim generalizovanjem i razvijanjem elemenata narodnih igara, koristeći kreativne resurse plesa, ansambl stvara novu pozorišnu formu, težeći živoj reprodukciji narodnog stila i dubokom izražavanju nacionalnog karaktera i slike u plesu“ – Maners zaključuje da je upravo uloga ansambala bila da, transformišući i rekontekstualizujući ih, koriste plesove kao podršku nacionalnoj ideologiji (Maners 1995, 107).

⁶⁵ Govoreći o repertoarskim politikama kulturno-umetničkih društava u periodu Jugoslavije, Maners ekspresivno ponašanje ovih institucija vidi kao formalizovano i prikazivano u javnom performansu s ciljem da služi kao svojevrsno društveno pamćenje. Takvo društveno pamćenje iskazivano javnim performansima, simultano je interpretiralo prošlost, objašnjavalo kako bi trebalo da izgleda sadašnjost i projektovalo budućnost. Podjednako kao i u drugim delovima istočne Evrope i Sovjetskog saveza, ideološki reinterpretirana kroz nacionalnu kulturnu politiku, prošlost, sadašnjost i budućnost prikazivani su pod direkcijom komunističke ideologije. U tom smislu, Maners dalje smatra da je pre-komunistička prošlost prikazivana na dva načina: „kroz iskrivljenu lentu svojevrsne pogubne negacije nostalgije usmerene na urbanu klimu i, drugo, kao romantizovana slika bukoličkog seoskog života“ (Maners 2007, 85)

U kontekstu narodne kulture, narodnog stvaralaštva i njene prezentacije, ključno mesto imao je amaterizam. Amateri su najčešće narodno stvaralaštvo prilagođavali sceni i prenosili ga kroz amaterske prakse (Vukanović 2012, 12). Na amaterizam se gledalo kao na vid socijalizacije i inicijacije kojim pojedinac postaje član šire društvene zajednice, ali kao i na spontano kolektivno izražavanje i bazičnu potrebu svakog pojedinca (Hofman 2012, 75). Amaterizam je zamišljen kao kultura svih radnih ljudi i definisan je kao čovekova potreba da se izrazi kulturno-umetnički, a ne da kroz amaterizam stiče sredstva za život (Supek 1974, 8). Supek navodi dva bitna aspekta koje amaterizam ima: „da udovolji jednom interesu i jednoj kreativnoj potrebi izažavanja, i s druge strane da je ona izraz spontane manifestacije društvenosti“ (Supek 1974, 9). Država je tada osnivala i nove ustanove kako bi kulturne politike mogle nesmetano da se sprovode u delo (Hofman 2012, 75). Kako Ana Hofman ističe, predvodnici u kreiranju kulturnih politika na terenu i nosioci kulturnih aktivnosti „bila su kulturno-umetnička društva, ustanovljavana ili obnavljana posle Drugog svetskog rata“ (Hofman 2012, 75).⁶⁶ Kulturno-umetnička društva počela su da se otvaraju simultano širom Jugoslavije nakon Drugog svetskog rata.⁶⁷ Lokalne vlasti podsticale su unije, fabrike i studentske asocijacije da sponzorišu i na druge načine podržavaju folklorne sekcije KUD-ova (Aguilar 2005, 156).⁶⁸ U kontekstu jugoslovenske kulturne politike, KUD-ovi su imali

⁶⁶ U Beogradu, prve folklorne grupe, koje nisu bile u formi kulturno-umetničkih društava, već su funkcionisale kao grupe u okviru plesnih školi, bile su one koje su otvorene sredinom tridesetih godina XX veka, dakle u Kraljevini Jugoslaviji, u okviru Narodnog pozorišta i škole Mage Magazinović (Bajić-Stojiljković 2017, 70). Prema dostupnim podacima, u seoskim sredinama tada nisu postojale formalne folklorne grupe. Međutim, na mnogim festivalima folklor, formirala bi se neformalna grupa sačinjena od najboljih seoskih plesača i svirača te bi nastupali kao seoska grupa (Bajić-Stojiljković 2017, 72). Prvi beogradski narodni festival, posvećen *narodnoj igri*, održan je u Beogradu 1938. godine i tu su nastupale isključivo takozvane *izvorne grupe*, težeći da predstave *izvorni folklor* sredine iz koje dolaze (Janković 1949, 298-303). Nakon Drugog svetskog rata, osim što Kraljevina postaje Federativna narodna republika Jugoslavija (1946), dolazi do značajnijih promena i u kulturno-umetničkom amaterizmu. Seoske grupe tada se priključuju novoformiranim seoskim kulturno-umetničkim društvima, u gradskim sredinama se formiraju novi KUD-ovi, a paralelno je osnovan i Savez kulturno-prosvetnih društava Srbije (1948). Ubrzo zatim, već od 1948. godine, formirani su i profesionalni ansambli narodnih igara i pesama širom Jugoslavije: „Kolo“ u Srbiji (1948); „Lado“ u Hrvatskoj (1949); „Tanec“ u Makedoniji (1949) itd.

⁶⁷ Maners, uočavajući uticaje manjeg i većeg intenziteta na rad folklornih grupa u Titovoj Jugoslaviji, izdvaja tri perioda: 1) od kraja Drugog svetskog rata i uzdizanje moderne Jugoslavije pa do sredine šezdesetih, KUD-ovi doživljavaju ekspanziju – otvaraju se novi, stari se rekonfigurišu, država konstituiše budžete za ove institucije i obučava kadrove koji ih vode. U ovom periodu, kontrola nad folklornim ansamblima i njihovim politikama je direktna; 2) od sredine pedesetih, do 1966. godine, napuštajući model „socijalističke realnosti“, država i dalje praktikuje kontrolu nad kulturnim aktivnostima. KUD-ovi su, iako ključni nosioci amaterizma u ovom periodu, ipak viđeni kao promoteri folklor. U tom periodu razvija se ideologija samoupravljanja i samoupravljanje kao organizacioni princip sproveden je i u sferi kulturnih aktivnosti. Tada kulturne organizacije nisu primarno morale da zadovoljavaju centralnu državnu vlast zarad dobijanja budžeta, a kontrola je preneti s federalnog na republički i lokalni nivo; 3) sedamdesetih godina razvijaju se nacionalne politike kojima se afirmišu prava naroda i narodnosti, čime se KUD-ovima omogućava da kroz repertoare direktno prikazuju različite kulturne identitete (Maners 1995, 162-164).

⁶⁸ U Bugarskoj, tokom socijalističkog perioda, svaka fabrika, škola, kasarna, institucija ili selo morala je da ima amatersku folklornu grupu i to sa zaposlenim umetničkim direktorom (Ilieva 2001, 123).

značajnu ulogu, pre svega služeći da zadovolje osnovne potrebe kreativnih pojedinaca da iskažu svoju kreativnost i spontanost, kroz njihov rad podsticalo se zajedništvo i solidarnost. Pojedini autori čak smatraju da su KUD-ovi opstali i živeli toliko dugo upravo zbog toga što se verovalo da u njima „nestaju klasne razlike među amaterima, granice između nacija se brišu, i razlike između fizičkog i intelektualnog rada se ukidaju“ (Dedić 1981, 127).

Prvi programi u KUD-ovima sastojali su se od lokalnih seoskih repertoara, a to su bili plesovi i muzika s kojima su se plesači susretali i u svakodnevicu, na zabavama, saborima itd.⁶⁹ Takvi repertoari nisu bili prisutni samo u seoskim sredinama, naprotiv, u Jugoslaviji se tokom pedesetih godina XX veka dešavala unutrašnja migracija na relaciji selo-grad, podstaknuta industrijalizacijom zemlje. Tada je veliki broj ljudi sa sela prešao u gradsku sredinu, a mnogi od njih počeli su i da se učlanjuju u KUD-ove, budući da nisu bili do kraja spremni da se odreknu svog pređašnjeg statusa, niti da u potpunosti prihvate novi status – status stanovnika gradske sredine.⁷⁰ Upravo su i ti ljudi koji su se doselili u grad ponovo izvodili plesove i muziku iz svojih seoskih sredina, mada sada u drugačijem kontekstu. Aguilarova predstavlja tezu u kojoj tvrdi da je bilo potrebno vreme kako bi tadašnji članovi KUD-ova seoske plesove, umesto da ih izvode na seoski način, „ubace“ u urbano iskustvo i izvode na “urbaniji” način (Aguilar 2005, 157).⁷¹

U tim trenucima, repertoar KUD-ova bio je obojen političkim težnjama bratstva-jedinstva, koje se ogledalo u tome da se u programima ovih institucija nalaze pesme i plesovi svih jugoslovenskih naroda i narodnosti – to je činilo obavezni deo repertoara (Hofman 2012, 76).⁷² Uvežbavanjem i izvođenjem pesama i plesova svih naroda i narodnosti Jugoslavije

⁶⁹ Maners narodne igre, koje su podobne za reinterpretacije, instrumentalizacije i postavke na sceni, gde se dalje prikazuju širim masama, vidi kao značajnu *kulturnu sadnicu* za tadašnji *ideološki mlin*. Drugim rečima, naglašavajući važnost urbanog proletarijata, socijalizam je često pokušavao da, naizgled, ideološki bezazleni folklor okrene ka ruralnoj sredini procesima fosilizacije, festivalizacije i antikvarizacije, a pod maskom očuvanja folkloru (Maners 2007, 87). Na taj način, bivša Jugoslavija, dekontekstualizujući ova grupna ekspresivna ponašanja, provlačeći ih kroz ideološke filtere, transformisala je tradicionalni ples i muziku u pasivnu zabavu za urbanu publiku – festivalima i folklornim koncertima folklor je izvođen za publiku, umesto da je bio mesto učešća u folkloru (Maners 2007, 87).

⁷⁰ Ilustrativan je primer koji nudi Sanja Zlatanović na osnovu svojih istraživanja u Vranju. Naime, nakon Drugog svetskog rata, veliki broj ljudi je iz okolnih sela počeo da naseljava gradsku sredinu – Vranje, menjajući tako „svoj položaj na prostorno-socijalnoj mapi“ (Zlatanović 2003, 42). Stanovnici koji su napuštali sela, težili su da napuste pređašnje obrasce po kojima su živeli kao i kulturne prakse seoske sredine, dok za prihvatanje gradskih normi života nisu bili spremni (Zlatanović 2003, 42).

⁷¹ Premda podela na seoski i urbani način izvođenja plesa nije baš najjasnija diferencijacija, zadržao sam autorkine termine pod kojima, pre svega, misli na manje ili više razrađenu tehniku plesanja, donekle i pomešanu s baletskom plastikom.

⁷² Aguilarova navodi kako je i pre osnivanja profesionalnih ansambala u Jugoslaviji, politika očekivala od amaterskih ansambala da svaki put kada nastupaju, a naročito ukoliko nastupaju van Jugoslavije, prezentuju njihov program plesovima svih republika Federativne republike Jugoslavije. Državni zvaničnici verovali su da će na taj način popularizovati Jugoslaviju kao zemlju u kojoj vlada pravda i društvena jednakost (Aguilar 2005, 181).

doprinosilo se „stvaranju osećaja jedinstva i neposrednog iskustva multikulturalnosti“ (Hofman 2012, 76).⁷³ Lauševićeva, pak, smatra da se na ovaj način, izvođenjem plesova i muzike svih republika, kulturna različitost prikazivala kao pozitivna strana jugoslovenskog društva (Laušević 1996, 119).

Pomenutim načinom rada, stvorila se standardizovana predstava narodne kulture, budući da su svi narodi ili etničke grupe prikazivani kroz najtipičnije muzičke i plesne oblike (Hofman 2012, 76). Birajući tradicionalne plesove i pesme svih naroda i narodnosti koji su živeli u Jugoslaviji, ujedno se promovisala i tada dominantna politička ideologija “bratstva i jedinstva” (Njaradi 2018, 66). Ples je u ovom slučaju instrumentalizovan, radi povezivanja politike i estetike. Premda su plesovi u „spletovima igara iz Jugoslavije“ bili pomešani s ciljem da reprezentuju nadnacionalni kulturni identitet – identitet Jugoslovena, ne može se reći da se na taj način dešavalo stapanje plesova u neke nove obrasce koji bi služili i nazivali se jugoslovenskim plesovima. Naprotiv, tu su se postojeći plesovi različitih jugoslovenskih republika samo povezivali u mehaničku celinu, zadržavajući svoje specifičnosti načina izvođenja. Dakle, tu jeste tolerisana neka vrsta različitosti, ali u onoj meri, kako to navodi Fišer (Fisher), dokle god različitosti nisu ometale veće ciljeve politike Jugoslavije o jačanju svesti o „zajedničkim“ interesima i podsticanju bratstva i jedinstva. To je bila neka vrsta politike „kontrolisanih razlika“ ili „uređenih različitosti“ (Fisher 1966, 6). Slično mišljenje iznosi i Maners, navodeći da je u postratnoj titovskoj Jugoslaviji, odvojenim nacionalnim kulturama bilo dozvoljeno da postoje i prikazuju svoje različitosti samo u onim segmentima koji su se doživljavali kao bezopasni – upravo se tu narodna kultura smatrala bezopasnim nivoom (Maners 1995, 86).

Glavnu ulogu u procesima transformacije i rekontekstualizacije plesova u političke svrhe, koje im nisu imanentne, glavnu ulogu su imali koreografi. Koreografi su birali tradicionalne plesove i postavljali ih na scenu, odnosno posredovali su „između 'izvora' i 'scene' i, u simboličkom smislu, između stare i nove Jugoslavije. Oni su, u stvari, 'robotisti' narodnog plesa, birajući i transformišući tradicionalni plesni materijal i rekontekstualizujući ga u formalno izmišljenu tradiciju na pozornici“ (Maners 1995, 141).

Koreografisanje nekoliko nacionalnih, odnosno etničkih kultura u splet igara koji je trebalo da prikaže nadnacionalnu jugoslovensku kulturu vremenom je posustalo, mada ne pre

⁷³ Maners navodi kako plesni performansi, naročito oni koje izvode amaterski i profesionalni ansambli Jugoslavije, imaju udela u pomoći pri izgradnji tri vrste jugslovenske nacije-države. Prva je povezana sa zamišljenom *utopijskom* istorijom Jugoslavije. Drugi vid nacije-države povezan je sa *eutopijom* recentne budućnosti, gde autorka pod eutopijom posmatra zapravo stanje pod jugoslovenskom varijantom državnog socijalizma, naročito onog u periodu između 1960. pa sve do 1990. godine. Kao treću izdvaja *E.U.-topiju* – zamišljenu postjugoslovensku budućnost u Evropskoj uniji (Maners 2007, 78-79).

nego što je upisalo neizbrisiv trag u plesne repertoare KUD-ova, a potom i u reprezentacije takve estetike spoljnom svetu (Aguilar 2005, 63). Ova promena se desila nakon Ustava iz 1963. godine, u kojem je ideja „bratstva-jedinstva“ naroda Jugoslavije, zamenjena slikom pluralističke, multinacionalne Jugoslavije (Maners 2007, 87). Tih godina, takođe, mnogi KUD-ovi širom Jugoslavije počinju da koriste svoje nastupe kao robu koju menjaju za druge vidove kapitala – najčešće one ekonomske. Svoje programe, KUD-ovi počinju da izvode u hotelima i na drugim zabavama u zamenu za novac, radi zadovoljenja sopstvenih ekonomskih potreba (Maners 2007, 88). U kontekstu repertoarske politike, pojedini spletovi igara postaju *ikonički reprezentanti* određenih krajeva Jugoslavije, na primer: spletom igara iz Šumadije reprezentovala se Srbija; splet igara iz Posavine služio je kao reprezent Hrvatske; „nemo kolo“ bilo je specifični prikaz Bosne itd. (Maners 2007, 88).

Važno je napomenuti i to da, još od osnivanja prvih KUD-ova, a na osnovu repertoarske politike i načina interpretacije tradicionalnih plesova i muzike, te ustanove su se delile, makar u neformalnim diskursima, među samim amaterima-članovima na one koji favorizuju i prezentuju takozvani „izvorni folklor“ i na one koji su usmereniji na takozvani „stilizovani folklor“.⁷⁴

Kako je vreme prolazilo, amaterizam je zadobijao maha i nastajalo je sve više amaterskih institucija. Iz tog razloga, u javnom diskursu kritikovana je pomama za amaterizmom, kritikovan je niski umetnički kvalitet repertoara i ukazivalo se na nedostatak savremenih i realističnih tema u programima ovih institucija:

„Igranje narodnih igara danas u razvijenijim kulturnim sredinama ne samo što ne predstavlja najčešće nikakav umetnički doživljaj za gledaoca, a još manje za izvođača, nego njegova rasprostranjenost pojačava razne negativnosti folkloromanije kao pojave u našem društvenom životu koja je jedan vid pritiska seoske stihije i zaostale prošlosti. Pored toga preterana orijentacija na ansamble narodnih igara i pesama potiskuje druge mnogo korisnije i savremenom dobu adekvatnije oblike amaterizma i to zajedno sa čitavim kompleksom folkloromanije, osiromašuje i vuče nazad naš kulturno-zabavni život“ (Izveštaj Socijalističkog saveza radnog naroda Jugoslavije 1956, prema: Hofman 2012, 78).

⁷⁴ Zanimljiva je činjenica da je u Bugarskoj, tokom socijalizma, stanje bilo istovetno. Naime, folklorna amaterska umetnost, kako navodi Ilieva, delila se na grupe goje se bave „aranžiranim ili stilizovanim folklorom“ i na takozvane „izvorne“ ili „autentične“ folklorne grupe. Ove potonje mahom su radile u selima. Grupe koje su pretendovale ka „stilizovanom“ folkloru, izvodile su koreografije profesionalnih ansambala, mada na znatno nižem interpretativnom nivou, dok su ove „izvorne grupe“ težile da na sceni prikažu običaje, plesove i muziku koji su bili deo njihove svakodnevice (Ilieva 2001, 125).

Ketrin Verderi (Katherine Verdery) kulturnu produkciju u socijalizmu vidi kao simboličko-ideološki način kontrole kojim se proizvodi restriktivna vrsta autoritarnog diskursa (Verdery 1991, 429-431). Agilar smatra da je folklorna praksa u Jugoslaviji ukazala na vezu između estetike i socijalističkih radnih praksi tako što je povezala estetiku i politiku, zaključujući da ona nije samo i jedino negovala etnicitet i regionalizam (Aguilar 2005). Ipak, važno je zaključiti i u tom diskursu posmatrati, da je socijalistički način korišćenja umetnosti zarad zadovoljenja političkih ciljeva ujedno „pružao mogućnosti za nove i generativne oblike stvaralačke prakse i umetničkog izražavanja“ (Njaradi 2018, 72).

6.3. Jugosloveni u Beču i performansi⁷⁵ – dvostruka (ne)integriranost

Kada su u pitanju politike rada tada jugoslovenskih klubova u Beču, situacija se nije mnogo razlikovala. Naime, težnje rukovodioca klubova u Beču bile su upravo da podrže politiku bratstva-jedinstva koja je dolazila iz zemlje matice.⁷⁶ Takve intencije su primetne u celokupnim performansima jugoslovenskih klubova u Beču. No, kako performansi nisu sačinjeni samo od izvedbe pripremljenog programa, već i od uređenja prostora u kojem se taj performans odvija ali i od celokupne ikoničnosti koja prati performanse, neophodno je

⁷⁵ Aleksandra Jovićević i Ana Vujović, u svojoj studiji *Uvod u studije performansa*, osvrćući se na prethodne teoretičare i koncepte iz prošlosti, ukazuju na različite pojmove kao što su: studije performansa/izvođenja (performance studies); performans (performance); izvođenje (performing); i izvođačka umetnost (performing arts). Premda su svi pomenuti termini u upotrebi kod autora koji se bave najrazličitijim temama, ponekad deluje da se oni ne vešto koriste, bez jasnijih određenja i uzimajući se zdravo za gotovo (Jovićević i Vujović 2007, 21)

Ričard Šekner je pojam *performansa* odredio znatno šire od izvođačkih umetnosti i umetnosti uopšte, navodeći da se performansom označavaju raznorodne izvođačke prakse iz domena društva, umetnosti i kulture (Schechner 1982; Schechner 1985). Redefinišući kasnije svoje principe, Šekner zaključuje da se performans odnosi samo na ona izvođenja koja su svesna izvođenja, dakle aktivnosti koje ljudi svesno čine izvođenjem (Schechner 2003, XI)

Patris Pavis, francuski semiotičar teatra, definiše izvođačke umetnosti kao umetničku oblast u koju spadaju teatar i ostale scenske umetnosti, ali i pojedine medijske umetnosti. Pavis navodi kako „ovaj generički pojam pokriva sve umetnosti zasnovane na izvedbi (reprezentaciji) ili na reprezentaciji njihovih sirovina (scena, glumac, slika, glas itd)“. Izvođačke umetnosti su predstavljачke, zasnovane na dvostrukoj strukturi reprezentujuće-reprezentativno.

Pod izvođenjem Jovićeve i Vujovićeva ne vide samo predstavljanje, „već i mesto *realnog okupljanja*“, odnosno prostor u kojem dolazi do susretanja pomenutog „organizovanog“, estetizovanog predstavljanja i svakodnevnog života (Jović i Vujović 2007, 7-8). Izvođenje prema određenju pomenutih autorki predstavlja „deo života koji izvođači i gledaoci *zajedno provode i troše* u istom prostoru u kojem se odvija izvođenje i gledanje“ (Jović i Vujović 2007, 8). Izvođenjem nastaje ono što autorke definišu kao zajednički tekst izvođenja, pri čemu „jedini pravi opis izvođenja nastaje iz čitanja tog ‘celokupnog teksta’“ (Jović i Vujović 2007, 8). Izvođenje je, stoga, vrsta procesa komunikacije.

U svom radu zadržaću termin performans pod kojim ću podrazumevati ne samo izvođaštvo u smislu izvođenja određenih koreografija koje pripremaju folklorne sekcije u klubovima. Pored samog izvođaštva, tu ubrajam i celokupnu estetiku koja prati izvođenje, a to je okruženje u kojem se vrši izvođaštvo.

⁷⁶ Rukovodioci klubova su često imali formalne razgovore s činovnicima u jugoslovenskoj ambasadi, koji su im jasno ukazivali na to šta bi trebalo i na koji način da rade. Ujedno, isti ti činovnici često su obilazili klubove, kako bi proveravali načine rada.

razmotriti upravo širu sliku prikazivanja jugoslovenskih klubova. Za potrebe ovog dela rada, pristupio sam analizi arhivskog materijala – fotografija, koncertnih programa i dostupnih video snimaka, ali i narativa mojih sagovornika koji su u tim trenucima bili rukovodioci klubova.

Prve fotografije s priredbi na koje sam naišao jesu one iz osamdesetih godina XX veka.⁷⁷ Upravo ta performativnost – bilo da je reč o samim performansima, uređenju domova kulture ili nošenju određenih simboličkih markera tokom sportskih igara – predstavlja određenu vrstu ikoničnosti migranata u Beču. Tu ne mislim samo na jugoslovenske migrante i na period kada su oni funkcionisali kao celina u Beču, već se ikoničnost podjednako odnosi i na savremenu srpsku zajednicu u tom gradu, premda je ona danas vidljiva na drugačiji način.

Kako je još Pirs (Charles Sanders Pierce) primetio, ljudski život karakteriše „perfuzija znakova“ i u razaznavanju značenja važnu ulogu ima semiotika, koja bi trebalo da identifikuje, dokumentuje i klasifikuje glavne vrste znakove i njihovu upotrebu u aktivnostima reprezentacije (Danesi 2004, 23). U semiotičkim tumačenjima mesto za analizu imaju ikone, indeksi i simboli. Ipak, na ovom mestu zadržaću se samo na ikonama i ikoničnošću, kojima su ispunjeni svi vidovi ljudske reprezentacije – fotografije, portreti, mape itd. (Danesi 2004, 28).

Čarls Sander Pirs je veoma važan i za pojam ikone i ikoničnosti, budući da se pre njegove upotrebe ovih termina, ikona koristila u umetničkom smislu da označi slike religioznih ličnosti (Danesi 2004, 28). Premda se i danas reč ikona koristi ne samo u kontekstu religioznih slika, već svoje značenje ima i u domenu virtuelne realnosti gde se ovim pojmom označavaju ikone na računaru, u semiotici pojam ikone ima drugačije značenje. Pirs je, koristeći se terminom ikona i ikonički, smatrao da je ikonički znak sličan predmetu koji predstavlja (Pierce 1931, prema Chandler 2005, 40). Drugim rečima, ikone „imaju osobine koje 'liče' na one predmete koje predstavljaju i 'pobuđuju analogna osećanja u umu“ (Pierce 1931-58, 2299, prema: Chandler 2005, 40). Ipak, tu sličnost ljudi vide zahvaljujući tome što su ikonički znaci kulturno i istorijski oblikovani na taj način, jer su ljudima od ranije poznati kao takvi i tada oni jestu ikone.

Semiotičari su složni u tome da ne postoje takozvane „čiste“ ikone, što Pirs jasno objašnjava na primeru umetničkih slika, navodeći da su mnoge slike „u velikoj meri konvencionalne u svom načinu reprezentacije“ (Pierce 1931-58, 2276, prema Chandler 2005,

⁷⁷ Sve fotografije na osnovu kojih sam napravio ovaj pregled, dostupne su u publikaciji *45 godina srpskih klubova u Beču*, autora Borislava Kapetanovića (Kapetanović 2015).

31). Ikonički znakovi mogu da se percipiraju kao „prirodni“, a ne kao simbolički znakovi, naročito u onim trenucima kada je veza između označenog i označitelja toliko česta da gotovo postane uobičajena (Chandler 2005, 41). Vrlo često, znakovi ne moraju biti samo ikonički, simbolički ili samo indeksički, jedan znak može biti bilo koja kombinacija – Čendler navodi primer mape koja je indeksna u tom smislu što ukazuje na lokaciju stvari, dok je ikonička jer reprezentuje odnos smera i rastojanja (Chandler 2005, 44). Nakon Pirsca, mnogi semiotičari nastavili su da koriste termin ikoničnosti, vodeći se njegovim određenjem. Tako i Majkl Hercfeld u svom radu *Kulturna intimnost*, pojam ikoničnosti definiše kao „način na koji je značenje izvedeno iz sličnosti: kao što portret 'znači' svoj predmet“, odnosno „jedna stvar znači nešto jer liči na to nešto“ (Hercfeld 2004, 103; 106).

Ikoničnost ne predstavlja neku stvar koja je jednom uspostavljena i trajna, već je tu reč o procesu kojim se postiže trajnost i opredmećenost (Hercfeld 2004, 104). Ikoničnost kao takva ne postoji, već se ona konstruiše i „poziva u postojanje“, pri čemu je najčešće konstruiše državna birokratija izvlačeći određene elemente iz „šarenila kulturnog sveta“ (Hercfeld 2004, 105).

Klubovi su performanse, u vreme Jugoslavije, mahom izvodili u različitim domovima kulture ili pak na otvorenom, na stadionima nakon fudbalskih utakmica. Ono što je karakterisalo enterijere u kojima su se izvodili performansi, jeste način uređenja i jugoslovenska estetika. Najčešći dekorativni element bila je jugoslovenska zastava s petokrakom, koja je uvek visila na dnu scene, zakačena za zavesu. Ponekad, pored jugoslovenske, mesto bi imala i austrijska zastava. Iako bi često isticali obe zastave, ni na jednoj fotografiji nisam mogao da primetim portret nekog od austrijskih predsednika. Naime, između dve zastave, uvek bi stajao portret predsednika Jugoslavije – Josipa Broza Tita. Jugoslovenski grb je još jedan od simbola koji je često imao svoje mesto, ako ne na glavnoj bini, onda makar na jednom od bočnih zidova. Neretko, na sceni bi se nalazio napisan i neki od stihova jugoslovenskih pesama ili neka od tada dominantnih parola – na jednoj fotografiji prisutan je natpis „od Vardara pa do Triglava“, dok sam na drugoj video parolu: „Druže Tito, mi ti se kunemo“ (videti: Kapetanović 2015, 83; 112). Takođe, ukoliko je u pitanju obeležavanje određenog državnog praznika, na scenskoj zavesi bi stajao i natpis koji ukazuje na to šta se proslavlja – na fotografiji iz kluba „Jedinstvo“, a povodom proslave 8. marta, stajao je natpis: „Drugarice, sretan vam praznik“, dok je na drugoj fotografiji, povodom proslave Dana Republike vidljiv natpis: „Čestitamo Dan Republike“ (videti: Kapetanović

2015, 83; 111).⁷⁸ Slično tome su obeležavane i različite smotre: „-V- Smotra kulturno-umjetničkog amaterizma YU Radnika, Beč, '84.“ (videti u: Kapetanović 2015, 113). Pored ovih, mogli su se naći i drugi natpisi, a najčešće oni posvećeni Josipu Brozu Titu, pa je tako na fotografiji sa godišnje skupštine kluba „Jedinstvo“ iz 1981. godine, moguće videti natpis: „Tito je u našim srcima“ (videti: Kapetanović 2015, 83) ili nostalgичni natpisi o Republici Jugoslaviji: „Republiko naša“ (videti u: Kapetanović 2015, 99). Isto tako, na fotografijama s otvaranja manifestacije *Radničke sportske igre* u Beču, iz 1982. godine, osim što su folklorne sekcije klubova defilovale u narodnim nošnjama, na početku kolone nošena je velika jugoslovenska zastava (videti u: Kapetanović 2015, 89).

Ono što je još važno u datim ikoničkim prikazima, jeste i izvođenje tradicionalnih plesova. Naime, osim što su, kako sam već opisao, izvodili tradicionalne plesove svih jugoslovenskih republika, uklopljenih u određenu celinu – splet igara iz Jugoslavije, plesači su takođe oblačili i narodne nošnje iz svih republika bivše Jugoslavije. Tako, na fotografijama iz 1983. godine, možemo videti ženski deo ansambla kluba „Branko Radičević“, na proslavi Dana Republike, kako izvodi tradicionalne plesove u narodnim nošnjama iz Međimurja, Vranja, Slavonije, zagrebačke posavine, u muslimanskoj nošnji Bosne i Hercegovine (videti u: Kapetanović 2015, 99). Slično tome, na fotografiji kluba „Jedinstvo“ iz 1984. godine, plesači su se fotografisali ispred panoramskog kruga u zabavnom parku Prater – jednog od najtipičnijih simbola Beča. Ono što ukazuje na to da su u pitanju Jugosloveni, jesu narodne nošnje koje nose. Slično kao i na nastupima, plesači su ovde u narodnim nošnjama svih naroda i narodnosti Jugoslavije – može se videti narodna nošnja iz Šumadije, Crne Trave, Slavonije, vlaška narodna nošnja severoistočne Srbije, šiptarska nošnja s Kosova i Metohije itd. (videti u: Kapetanović 2015, 113).

Dve zastave jedna do druge – austrijska i jugoslovenska, narodne nošnje svih naroda i narodnosti Jugoslavije, bečki Prater i ispred njega Jugosloveni u narodnim nošnjama, sve su to kodovi koji su korišćeni kako bi se organizovala određena poruka. Ipak, ta poruka najčešće nije bila do kraja svesna, češće su članovi klubova te poruke reprodukovali, ne vodeći računa o tome da li zaista žele da iskažu poruku koja se iz njih može iščitati, a ta poruka je bila – dvostruka neintegrisanost. Tu je reč o jugoslovenskim migrantima koji nisu uklopljeni u austrijski sistem, a ipak u njemu žive kao zasebna celina, nadajući se povratku u domovinu u koju se više takođe ne uklapaju. Drugačije rečeno, u Austriji su Jugosloveni, dok su u

⁷⁸ Istražujući među jugoslovenskim migrantima u Danskoj, Karl Ulrik Šjerup (Carl Ulrik Schierup) i Aleksandra Alund (Aleksandra Alund), ponudili su detaljan opis proslave jugoslovenskog praznika – 29. novembra u klubu „Dunav“. Na gotovo istovetan način, ovaj praznik je proslavljan i u jugoslovenskim klubovima u Austriji (više o proslavi videti u: Schierup and Alund 1986, 200-204).

Jugoslaviji Austrijanci ili češće gastarbajteri. Ipak, ove kodove možemo posmatrati i kao polisemične zbog mogućih načina njihove interpretacije kojih ima nekoliko. Ponuđene kodove možemo čitati kao: 1) kodove kojima migranti u Beču žele da iskažu svoj nadnacionalni identitet – identitet Jugoslovena; 2) oni mogu da služe i kao potreba za iskazivanjem sopstvenih tradicija, makar na način na koji je to zamišljeno u klubovima; 3) kodovi mogu da se tumače i kao iskazivanje nostalgicnih sećanja ka domovini ili kao 4) kodovi kojima se svesno odbija integracija u austrijski sistem, zadržavajući i reprodukujući na taj način neke bazične markere identiteta.

Jugoslovenska vlast je imala intencije da klubovi u dijaspori posluže kao mesta u kojima će se održavati nadnacionalni identitet i koji će služiti kao most između domovine i njenih državljana u inostranstvu i to su pokušali da iskažu uređujući performanse i opšte delovanje klubova. Ipak, ono na šta nisu mogli da računaju jeste činjenica da zamišljene i kodirane poruke, kada se „spuste“ u kulturni kontekst mogu zadobiti potpuno drugačije konotacije ili, u krajnjoj liniji, postati polisemične.⁷⁹ To je ono što Hercfeld naziva *disemijom*, pokušavajući da objasni „formalne i kodirane napetosti između zvaničnog predstavljanja jastva i onoga što se dešava u privatnosti kolektivne introspekcije“ (Hercfeld 2004, 38). U disemiju je, osim jezika, uključen celokupan *semiotički kontinuum* poput ćutanja, geste ali i svih onih materijalnih i nematerijalnih aspekata određenog kulturnog konteksta (Hercfeld 2004, 39). Dakle, disemija je sastavljena od parova kodova, pri čemu je važniji **način** na koji se ti kodovi **upotrebljavaju**, budući da su oni istorijski i kulturni procesi kojih su ljudi samo delimično svesni (Hercfeld 2004, 47).

6.4. Ideje nakon raspada Republike

Nakon raspada Jugoslavije, klubovi prekidaju svoju zvaničnu vezu s politikom, premda u repertoarskom smislu i dalje donekle podržavaju zvanične političke težnje države. Drugim rečima, razdvajanje republika bivše Jugoslavije odrazilo se i na repertoar klubova – tada prestaju da se izvode spletovi igara iz Jugoslavije, a počinju da se izvode nacionalni programi – koreografije igara iz Banata, okoline Leskovca, Jasenice itd. Glavnu ulogu u stvaranju repertoara i dalje zadržavaju koreografi i umetnički rukovodioci klubova, koji svoja

⁷⁹ Govoreći o koreografskim praksama južnoazijske dijaspore u Evropi i severnoj Americi, Dženet O Šej (Janet O'Shae) ukazuje na to kako političke agende uokviruju koreografske izbore. Premda im daju okvir, koreografi su ti koji razvijaju date diskurse na njima svojstven način, prikazujući finalni produkt koji se kreatorima političkih diskursa možda na kraju i ne sviđa (O' Shae 2007, 13). Takav slučaj je upravo i sa celokupnom ikoničnošću koja se javlja u jugoslovenskim, odnosno danas srpskim klubovima u Beču.

znanja o tradicionalnim plesovima stižu učeći ili od starijih plesača i rukovodioca u klubovima ili na seminarima za rukovodioce folklornih ansambala.

Glavnu ulogu u prenošenju znanja o tradicionalnim plesovima koreografima i rukovodiocima, ali i u obučavanju ovih pojedinaca za rad na prikupljanju tradicionalnih plesova na terenu, preuzima Centar za proučavanje narodnih igara Srbije, koji je osnovala i do smrti vodila prof. dr Olivera Vasić.⁸⁰ Politika Centra bila je usmerena na prikupljanje i očuvanje „starih seoskih plesova“ koji su publikovani u etnografskim monografijama u ediciji *Narodne igre Srbije. Građa* (Rakočević 2013, 73). Najuspešnije i najredovnije polaznike seminara Olivera Vasić je slala na terenska istraživanja, kako bi prikupili i zabeležili nove tradicionalne plesove, a naročito ih je slala u one krajeve Srbije koji do tada nisu bili istraživani u tom smislu. Kasnije bi polaznik, koji je boravio na terenu, prikupljenu građu prezentovao na narednom seminaru.⁸¹ Premda se na ove polaznike seminara gledalo kao na predavače i istraživače, neophodno je ukazati na to da tu nije reč o profesionalnim istraživačima koji su obrazovani u određenim društveno-humanističkim naukama, već je reč o amaterima-entuzijastima, diletantima koji su o terenskom istraživanju i tehnikama rada tokom istraživanja dobijali vrlo svedene i šture instrukcije od Olivera Vasić. Takva instant obuka amatera-entuzijasta imala je za cilj da obuči što više pojedinaca, kako bi se prikupilo što više nove građe pre nego što ona „nestane“ iz sećanja najstarijih sagovornika na terenu.

Stoga, ovde ne možemo govoriti o istraživačima, čak ni o istraživačima-amaterima, već bih pre ove pojedinca definisao kao amatere-sakupljače – jer, njihov posao je bio da **sakupe** što je moguće više građe u što kraćem roku. Zbog nedovoljne obučenosti amatera-sakupljača, s jedne strane, te zbog brzine rada na terenu, s druge strane, prikupljana građa najčešće nije revalorizovana i analizirana, već se upravo kao čista građa, bez ikakve filtracije, prenosila na ostale polaznike seminara, dok su prenosio prikupljene građe bili isti ti amateri-sakupljači, ali ovoga puta u ulozi amatera-demonstratora, nazvanih predavačima.

Građa koja se dobijala na seminarima najčešće se sastojala od labanotacijskih i notnih zapisa primera prikupljenih tradicionalnih plesova i pesama, ali i od kraćih tekstova koje su pisali isti ti amateri-sakupljači, na osnovu prikupljene građe, gde su letimično prikazivali godišnji ili životni ciklus običaja, a obavezno – *stil igranja*.

⁸⁰ Ova organizacija i danas postoji, s tim što je 2013. preimenovana u Centar za istraživanje i očuvanje tradicionalnih igara Srbije (CIOTIS), danas pod rukovodstvom Zdravka Ranisavljevića.

⁸¹ Neki od najistaknutijih polaznika seminara koje je Olivera Vasić obučavala da postanu istraživači su: Slavica Mihailović, Milorad Lonić, Milorad Vujčin, Slobodanka Rac, Dajana Kostić, Zvezdan Đurić, Slaviša Đukić, Dragan Mičić, Milorad Ćorković, itd.

U gotovo svim građama Centra, uvek se nalazio deo u tekstu gde bi amateri-sakupljači opisali kakav je to *karakterističan način* plesanja u određenoj etnokoreološkoj oblasti ili manjoj predeonoj celini. Dakle, može se reći da je taj *karakteristični stil igranja*, zapravo bila generalizacija sakupljača-amatera, njihova lična opservacija toga šta je tipično u načinu plesanja određene zajednice, pri čemu se nije toliko vodilo računa o pojedinačnim interpretacijama u okviru *karakterističnog stila*, već se celokupan narod i način plesanja određene geografske celine esencijalizovao. Evo nekih primera koji ilustruju takve generalizacije i esencijalizacije: „Igra se, uglavnom, na punom stopalu, ali kod pojedinih igara se gazi i prednjim delom... u toku igranja koraci se naglašavaju bilo udarcima, bilo snažnijim stupanjem na tle“ (Mihailović 2005, 7); „Igranje na polustopanima, blago povijenih i opuštenih kolena, je prvo što možemo primetiti dok posmatramo igrače iz ovog dela gornjeg Banata... pokreti članaka, kolena i stopala su tokom igre povezani i funkcionišu potpuno usklađeno i zavisno jedni od drugih“ (Popov 2012, 87); „Odlika dobrog igranja je snažno igranje – stopala su celiom površinom na tlu, kolena čvrsta, skoro zategnuta“ (Đukić 2007, 8). Prihvatajući ovakva uopštavanja, polaznici seminarara bi takvo znanje prenosili dalje na članove svojih kulturno-umetničkih društava i klubova u dijaspori, očekujući od njih da poštuju ove *stilove igranja*. Upravo je *stil igranja* jedan od parametara koji se ocenjuje na različitim folklornim smotrama koje se održavaju u Srbiji i dijaspori – pri čemu članovi žirija opet zadržavaju ove generalizovane i esencijalizovane poglede amatera-sakupljača.

Amateri-sakupljači su kroz rad na tim seminarima gradili sliku o sebi kao o kvalifikovanim istraživačima, a često i stvarali sebi reputaciju koreografa – premda ni za to nisu imali završene odgovarajuće obrazovne profile, već su, kao i danas, bili amateri-koreografi. Deluje mi važno da pomenem činjenicu da pomenuti pojedinci, amateri-koreografi i nisu imali mogućnosti da se u Jugoslaviji i, kasnije Srbiji obrazuju za profil koreografa. Ni danas u Srbiji ili drugim bivšim jugoslovenskim republikama ne postoji odgovarajući studijski profil gde bi mogli da se školuju koreografi tradicionalnih plesova. Oni su svoja znanja sticali putem neformalnog obrazovanja na seminarima, dok su se kao koreografi kalili radeći sa svojim amaterskim ansamblima.

Upravo su ti amateri-sakupljači, odnosno amateri-koreografi polako postajali ključne ličnosti u kulturno-umetničkom amaterizmu u Srbiji i srpskoj dijaspori od devedesetih godina XX veka. Njihov status se uvećavao ukoliko bi na smotrama u Srbiji osvajali zlatne plakete sa svojim koreografijama, te bi ih, usled toga, lakše prodavali i u dijaspori, ali i među drugim KUD-ovima u Srbiji. Koreografija, kao i amatersko-sakupljački posao tada postaju kapital koji se menja za druge vidove kapitala. Pjer Burdije u svom radu govori o realcijama

ekonomskog i simboličkog kapitala, te o mogućnosti savršene konvertibilnosti među njima (Burdije 1999, 213). Naime, koreografi-amateri i sakupljači-amateri *prodaju* svoja istraživanja Centru, a u tim prestacijama ne dobijaju samo ekonomski kapital u smislu honorara, već i kulturni kapital u kojem ostvaruju, jačaju i održavaju svoj status predavača i koreografa. Na taj način, dalje, konvertujući stečeni kulturni kapital, najčešće prodajući svoje koreografije klubovima u dijaspori ili drugim KUD-ovima u Srbiji, oni ponovo ostvaruju ekonomski kapital, dobijajući honorare za prodane koreografije.

Danas, kulturno-umetnički amaterizam posmatra se kao polje u kojima ljudi, kojima kultura i umetnost nisu zvanične profesije, imaju mogućnost da se kreativno izražavaju, dok šire stanovništvo može da učestvuje u kulturnom životu i stvaralaštvu pre svega u svojim sredinama (Vukanović 2012, 4). Rabrenović kulturno-umetnički amaterizam definiše kao „stvaralački proces čiji su rezultati projekti stručno i studiozno realizovani u mnogim oblastima umetničke znatiželje“ (Rabrenović 2008, 7), dok ga Vujović vidi kao „delatnost od posebnog interesa u oblasti kulture s obzirom na njegov značaj i doprinos opštem kulturnom razvoju društva u Srbiji“ (Vujović 2006). Premda je amaterizam zamišljen kao volonterska delatnost, kojoj se pojedinci priključuju radi zadovoljenja sopstvenih potreba i ličnog umetničkog iskaza, danas amaterizam ne podrazumeva potpuni volonterizam već zapravo profesionalizam – mnogi rukovodioci ovih grupa rade za određene honorare ili su čak stalno zaposleni.

U kontekstu politika prezentacije nije se dogodila veća promena – nekadašnji koreografi-amateri postaju koreografi za stečenim zvanjem u neformalnim vidovima edukacije. Više ih ne možemo oslovljavati amaterima, budući da od kraja devedesetih godina većina njih počinje da živi od pravljenja koreografija i vođenja folklornih ansambala. Dakle, oni na neki način prestaju da budu amateri, ne postaju profesionalci u punom smislu, niti stiču formalna zvanja, ali definitivno žive i zarađuju od tog posla. Drugim rečima, bavljenje koreografijom tradicionalnog plesa u Srbiji ostaje polje laičkog, a ne školovanog znanja koje se komoditizuje kao stručno, profesionalno i sa autoritetom. Iz ovih razloga, ostaje otvoreno pitanje za dalju diskusiju da li ove koreografije i ovi koreografi zavređuju status i uvažavanje ili ne, naročito uzevši u obzir esencijalizam iz kojeg se razvija celo polje, ali i zbog diskutabilnih terenskih zapisa i diskutabilnih metodičkih znanja na osnovu kojih oni obučavaju ansamble i njima rukovode.

Ovi koreografi i dalje teže da svojim koreografijama predstavljaju što *autentičniju* sliku tradicionalnih plesova predeone celine koju koreografišu. Koreografi, osim što pronalaze inspiraciju u sopstvenim terenskim sakupljanjima građe, često ih inspirišu i stare

monografske publikacije srpskih etnologa, petežno one koje su izdavane u okviru SEZB-ova.⁸² Tendencija ka predavljanju *autentičnosti* često ide do te mere da se teži maksimalnom poštovanju etnografske tačnosti – muzika, ples, nošnja itd.⁸³ Koreografi-amateri danas, posredstvom KUD-ova, postaju kreatori istorijskog pamćenja – oni određuju šta je to što će se prikazivati, na koji način i, stoga, šta će se i kako pamtit i od *tradicije* i *istorije*. Na ovom mestu bi se dobro uklopila metafora koju Kastaldijeva (Castaldi) navodi u svom radu – „uzimanje etnografije u svoje ruke“ (Castaldi 2000, 288). Naime, ovi koreografi-amateri, instrumentalizujući i reinterpetirajući elemente tradicionalne kulture – najviše tradicionalne plesove, muziku i nošnju – zapravo, kreiraju neke nove etnografije, koje u tom obliku možda i nisu postojale u svakodnevic i. To su, dakle, njihove interpretacije, njihovo viđenje etnografske stvarnosti, ili kako Agilar (Aguilar) navodi, „koreografija postaje pisanje istorije i autohtonih tradicija“ (Aguilar 2004, 64).

6.5. Analiza savremenih performansa

Plesne koreografije⁸⁴ predstavljaju moćno sredstvo komunikacije kojim se može, putem plesa i performansa, govoriti o najrazličitijim društvenim temama – bilo da je reč o onim aktuelnim ili onima iz prošlosti. Kada se performansu dodaju i tradicionalni plesovi, naročito ukoliko uzmemo kontekst Srbije ili srpske dijaspore, gde su ovi plesovi već postavljeni u nacionalni diskurs, tada krajnji produkt najčešće predavlja određenu vrstu političke reprezentacije.

Upravo su ti performansi, i bliže koreografije, one prave etnografske činjenice koje antropolog može da uzme u obzir, kada pristupa analizi upotrebe plesa u najrazličitije svrhe. Drugim rečima, „ove kulturne reprezentacije su, u stvari, višeslojne političke i etnografske izjave, dizajnirane da formiraju pozitivne slike o njihovim nacionalnim državama“, zaključuje Entoni Šej, govoreći pritom o profesionalnim folklornim ansamblima i njihovim performansima (Shay 2002, 2). Performansi u službi politike, zarad prikazivanja moći, ne predstavljaju novitete, a pojedini plesni istraživači, poput rumunske etnokoreološkinje Anke

⁸² *Srpski etnografski zbornik* je publikacija Srpske akademije nauka i umetnosti (Srpske kraljevske akademije u periodu kada je počeo da izlazi SEZB), pokrenut na inicijativu Stojana Novakovića 1982. godine (Milenković Vuković, Prelić 2017, 132). U SEZB-u različiti autori, najčešće domaći etnolozi onoga vremena, objavljivali su sopstvenu etnografsku građu, opisujući poreklo stanovništva, kao i narodni život i običaje pojedinačnih predeonih celina Srbije i drugih zemalja u kojima su živeli Srbi. Do 2017. objavljeno je ukupno 30 knjiga o najrazličitijim predeonim celinama (Milenković Vuković, Prelić 2017, 133).

⁸³ Sličnu praksu zapaža i Mari-Pijer Gibert (Marie-Pierre Gibert) u praksi Jevreja u Izraelu (videti više o tome u: Gibert 2007, 107).

⁸⁴ O samoj definiciji koreografije više videti u, na primer: Foster 2009; Njaradi 2018.

Durđesku, ovaj fenomen posmatraju kao izdvajanje odgovarajućih elemenata folklorizma iz originalnog konteksta s ciljem da se umetnički obrade i podignu na „superioriniji umetnički nivo“, nakon čega „postaju transmiteri nove političke i kulturne poruke putem scenskih performansa.... folklor je uvek bio korišćen u politici da simbolizuje nacionalnu državu, da probudi i okupi nacionalnu svest ljudi“ (Giurchescu 1992, 23).⁸⁵ O upotrebi folklorizma u komercijalne, pa i političke svrhe, govorila je i Maja Bošković-Stuli, pišući pretežno o fenomenu folklorizma. Kada govori o savremenim upotrebama folklorizama, Bošković-Stulijeva izdvaja dve osnovne perspektive – spoljnu i unutrašnju (Bošković-Stuli 1983, 228). Dok je unutrašnja ona koja pripada običnim ljudima, najčešće onda kada su u potrazi za egzotičnim, kada imaju želju da upoznaju druge krajeve i kulture, spoljašnji faktori su upravo ti političko-propagandni ili turističko-komercijalni (Bošković-Stuli 1983, 228). Sličnu ideju iznosi i grčka etnokoreološkinja, Irene Lucaki (Irene Loutzaki), navodeći kako se muzika i ples često koriste zarad iskazivanja moći i propagande, s jedne strane, ili kao mehanizmi u koje se smeštaju „elementi dominantnih sila za održavanje nacionalnih identiteta ili izražavanje dominantne politike“ (Loutzaki 2001, 127). Instrumentališući ove simboličke prakse, političari na vlasti imaju mogućnost da im nametnu intezivan i snažan politički karkater – pojedini plesači ili kompanije su primorani na to, dok neki rado prihvataju takve karaktere (Loutzaki 2001, 127). Političke ili bilo koje druge vrste instrumentalizacija ovih simboličkih praksi ne čude, budući da „vizuelne i muzičke ikoničnosti su posebno efektivne u ujedinjenju cele populacije“ (Hercfeld 2004, 29).

Iako celokupni događaji mogu zadobiti neku od pomenutih političkih konotacija, na ovom mestu zadržaću se na plesnim, folklornim performansima i to onima koji danas postoje među srpskim migrantima u Beču. Tu se radi, pre svega, ne o prikazivanju jasne političke intencije zemlje matice, premda se i ona donekle može iščitati iz datih performansa, već je

⁸⁵ Ne samo da su plesni performansi služili u političke svrhe, o čemu sam neposredno govorio na primeru jugoslovenskih performansa kojima su izvođači neprestano veličali ideju bratstva-jedinstva, već je ples generalno služio kao plodna simbolička praksa za upotrebe u različitim društveno-političkim i istorijskim situacijama širom sveta. Kada je reč o Srbiji, ili šire – prostoru bivše Jugoslavije, tradicionalni ples, izvučen iz originalnog konteksta, modifikovan i, potom, izvođen ponovo u originalnom kontekstu – budući da se nije izvodio samo na sceni, niti je modifikovan za potrebe scene, već, naprotiv, korišćen je u svakodnevnim situacijama datog perioda – korišćen je u vreme Narodno-oslobodilačkog rata, kada su nastali mnogi partizanski plesovi. Ti plesovi, zapravo, nisu bili potpuno novi i izišljeni za te potrebe, nego su iz inventara već postojećih tradicionalnih plesova i pesama odabirani pojedinačni elementi i, pretežno tekstualno u pesmama, dok su u plesovima obrasci ostajali isti, prilagođavani datim okolnostima. Tada su nastali plesovi poput: *mlada partizanka bombe bacala; kozaračko kolo* (izvodilo se uz najrazličitije pesme: *Bolna leži omladinka mlada; koliko je na Kozari lista; U Janju se podignula raja*). O ovim plesovima i pesmama ima malo informacija u domaćoj etnokoreološkoj literaturi, a ponešto se može naći u knjizi Jelene Dopuđe (Dopuđa 1986), dok se više informacija može naći u obimnom radu Olivera Mladenović (Mladenović 1960; Mladenović 1973). Još jedan od primera jeste onaj koji nudi Irene Lucaki (Irene Loutzaki), govoreći o pet različitim plesnim događajima koji su iskorišćeni zarad podržavanja političke propagande u Grčkoj (više o tome videti u: Loutzaki 2001).

pre reč o iskazivanjima politika identiteta – onih nacionalnih, iznad svih. Entoni Šej ples, muziku i nošnju, tri ključne komponente koje se javljaju i u performansima srpskih klubova u Beču, definiše kao ključne simbole ili kao *površinske markere*, koji zapravo reprezentuju ključne elemente etničkog identiteta – jezik, religiju, zajedničko poreklo i istoriju (Shay 2002, 6). Drugim rečima, koristeći ove elemente u performansima, članovi klubova ne samo da prikazuju elemente kulturnog nasleđa kroz date *površinske markere*, već prikazuju i one osnovne simbole koji su važni za celokupnu zajednicu srpskih migranata u Beču. Ne pleše cela srpska zajednica u Beču, niti svi oni nose narodne nošnje i pevaju tradicionalne pesme. U procesima održavanja identiteta ključniji su upravo jezik, zajedničko poreklo, istorija i religija, koji se takođe učitavaju u date plesne performanse – peva se na srpskom, ples i muzika jasno se percipiraju kao zajedničko nasleđe ili zajednička istorija, koja pripada pravoslavnim, hrišćanskim Srbima. Upravo su takve retorike skrivene iza ovih površinskih markera koji, naizgled, deluju bezazleno i neobojeno određenim politikama.⁸⁶

S obzirom na to da politička i, šire, društvena stvarnost mogu biti koreografisane i upakovane u celokupan performans, bilo da se radi o performansima namenjenim stranoj ili domaćoj publici, Šej zaključuje da oni „zaslužuju bliži pogled, iza spektakla, reflektora, koreografskog atletizma i upečatljivog kostima“ (Shay 2002, 8). Dakle, analiza plesnog performansa, u smislu njene koreološke analize i posmatranja plesa, muzike i nošnje samo na nivou odabira, odnosno procene estetike, ne bi donela nikakve rezultate, osim tautoloških iskaza koreografa ili umetničkih direktora klubova. Koreografi i/ili umetnički direktori češće nesvesno kodiraju značenja u performanse i koreografije koji potom služe kao poruka koju šalju publici, nakon čega publika dekodira ili (re)interpretira značenja na najraznovrsnije načine, ali ipak u skladu s nekom opštom, dominantnom ideologijom (Shay 2002, 8).

6.5.1. *Proces koreografisanja*

Pre nego što se dođe do samog performansa ili do koreografije kao krajnjeg produkta, postavlja se pitanje kako teče proces izrade i osmišljavanja svega toga? U prethodnom

⁸⁶ Premda je pitanje učešća Vlaha u folklornim sekcijama u Beču veoma važno, budući da ih ima puno, na ovom mestu neću otvarati celu diskusiju o tom pitanju. Jedan od razloga je taj što Vlasi svoj vlaški identitet ne iskazuju kao primaran, već je to identitet koji ostaje u domenu porodice. Oni će se češće izjasniti kao Austrijanci i Srbi, a tek potom kao Vlasi, nego obrnuto. S druge strane, razgovarajući sa svojim sagovornicima koji igraju u srpskim klubovima u Beču, a koji imaju vlaško poreklo, najčešće sam nailazio na iskaze u kojima oni ne prave razliku između srpskog i vlaškog identiteta, posmatrajući ih kao jedinstveni identitet, pri čemu određuju kao srpski Vlah s austrijskim poreklom (o tome sam razgovarao s nekolicinom mojih sagovornika: B.S.92M, M.N.94M itd).

odeljku dao sam objašnjenje kako funkcioniše celokupna institucionalna struktura sa ključnim pojedincima unutar nje – od direktora, preko umetničkog rukovodioca/koreografa, unajmljenog saradnika, pa sve do članova. Nadalje, sam proces započinje odabirom već postojeće koreografije koja se može naći na tržištu. U tom slučaju, umetnički rukovodilac bira koreografiju, stupa u kontakt s koreografom i dalje ugovaraju tok postavke koreografije – najčešće svi ti saradnici dolaze vikendom i za nekoliko proba – koje obično traju dva sata dnevno – postavljaju svoju koreografiju, a kasnije umetnički rukovodilac nastavlja da je uvežbava s plesačima. Drugi, takođe prisutan način jeste da se umetnički rukovodilac osmeli i sam postavi koreografiju. Tada on pristupa nekoj vrsti istraživačkog rada – pretežno koristeći postojeću literaturu, snimke sa seminara za rukovodioce folklornih ansambala ili, čak, odlazeći na sopstveno terensko istraživanje zarad prikupljanja materijala.⁸⁷ Nakon što izaberu materijal od kojeg će izraditi koreografiju, oni posežu za osmišljavanjem koreografskog toka – dakle, razmišljaju kako će izgledati početak koreografije, kako će teći dramaturgija, da li će koreografija imati određenu „priču“ ili će samo u pitanju biti splet plesova, za koliko parova plesača će biti koreografija itd. Neformalna praksa je da koreografi svoja dela zapisuju na papirima, koristeći se nekim svedenim ili samoosmišljenim vidom prostornih obrazaca.⁸⁸ Prve beleške nisu nužno i krajnje rešenje, češće su to samo načelne ideje koje kasnije, radeći s ansamblom, koreograf menja i prilagođava – poneke promene zavise od mogućnosti koje ansambl može da izvede; ponekad estetski koreografija drugačije izgleda u realnoj izvedbi nego u mašti ili na papiru itd.

Postavka koreografije započinje prvenstveno učenjem odabranih plesova i pesama koji će se naći u datom delu. Nakon što plesači savladaju plesove i pesme, koreograf/umetnički rukovodilac koreografiju postavlja veoma brzo, premda i to zavisi od spremnosti i spretnosti celokupnog ansambla, mada vrlo često i za svega dve do tri probe. Nakon kompletnog završetka koreografije, sledi proces dugotrajnog uvežbavanja, koji može trajati i nekoliko meseci do prve izvedbe, naročito ukoliko je reč o koreografiji kojom će se ansambl predstavljati na Evropskoj smotri (videti u: Rašić 2016a).

Moji sagovornici iz Beča često navode kako im je, ukoliko je ansambl prethodno dobro pripremljen – u smislu da su savladali sve odabrane plesove za datu koreografiju – potrebno i svega nekoliko sati da sklope koreografsku celinu: „Brzo mi to radimo... brzo se to

⁸⁷ Već sam govorio o upitnosti takvih terenskih istraživanja, budući da njih ne vrše profesionalni istraživači, već amateri-sakupljači.

⁸⁸ Pojam *prostorni obrazac/plan* (floor plans) u etnokoreologiju uvodi En Hatčinson (Ann Hutchinson), a koristi se za označavanje načina grafičkog beleženja plesova na sceni (više o tome videti u: Hutchinson 2005). Pojedini autori u domaćoj etnokoreologiji za ovaj način beleženja koriste i drugačije termine poput: *horizontalni prostorni obrasci* (Petrović 2013) ili *mizanscen* (Bajić-Stojiljković 2016).

jako radi... ja sa njima za dva sata mogu da postavim komplet koreografiju“ (M.R.72M). Tokom postavke koreografije ujedno uče i pesme koje prate plesove, ukoliko ih ima, odnosno kako to oni navode „U hoduu se radi. Ne znam da li ste videli papire na ogledalima, ispisane tekstove...“ (M.R.72M). Nakon postavke koreografije sledi njeno dalje uveŕbavanje, ali i odabir narodne nošnje koja će se nositi tokom scenske izvedbe.

6.5.2. *Autentičnost u koreografiji ili koreografska autentičnost – izvorno vs. stilizovano*

Ono što se često izdvaja kao ključno u svim koreografskim prikazima jeste upravo u prethodnom odeljku pomenuta – autentičnost. Gotovo svi koreografi i umetnički rukovodioci, naročito ovi u dijaspori, teŕže tome da prikaŕu autentične plesove i to na autentičan naćin.⁸⁹ Iako je oćito da autentićna izvedba nije moguća na naćin na koji je priŕeljkuju rukovodioci ansambala – dakle, da autentićno prikaŕu plesni događaj iz prošlosti, gde će plesaći autentićno izvesti plesove i muziku u autentićnim kostimima – mnogi od njih tome teŕže. U prošlosti, ćak i mnogi istraŕivaći plesa nisu ŕeleli da pristupaju analizi koreografija, smatrajući ih „neautentićnim“ ili „teatrološkim“ (Shay 2002, 15). Među njima su i ćuvene etnokoreološkinje, Đorđina Gore (Geogrina Gore) i Marija Kućuba (Maria Koutsouba) koje su koreografisane tradicionalne plesove posmatrale kao vid „imitacije originala“, definišući ih pritom kao „artificijelnu i krivotvorenu verziju 'originala“ (Gore and Koutsouba 1992, 30). Slićna stanovišta o tome da se tradicionalni ples menja onda kada se izvuće iz originalnog konteksta, prisutna su i među mojim sagovornicima u Beću koji rade kao umetnićki rukovodioci ansambala: „Naše narodne igre ko narodne igre, normalne, u izvoru su kako su bile, ako mi njih uzmemo i stavimo na scenu, malo više nisu to što su bile, to je pod broj jedan...“ (V.R.77M).

Premda i danas pojedini autori upadaju u zamku određivanja autentićnosti i neautentićnosti plesne izvedbe, ipak je situacija pomerenaa u drugom pravcu. Entoni ŕej uvodi pojam „paralelnih tradicija“ kojim odbacuje jasno polarizovane i u dihotomiju postavljene plesne izvedbe na autentićne i neautentićne, odnosno, kako bi se to u amaterskom svetu folklornih ansambala terminološki odredilo – na izvorne i stilizovane koreografije. Prema idejama pomenutog autora, izvorne i stilizovane koreografije bi trebalo da posmatramo kao kontinuitet, a ne kao odvojene ŕanrove, budući da u svakoj koreografiji moŕemo pronaći određeni stepen autentićnosti, kao što su se vremenom i mnoge koreografske forme vratile u

⁸⁹ Slićno je u svojim istraŕivanjima primetio i Entoni ŕej, a više o tome videti u: Shay 2002, 15.

originalni kontekst ili su uticale na seoski plesni repertoar (Shay 2002, 15-18).⁹⁰ Premda ovde koristim zaključke koje je doneo Šej, budući da se direktno bavio pitanjima tradicionalnog plesa, važno je istaći da je o važnosti relativizacije odnosa između “autentičnog” i “neautentičnog” folklora govorio još Herman Bauzinger, nemački folklorista (Bauzinger 2002, 174-196). Takođe, Bauzinger je u istom radu ukazao i na fenomen, prikazujući različite primere, kada folklorizam ulazi u upotrebu u lokalnu sredinu i postaje taj „originalni“ folklor (Bauzinger 2002, 174-196).

Entoni Šej, dalje, razgraničava esencijalizaciju i partikularizaciju u performansima, navodeći kako prvi teže korišćenju „uniformisano proizvedenih kostima, u istim bojama, generalizovani orkestarski tonski kvalitet koji bi obuhvatio navodnu muzičku produkciju čitave zemlje i niza koraka, pokreta i koreografskih strategija za predstavljanje esencijalizovane nacije“, u tom smislu ključni predstavnik ovog pravca jeste ansambl „Mojsejev“ iz Rusije (Shay 2002, 14). S druge strane, ovi potonji teže da predstave najraznovrsnije autentične detalje kako u pokretu i muzici tako i u kostimu, s ciljem da naglase koliko je distinktivan i poseban svaki region bez obzira na veličinu zemlje – takve koreografije upravo su prisutne danas u zemljama bivše Jugoslavije, isto kao i u srpskoj dijaspori (Shay 2002, 15).

Andrij Nahačevski (Andry Nahachewsky) pravi razliku između *reflektivnih plesova* i *živućih plesova* – prvi se odnose na one koji konotiraju ka prošlosti i koji reflektuju određenu prošlost, dok su potonji oni koji imaju veze s trenutnim doživljajem toka plesanja (Nahachewsky 2012, 24). Reflektivni i živi plesovi nisu striktno postavljeni u opozicije, već se mogu videti kao modeli koji se smenjuju u trenutku izvedbe – to je proces, a ne fiksirana i nepromenljiva kategorija (Nahachewsky 2012, 28). Takođe, i jedni i drugi se mogu nazvati tradicijom, budući da su donekle stabilne kategorije koje se ponavljaju, prenose generacijski, ali su ujedno i fluidne i osetljive na kontekst u kojem se nalaze, dok se njima manifestuju unutrašnji životi plesača (Nahachewsky 2012, 28).

Ukoliko zadržimo određenja koja nudi Andrij Nahačevski i povežemo ih s onim što se može susresti u srpskim klubovima u Beču, tada bi reflektivni plesovi bile koreografije i performansi ovih klubova. S druge strane, pod živućim plesovima bismo mogli da podvedemo sve one plesne događaje⁹¹ koji se dešavaju u vidu zabava. Na primer, 2017.

⁹⁰ Jedan od primera je svakako onaj koji navodi Reinek (Reineck) u svojim istraživanjima među Albancima na Kosovu, gde je koreografija pod nazivom *Šota*, iz scenskog konteksta prenesena u svakodnevni i postala ključni segment albanske svadbe na Kosovu (Reineck 1986, 36).

⁹¹ Pod terminom plesni događaj (*dance event*) podrazumeva se kontekst u kojem se izvode plesovi, a sam pojam definisan je u američkoj plesnoj antropologiji.

godine prisustvovao sam jednom od takozvanih *Ćevap koncerata* u Beču na kojima učestvuju svi srpski klubovi iz Beča, organizujući celovečernji program. Nakon *Ćevap koncerta*, usledila je igranka – bend je svirao narodnu muziku i različita tradicionalna kola, a publika i članovi klubova ostali su u istoj sali nastavljajući zabavu. Šjerup i Alundova su izvođenje tradicionalnih plesova na zabavama među jugoslovenskim migrantima u Danskoj posmatrali kao „održavanje tradicije“, na manifestnom nivou. Nudeći dalju analizu, zaključuju da izvođenje tradicionalnih plesova zapravo omogućava razvijanje etničke svesti, „čime se ostvaruju novi oblici kolektivnog ponašanja“ (Schierup and Alund 1986, 200). Učestvujući u ovim plesnim događajima, migranti demonstriraju svoju privrženost zajedničkom identitetu i članstvu datoj grupi (Schierup and Alund 1986, 205). Na zabavi, nakon *ćevap koncerta*, dominirali su plesovi tipa *kolo u tri* i *stara vladina*. *Kolo u tri* je termin koji je prvi put upotrebila Olivera Vasić u okvirima domaće etnokoreologije, kako bi njime označila ples koji je emski nazivan *kolo* (Vasić 1984, 155). Kasnije, etnokoreolozi *kolo u tri* definišu kao plesni žanr kojem pripada grupa plesova sa istim koreološkim obrascem, a koji „podrazumeva simetričnu osmotaktnu strukturu osnovnog obrasca koraka, sa dihotomnom unutrašnjom organizacijom četvorotaktnih fraza i izvodi se u formaciji kola (najčešće otvorenog)“ (Ranisavljević 2012, 557). Plesovi iz žanra *kolo u tri* prvi put je zabeležio Milan Đ. Milićević na prostoru centralne Srbije, još 1876. godine, zapisujući tada nazive *kukunješće* i *moravac* (Milićević 1876). Naime, ovom plesnom žanru pripadaju plesovi s najraznovrsnijim nazivima i najrazličitijim melodijama, neki od najpoznatijih su: *kukunješće*; *moravac*; *žikino kolo*; *užičko kolo*; *šestica*; *čarlama* itd. Vremenom, plesovi iz žanra *kolo u tri* proširili su se ne samo po celoj Srbiji, već su zabeleženi i na prostoru severne i centralne Bosne, u Slavoniji, na Baniji i Kordunu i u rumunskom delu Banata (Ranisavljević 2012, 559). S obzirom na prisutnost ovog plesnog žanra među srpskim stanovništvom ne samo u Srijiji, već i šire, etnokoreolozi su skloni da ga definišu kao ključni marker identiteta, nazivajući ga često i terminom *srpsko kolo* (Ranisavljević 2012, 557-570). *Kolo u tri* je 2017. upisano i na Uneskovu Reprezentativnu listu nematerijalnog kulturnog nasleđa čovečanstva, pri čemu se na zvaničnoj strani Centra za nematerijalno kulturno nasleđe pri Etnografskom muzeju u Beogradu, kada je reč o *kolu u tri* navodi sledeće: „Kolo je deo izvođačkih umetnosti prisutno na teritoriji cele Srbije, a pored srpskog pravoslavnog stanovništva, koje ga smatra obeležjem nacionalnog identiteta, izvode ga i druge etničke i konfesionalne zajednice“.⁹²

⁹² Više o kolu videti na: <http://www.nkns.rs/cyr/popis-nkns/kolo-kolo-u-tri-kolo-u-shest> (poslednji put pristupljeno: 18.03.2019).

Svi plesovi koje su tada izvodili, premda je dominiralo *kolo u tri* kao i tip kola *stara vladina*, i celokupna ta zabava može se posmatrati kao vid živućeg plesa. Ipak, kako i Nahačevski navodi, svrstavanje ovih aktivnosti u živuće ili refleksivne plesove zavisi od same perspektive posmatrača. Plesovi na sceni su refleksivni – da, oni referiraju na prošlost, međutim, oni su ujedno i živući s obzirom na to da žive u trenutku, u njima je takođe važan izvedbeni trenutak koji je neponovljiv. Drugim rečima, plesači nikada neće moći na identičan način da izvedu i dožive izvođenje plesa, pa makar to bila i uvežbana koreografija, uvek će promeniti makar jednu gestu ili makar jednu mimiku na licu, što znači da nikada neće do kraja biti autentično prvobitnoj izvedbi – ukoliko bismo to uzeli kao parametar autentičnosti za koreografiju. Slično tome, živući plesovi koji se javljaju na zabavama, često mogu da se posmatraju kao refleksivni plesovi u pojedinačnim doživljajima određenih plesača ili šire zajednice – to jesu plesovi iz inventara tradicije kojima izvođači prikazuju svoju pripadnost Srbiji, srpskom nacionalnom identitetu, ili ukoliko izvode vlaške tradicionalne plesove – vlaškoj etničkoj grupi. Međutim, oni su živući zbog toga što se izvode u datom trenutku, neuvežbano i neiscenirano. I na toj skali između živućih i refleksivnih, oni bi bili bliži polu živućih plesova.

Povezano s tim, oni mogu biti – participativni plesovi (*participatory dance*) i prezentacioni plesovi (*presentational dance*), naglašavajući kao važan proces u participativnim plesovima, dok u prezentacionim izdvaja produkt kao bitniji (Nahachewsky 1995, 1). Ove dve kategorije, iako jasno razgraničene teorijski, u praktičnom smislu gotovo nikada ne zauzimaju pozicije dva suprotna i potpuno razdvojena pola. Naime, pomenute dve kategorije češće se javljaju kao međusobno isprepletane. U tom smislu, plesovi na sceni su prezentacioni budući da, na površinskom novu, prikazuju šta je grupa pripremila i na čemu je prethodno vreme radila, dok, latentno, ukazuje na njihovu nacionalnu ili grupnu pripadnost. S druge strane, ti plesovi su takođe i participativni, budući da svi plesači u njima dobrovoljno učestvuju i žele da budu deo te plesne grupe koja izvodi performanse. Plesovi na igrankama, pak, primarno su participativni, uzevši u obzir da se pojedinci uključuju u njih pretežno radi zabave i, eventualno, opuštanja, ponekad možda i zbog reminiscencije na prošlost – ukoliko su nekada ranije plesali u klubu ili na nekim sličnim igrankama u domovini. Ipak, ti plesovi su i prezentacioni – tokom izvođenja, plesači se trude da budu što bolji, gestama ukrašavaju osnovni igrački obrazac, trudeći se da pokažu svoje plesno umeće i da budu bolji od drugih plesača u kolu. Oni mogu biti prezentacioni i u smislu da njima izvođači žele da iskažu svoju nacionalnu, etničku ili grupnu pripadnost, izvodeći pritom plesove iz svog kraja, svoje zemlje matice, svoje etničke grupe. Na ovom mestu upravo je reč o konceptu *etničke istaknutosti* o

kojem takođe govori Andrij Nahačevski (Nahachewsky 2012, 36). Etnička istaknutost se javlja u onim trenucima kada je potrebno prikazati svoju pripadnost, a Nahačevski to slikovito objašnjava na sledeći način:

„...to bi trebalo biti plesni događaj u kojem su svi aspekti i reference sadržani u jednoj određenoj kulturi. Ukoliko su na grčkoj svadbi svi Grci, ples koji se izvodi smatra se običnim plesom, dok bi u relaciji sa ne-Grcima on zadobio konotaciju etničke istaknutosti“ (Nahachewsky 2012, 36-37).

Upravo se tu nalazi suština, plesni događaj ili ples nisu sami po sebi etnički, nacionalno ili na bilo koji drugi način istaknuti, već je ta vrsta istaknutosti u oku posmatrača (Nahachewsky 2012, 38). Drugim rečima, naša perspektiva posmatranja plesa ili plesnog događaja je ta koja mu daje konotaciju etničkog, nacionalnog, političkog.

Osim toga, grupi srpskih migranata u Beču, plesni događaji kao i performansi folklornih ansambala služe ujedno kao mesta povezivanja kako s ostalim članovima grupe, tako i sa sopstvenom istorijom, makar onom zamišljenom. Kako to definišu Šjerup i Alund – plesanje na zabavama povezuje istorijsko i društveno vreme, razvijajući svest među migrantima o zajedničkom istorijskom poreklu, s jedne strane, a povezujući tu ideju sa sadašnjim iskustvima, s druge strane. Na tim mestima se povezuju i različite generacije migranata, različiti pojedinci koji žive svoje individualne živote, u atmosferu „zajedničkog kulturnog razumevanja“ (Schierup and Alund 1987, 205). Plesni događaji i performansi omogućavaju mlađim generacijama migranata da “osete” i prožive ono o čemu im njihovi preci govore ili ono što im se u klubovima predstavlja kao tradicija i istorija njihovih predaka. Plesanje im omogućava da reprodukuju u imaginaciji svoje mesto porekla ili porekla njihovih predaka, koje im, najčešće, još uvek predstavlja centar sveta. Drugim rečima, iako njihova tela plešu u Beču, njihove misli su u domovini.⁹³

Bilo da u svojim performansima članovi srpskih klubova u Beču predstavljaju programe u esencijalizovanom ili partikularizovanom smislu; da je reč o participatornim ili prezentacionim performansima, opet se vraćamo na činjenicu o paralelnim tradicijama koja je postojana kao koncept. Dakle, reč je o kontinuitetu i međusobnoj isprepletanosti koju je teško jasno razlučiti, a postavlja se ujedno i pitanje – da li je potrebno koreografije svrstavati u određene kategorije poput ovih? Opet, radili to na jedan ili drugi način, koreografi ipak uvek

⁹³ Pojedini istraživači, poput Dženet O Šej (Janet O' Shea) plesne forme i naročito njihovu upotrebu u amaterizmu, vide kao potencijal koji zajednici migranata omogućava da održe sopstveni društveni identitet u dijaspori (O'Shea 2007, 3).

prikazuju ono što Benedikt Anderson definiše kao *zamišljenu zajednicu*. Naime, kada govori o naciji, Benedikt Anderson je definiše kao *zamišljenu zajednicu*, koja je uvek omeđana granicama koje imaju važnu ulogu u stvaranju opozicija „mi : drugi“. Nacija je zamišljena, ali ne i izmišljena zajednica. Drugim rečima, iako se svi članovi zajednice međusobno ne poznaju, oni, na idejnom nivou, uvek poseduju sliku o svom zajedništvu (Anderson 1998, 17). Premda u njoj vlada nejednakost, zamišljena je kao zajednica zbog toga što se uvek posmatra kao horizontalno povezana, gde je bratstvo između njenih članova ideal kojem se teži (Barker 2000, 199). U tom smislu i koreografije i performansi srpskih klubova u dijaspori služe da, esencijalizovajući celokupne geografske celine ili čak celu zemlju maticu, reprezentuju celokupnu populaciju date države.⁹⁴ Takve zamišljene zajednice u performansima pogodne su za mobilizaciju cele zajednice, naročito u dijaspori. Poimajući ih kao zajedničku tradiciju, istoriju i nasleđe, članovi srpskih klubova u Beču, ali i oni koji nisu članovi ali prate rad klubova, neretko ove performanse posmatraju kao suštinske markere koji doprinose očuvanju identiteta i tradicije, ali i omogućavaju zajednici da se identifikuje i okupi oko njih; dok im, s druge strane, omogućava i da drugim zajednicama u okruženju prikažu sebe kao zasebnu, jasno definisanu grupu koja poseduje svoje nasleđe, tradiciju, istoriju i, stoga, identitet. Šej na slikoviti način opisuje ovakav vid prihvatanja pomenutih „fantazija“, koje se legitimišu tvrdnjom o njihovoj autentičnoj izvedbi i prikazivanju „nacionalnog blaga“, zaključujući da gotovo svi oni koji prihvataju i veruju u takvu sliku, oni to prihvataju „na sličan način na koji žene od dve stotine kilograma kupuju haljine koje vide na anemičnim modelima na modnim revijama: zamišljaju sebe da izgledaju kao one reprezentacione slike“ (Shay 2002, 30).

Kada govori o reflektivnim plesovima, Nahačevski smatra da motiv posezanja ka ovoj vrsti prikazivanja plesova može biti trojak: prikazivanje i identifikovanje s nacionalnim; rekreacija ili edukacija i spektakl (Nahachewsky 2012, 88). Naravno, motiv za upotrebu reflektivnih plesova zavisi i od toga o kojoj grupi je reč. Najčešći motiv među manjinskim ili grupama kakve su dijasporske, upravo je iskazivanje identiteta zarad podsticanja i razvijanja grupne kohezije ili radi prikazivanja kulturnog nasleđa, a može služiti i za privlačenje pažnje drugim grupama u okruženju kako bi ih primetile, priznale i poštovale; kako bi stekli određena prava i privilegije (Nahachewsky 2012, 113). Ono što Nahačevski zapaža kada govori o dijasporskim zajednicama, upravo je ono što karakteriše i zajednicu Srba u Beču, a to je da oni zemlju maticu posmatraju kao izvor tradicije i kao očiti autoritet u održavanju

⁹⁴ Slična zapažanja, a na primeru folklornog ansambla „Lado“, navodi i Entoni Šej, videti više o tome u: Shay 2002, 29.

tradicije, dok, u plesnom smislu, dele iste repertoare, vrednosti i konvencije sa sličnim udruženjima koja funkcionišu u Srbiji (Nahachewsky 2012, 114). Slične teze izneo sam i u delu ovog rada gde govorim o unajmljenim saradnicima. Naime, na osnovu iskaza mojih saradnika, očigledna je činjenica da oni saradnike iz matice vide kao ključne ličnosti, kao one prave, što bi Tereza Bakland rekla, „čuvare istine“ koji imaju znanja o „autentičnim tradicijama“. Ono što takođe karakteriše zajednice u dijaspori, jeste činjenica da oni često, a takav je slučaj i sa Srbima u Beču, pamte domovinu iz vremena njihovog odlaska iz nje, zbog čega mnogo duže nego u matici održavaju stare nacionalne simbole, dok nove prihvataju sporije – takav slučaj je bio i sa zadržavanjem nacionalnih jugoslovenskih simbola. Drugim rečima, srpski klubovi u Beču, kao i njihove krovne organizacije, do pre dve decenije su nosili nacionalnu oznaku Jugoslovena, nazivajući se jugoslovenskim klubovima ili jugoslovenskim zajednicama.

6.5.3. *Kako napraviti idealnu koreografiju – uputstva, preporuke i druge dileme*

Nevezano za pristup koji koreograf odabere – bilo da se odluče za reflektivne, participativne, esencijalizovane ili bilo koje druge pristupe, koreografije u srpskim klubovima u Beču, a takođe i u Srbiji, uvek imaju sličan formalni izgled. Tu nije nužno reč o nekreativnosti autora, nego se radi o tome da već dugo vremena, skoro od uspostavljanja etnokoreologije kao zvanične discipline (1934), postoje jasni propisi kako bi koreografija tradicionalnog plesa trebalo da izgleda, pri čemu je jasno određeni formalni oblik koreografije podstican ne samo od strane amatera-entuzijasta, već su jasna uputstva pisali i profesionalni istraživači – etnokoreolozi, etnolozi-antropolozi, počevši još od Ljubice i Danice Janković.

Sestre Ljubica i Danica Janković smatraju se osnivačicama srpske etnokoreologije (Rakočević 2013, 58-86). Između ostalog, objavile su ediciju knjiga pod nazivom *Narodne igre* u osam tomova, dok je deveta knjige iz ove edicije objavljena posthumno. Pored toga što su u svojim knjigama davale opise tradicionalnih plesova koje su beležile tokom istraživanja, Ljubica i Danica Janković priređivale su i stručne radove na različite etnokoreološke teme. U petoj knjizi *Narodne igre*, sestre Janković publikovale su rad pod nazivom „Postavljanje i režija narodnih igara. Vrste primenjenih igara“ (Janković 1949, 63-75). U tom radu, prvi put se govori o načinima na koje tradicionalni ples, ili narodna igra kako su nazivale predmet svog istraživanja, može, ali i kako bi trebalo da se iskoristi na sceni. Premda se nisu upuštale u proces koreografisanja, Ljubica i Danica Janković smatrale su ovaj proces kompleksnim,

navodeći da način primene tradicionalnog plesa na sceni zavisi od nekoliko različitih činioca: „prvo, od vrste komada za koji se uzima; drugo, od tehničkih sredstava kojima se koreograf služi; i treće, od težnje koju želi da ostvari“ (Janković 1949, 65). Dalje, pomenute autorke smatraju da se tradicionalni ples može izvoditi u obliku u kom je zabeležen tokom terenskog istraživanja ili se, pak, može izvoditi u spletovima, a, u tom slučaju, kao važan princip izdvajaju uspostavljanje skladne celine (Janković 1934, 14). Podjednako, Jankovićeve su odbijale i pogrdnim smatrale kombinovanje tradicionalnih plesova s nekim drugim plesnim žanrovima, smatrajući da bi na taj način tradicionalni ples izgubio svoj karakter (Janković 1934, 14).

Nakon Ljubice i Danice Janković, naredna autorka koja je pisala o koreografiji, tom pisanju je pribegla tek dve i po decenije kasnije – bila je Olivera Mladenović.⁹⁵ Ona je, naime, uvela formulaciju *scenska narodna igra* 1974. godine, primećujući da se ta vrsta umetnosti, iako tek na pomolu, mora razvijati prema određenim *zakonima scene*, pri čemu koreograf mora voditi računa i o publici kao konzumentu datog proizvoda (Mladenović 1974, 249-250). Mladenovićeve već tada zapaža da će postavljanje tradicionalnih plesova na sceni uticati na to da se oni promene u odnosu na one iz originalnog konteksta: „U tim novim uslovima, neminovno će se scenska narodna igra (nisam sigurna da će se tako zvati) udaljiti od one spontane, nekontrolisane igre narodnih masa, koja i dalje ostaje sastavni deo društvenih i porodičnih skupova i razvija se u specifičnim uslovima svoje sredine, gradske i seoske podjednako“ (Mladenović 1974, 250).

Kada je u pitanju koreografija tradicionalnog plesa u širem jugoslovenskom kontekstu najvažnija publikacija, mada vrlo svedena po obimu i sadržaju, jeste knjiga Ivana Ivančana „Folklor i scena“ (Ivančan 1971). Upravo u ovoj knjizi, prvoj tavkog tipa, Ivančan pokušava da ukaže na sve komponente koje su neophodne kako bi koreografski produkt bio što bolji. Prvo što ističe jeste potreba za koreografskim zanatom koji smatra krucijalnim za bavljenje primenom tradicionalnih plesova na sceni (Ivančan 1971, 119). Moji sagovornici iz Beča nisu saglasni u ideji da je za bavljenje koreografijom tradicionalnog plesa neophodno završavanje određenog nivoa formalnog obrazovanja. Umesto formalnog obrazovanja, moji sagovornici ističu važnost neformalnih nivoa edukacije, a pre svega navodeći važnost seminara za rukovodioce folklornih ansambala: „Moje mišljenje je da bi neko bio koreograf, mislim da ne treba da bude školovan. Mislim da treba da bude, kao što su bili seminari, ali gde se izričito

⁹⁵ Više o životu i radu Olivera Mladenović videti u: Rakočević 2014; Milenković Vuković 2014; Rašić 2018.

ljudima koji su jako kreativni daje do znanja da u pojedinim krajevima neke stvari nisu postojale“ (V.R.77M).

Slično kao i sestre Janković, Ivančan važnim navodi iskustvo koje koreograf zadobija tokom terenskog rada, smatrajući da svaki koreograf mora imati iskustvo na terenu ukoliko želi da uspešno uradi koreografiju. Ipak, poznavanje tih „izvornih elemenata“ nije jedini činilac, već važnim smatra i prenošenje tog „ugodaja koji je on sam doživio promatrajući i ostalo u izvornom ambijentu, u određenom selu, kraju i prilici“, budući da bez toga, smatra Ivančan, „nema ni razloga da koreografiju naziva plesom iz tog kraja“ (Ivančan 1971, 110). I upravo je to bio kriterijum za uspešnost koreografisanja, makar prema Ivančanovom mišljenju – da li je koreograf uspeo da prenese na scenu ukupan dojam terena koji prezentuje. U procesu prenošenja, koreografu je od pomoći poznavanje zakona scene i kompozicije i tu Ivančan izdvaja nekoliko komponenti koje koreograf mora da zadovolji pri svom radu: 1) scenska dinamika koja podrazumeva šemu tempa i šemu utiska; 2) princip scenske perspektive; 3) princip scenske ravnoteže; 4) sopstveni umetnički pečat (Ivančan 1971, 93-134). Deluje da je i kod Ivančana najvažniji, zapravo, stil plesanja i tehnika izvedbe, zaključujući da „dobra tehnička izvedba je u stanju poboljšati i lošiju koreografiju“ (Ivančan 1971, 132).

Nakon Ivančana, usledila je ponovna vremenska diskrepanca dok nisu autori počeli, makar na ovim prostorima, da pišu o koreografiji.⁹⁶ Ipak, za savremenu, kao i za ondašnju scenu koreografije tradicionalnih plesova, deluje da su upravo radovi sestara Janković, a naročito knjiga Ivana Ivančana, utemeljili i donekle oblikovali načine prezentacije tradicionalnih plesova na sceni. Dženet O Šej, slično tome, prikazuje kako južnoazijska zajednica u Evropi i severnoj Americi koriste svoja plesna znanja kako bi proizveli koreografije koje se znatno razlikuju od koreografija ranijih generacija migranata u ovim zemljama (O'Shae 2007, 3-4). Pored toga, njihove intencije idu u pravcu da baratanatjan plesove, koje uglavnom izvode, podignu na određeni nivo, kako bi sebi obezbedili prostor na globalnoj sceni (O'Shae, 4). Za razliku od ove, zajednica srpskih migranata u Beču svoju plesnu praksu i praksu koreografisanja tradicionalnog plesa u klubovima ne razvija u tom smeru, niti za cilj ima da obezbedi svoje mesto na globalnoj plesnoj sceni. Nove generacije koreografa, takođe, zadržavaju i poput reiterativnih praksi, samo ponavljaju koreografske modele svojih prethodnika. Deluje da se ovde razvio potpuni **žanr koreografije**

⁹⁶ Nakon Ivančana, mogu se pronaći radovi o koreografiji Dragoslava Džadževića (Džadžević 2017), doktorska disertacija Vesne Bajić-Stojiljković (Bajić-Stojiljković 2017), kao i knjiga Dunje Njaradi (Njaradi 2018).

tradicionalnog plesa, te da koreografi ne istupaju iz njega, niti imaju ideju o takvoj mogućnosti.

Iako postoje i dalje pretenzije ka tome da se koreografije dele na izvorne i stilizovane, određenje izvornosti, odnosno stilizovanosti se nikada ne definiše na osnovu prostornih kretanja unutar koreografije, ili kako bi se to kolokvijalno u domenu amaterskih koreografa reklo – na osnovu promena slika u koreografiji. U obzir se, za tu svrhu, uzima upravo plesni materijal – gleda se njegova „autentičnost“, a naročito se procenjuje *stil* plesanja kao jedna od najvažnijih komponenti. Moji sagovornici iz Beča ukazuju upravo na to da je važno održati odgovarajući stil plesanja, ali ističu i to da je plesni obrazac potrebno prikazati u onom obliku u kom je zabeležen tokom istraživanja: „...što se meni ne sviđa kod pojedinih koreografa, znači, pretrčavanje preko scene gde ja, kao stručno lice, kad stanem ne vidim osnovni obrazac koraka koji treba da se vidi bar jednom. Ti ga vidiš gde je on napucan, u stilu Bugara“ (V.R.77M). Ukoliko se, pak, dešava „stilizacija“ koreografije, moji sagovornici te procese pripisuju tendenciji koreografa i umetničkih rukovodioca da se približe publici i njihov dojam performansa učine zanimljivijim:

V.R.77M: „Orkestracije s ogromnim modulacijama, aranžmani napucani, koji jednostavno... meni se ne sviđaju. Ali, na primer, publici koja se ne razume, koji su nedovoljno muzički obrazovani, za njih je to... sve se to radi, znači, uz koreografe, te takve modulacije prate određene slike koje znači sa izlaskom, na primer, na scenu, sa nekim pretrčavanjem, te neke modulacije i taj doživljaj neki od publike – jao, vidi ovo kako je moćno“.

Na taj način se pokreće još jedna prisutna tema u neformalnim diskursima, koja se može susresti među umetničkim rukovodiocima u Beču, a to je pitanje – da li bi trebalo da klubovi svoje performanse približavaju ukusu publike ili je, zapravo, zadatak klubova da publiku obrazuje i ukaže im na prihvatljivu estetiku? Ono u čemu su moji sagovornici bili saglasni, jeste to da klubovi imaju edukativnu funkciju, ne samo kada je u pitanju obrazovanje njenih članova, već i kada je u pitanju publika. Drugim rečima, cilj performansa jeste da prenese određenu poruku i da publiku „navikne“ na određni stil, estetiku itd: „...e, da l’ trebamo mi da igramo kako igraju Bugari, da bi udovoljavali publici ili da publiku vaspitavamo na ono što smo mi... ja mislim da mi trebamo publiku da vaspitamo na ono šta smo mi. Na ono šta jesmo. Da ne izgubimo...“ (V.R.77M). Na ovom mestu, sagovornici vrlo često ističu i problem rada u dijaspori, navodeći da i deci, koja su sada već četvrta i peta

generacija migranata, pokušaji prikazivanja tradicionalnih plesova u „autentičnom“ obliku ne održava zainteresovanost:

V.R.77M: „Veliki problem je komercijalizacija u dijaspori. Jer, ako ja sad krenem od izvornosti da to sad treba da bude ovako, treba da bude onako, to je za dijasporsku decu, ne ovu sad ovde, ako nemaš konkurenciju u gradu, to je ok. Ako imaš konkurenciju ti možeš lako da postaneš dosadan i lak plen da lako izgubiš igrače, jer će da se pojavi neko ko to ne da zna bolje, možda i zna bolje, ali zna bolje da uvije u neko pakovanje koje paše za ovo vreme... atraktivnije, da bude...“

6.5.4. *Naredni korak: odabir scenskog kostima*

Kada je reč o narodnoj nošnji, slično kao i sa tradicionalnim plesovima i muzikom, rukovodioci teže da ta nošnja bude „autentična“. U smislu materijalne kulture, određenje autentičnosti deluje jednostavnije nego kada su u pitanju nematerijalni fenomeni poput plesa i muzike. Naime, rukovodioci teže da na što verniji način reprodukuju postojeće originalne uzorke iz muzeja, dok za svoje klubove nabavljaju i originalne primerke narodne nošnje s terena. Pojedini moji sagovornici upravo u tome i vide jednu pozitivnu stranu u savremenim tendencijama prikazivanja tradicionalnih plesova na sceni: „Sviđa mi se što se dosta ulagalo u rekonstrukcije nošnje, što se mnogo vratilo na scenu onako kako treba da bude“ (V.R.77M). S druge strane, sagovornici ističu vrednost njihovih fundusa narodne nošnje, navodeći kako poseduju mnoge originalne primerke koje su doneli iz svojih krajeva porekla:

J.S.48M: „To je nešto autentično. Nošnja je ona prava, znači iz tog kraja, od mog sela. To smo mi sve šili, kupili, nabavili. Imali smo, i dan danas imamo u ‘Mokranjcu’ košulje koje su 100 godina stare i pantalone, sve živo, opanke“.

U tom kontekstu, kao vredna posmatra se ona narodna nošnja koja je stara, a za takve primerke postoje i specijalne nagrade na Evropskoj smotri (v. Rašić 2016a). Posmatranje starije nošnje kao vrednije nije nova pojava koju bismo mogli da dovedemo u vezu samo s kulturno-umetničkim amaterizmom. Naprotiv, ona se javlja i u muzejima – etnografski predmeti su u muzejske zbirke dolazili prema kriterijumima „staro i lepo“ (Gavrilović 2009, 22). Drugim rečima, u skladu s opštim romantičarskim intencijama, seoska kultura se posmatrala kao vredna, kao kultura u kojoj se može videti „duh naroda“ zbog čega je upravo

jedan od kriterijuma bio to da u muzeje dospevaju predmeti sa sela. Potom, važno je bilo da su to „naši“ predmeti koji su deo „naše tradicije“ i „našeg identiteta“, dok je vremenska udaljenost – što je predmet stariji, on je ujedno i vredniji=lepši, takođe bio kriterijum (Gavrilović 2009, 66). Takve ideje prisutne su i u težnjama srpskih klubova u Beču da na svojim performansima predstave autentične ili delove rekonstruisane narodne nošnje koja je gotovo istovetna originalnom primerku. Težnje ovog tipa mogu se dovesti u vezu i sa činjenicom da smotre, na kojima se ovi klubovi takmiče, uglavnom žiriraju etnolozi/antropolozi zaposleni u Etnografskom muzeju u Beogradu, gde je takav diskurs procene predmeta i dalje prisutan (v. Gavrilović 2009, 18-23; Gavrilović 2007, 66-67, 97-126).

Narodnu nošnju, ukoliko nabavljaju originalne primerke, otkupljuju od preprodavaca iz Srbije.⁹⁷ Ti preprodavci su, uglavnom, takođe članovi ili rukovodioci određenih kulturno-umetničkih društava u Srbiji koji dobavljaju narodnu nošnju direktnim odlaskom na teren ili, pak, preko lokalnih preprodavaca koji u svojim sredinama prikupljaju originalne primerke i dalje ih preprodaju.

Preprodaja narodne nošnje, a posebno njen odlazak u dijasporu, predstavlja zasebnu temu koja bi trebalo da se detaljnije obradi, budući da se ovi transferi dešavaju u sivoj zoni, odnosno na nekoj vrsti crnog tržišta. Originalni primerci narodne nošnje, kao delovi kulturnog nasleđa, ne prolaze standardne procedure procene artefakta u lokalnom, nadležnom muzeju, niti se prvenstveno nude lokalnim muzejima na otkup, kako je to propisano *Zakonom o kulturnim dobrima*⁹⁸, već preprodavci sami formiraju cene i dalje ih prodaju, ili posredno, ili direktno klubovima u dijaspori. Pored ovih načina otkupljivanja narodne nošnje, postoje i oni legalni, koji se odvijaju u radionicama za izradu narodnih nošnji. U Srbiji postoji

⁹⁷ Pojedini preprodavci narodnih nošnji koji imaju javne profile na društvenim mrežama, a koji saraduju i prodaju narodne nošnje klubovima u dijaspori su: Sve za folklor Dada - <https://www.facebook.com/pages/category/Artist/Sve-Za-Folklor-Dada-1541875686096371/> (poslednji put pristupljeno 20.03.2019); Antika Gjilan - <https://www.facebook.com/profile.php?id=100010308947212> (poslednji put pristupljeno 20.03.2019); Miroslav Marinković - <https://www.facebook.com/miroslav.marinkovic.779> (poslednji put pristupljeno 20.03.2019), itd. Ovo su samo neki od javno dostupnih profila na kojima se mogu pronaći ponude za otkupljivanje originalnih primeraka narodne nošnje, dok pojedini od njih nude i izradu ostalih sredstava neophodnih za scenu, kao što su dukati, nakit od perlica, veštačke pletenice itd.

⁹⁸ U članu 119. *Zakona o kulturnim dobrima*, navodi se da „Pravo preče kupovine kulturnog dobra ima nadležna ustanova zaštite“. Drugim rečima, da bi se kulturno dobro prodalo, neophodno je prvenstveno ga ponuditi određenoj ustanovi zaštite – u ovom slučaju nadležnom muzeju. Ukoliko muzej nije zainteresovan ili nema novac da otkupi dato kulturno dobro, u tom slučaju pojedinac može da proda dato kulturno dobro, ali ne po ceni koja je manja od one koju je inicijalno ponudila ustanova zaštite (*Zakon o kulturnim dobrima*, Službeni glasnik SRS, broj 6/90, dostupan na: <http://www.kultura.gov.rs/docs/dokumenti/propisi-iz-oblasti-kulture/zakon-o-kulturnim-dobrima.pdf> (poslednji put pristupljeno: 27.05.2019). U istom zakonu do detalja su navedeni članovi i koji regulišu iznošenje kulturnih dobara iz zemlje.

nekoliko radionica za izradu narodnih nošnji koje direktno saraduju s klubovima u dijaspori.⁹⁹ Sagovornici ističu to da ovi zanatski proizvođači narodne nošnje formiraju cene, ne samo prema težini i količini posla, već i prema tome da li je reč o kulturno-umetničkom društvu iz Srbije ili, pak, o nekom klubu iz dijaspore, pri čemu ovi potonji plaćaju znatno veće cene za izradu narodne nošnje: „Kad pozoveš i kažeš: dobro veče, Milan iz Bambija... Beč! Aha, aha.. Ne, ne, pa to su cene bile nekad prijateljske, cena je osam, devet hiljada, deset hiljada evra. Što je jako smešno“ (M.P.86M).

Kupovina narodne nošnje predstavlja jednu od najskupljih stavki u procesima pripreme koreografije, bilo da se radi o koreografiji za takmičenje ili o novoj koreografiji za neki od predstojećih koncerata. To je navelo članove kluba „Mokranjac“ iz Beča da započnu sopstvenu proizvodnju narodne nošnje, ističući „Mokranjac“ je uvek na godišnjem nivou izdvajao preko 20.000 evra za nošnju. Što je za nas bilo negde i normalno, a negde je to prelazilo sve granice“ (M.R.72M). U klubu „Mokranjac“, koji je u tom smislu usamljeni slučaj, kupili su i mašinu za izradu narodnog veza koja im omogućava lakšu i jednostavniju rekonstrukciju narodne nošnje za potrebe scenske izvedbe. Materijale nabavljaju na različitim mestima, premda to čine prevashodno u Beču: „imamo ovde jednog Bugara koji je odličan i od njega sve uzimamo“ (M.R.72M). Ornamente i krojeve pronalaze u različitoj literaturi, ali pomoć dobijaju i od Etnografskog muzeja u Beogradu. Sama proizvodnja je jednostavna, nakon što skroje osnovne modele nošnje, kompjuterski ubacuju ornamente koji su potrebni da se vezu i mašina dalje to sprovodi u delo, pri čemu im je za celokupan proces izrade potrebno malo vremena. Prednost u tome što rade sami za sebe, osim u novčanom smislu, vide i u tome što sami mogu da biraju koliko će različitih tipova kostima uraditi, ali i u tome što u svakom trenutku mogu da dorade ono što im nedostaje ili što bi želeli da zamene:

M.R.72M: „Ima ljudi koji rade kako treba, ali i oni što rade, rade šablonski. Sad ja naručim na primer 12 kompleta, on meni uradi 4 kecelje iste, pa sledeće 4 kecelje iste. Ja sam toga protivnik, ja volim da svako ima drugačiju nošnju. I mi kad smo sad obučeni, svi smo različiti. I onda je nama to bilo najbolje rešenje, da mi što možemo da odradimo sami – uradimo sami za naše potrebe“.

⁹⁹ Neke od radionica iz Srbije koje se bave proizvodnjom nošnje su: Narodne nošnje i opanci „Kiri“ - <https://www.opanci.com/rs> (poslednji put pristupljeno 20.03.2019); Zanatska radionica za izradu narodnih nošnji „Drakče“ - <http://www.narodnenosnjedrakce.rs/> (poslednji put pristupljeno 20.03.2019); Narodne nošnje „Splet“ - <https://www.facebook.com/narodnenosnje.splet/> (poslednji put pristupljeno 20.03.2019), itd.

Osim što rade za sebe i na taj način ostvaruju uštedu, često proizvode i delove narodne nošnje za druge klubove u dijaspori ili Srbiji, čime čak ostvaruju i određeni profit: „radio sam nešto za ove, kako se zove, za M. B, njemu sam radio za Homolje... nama smo radili i treba da radim za Z. neku Metohiju...“ (M.R.72M).

Ono što je specifično, a opet u kontradiktornosti u intenciji da se prikazuje autentični kostim na sceni, jeste način šminkanja i sređivanja frizura kod ženskog dela ansambla. Naime, pod uticajem Ansambla narodnih igara i pesama Srbije „Kolo“, mnoga kulturno-umetnička društva u Srbiji, ali i u dijaspori, počela su da korsite scensku šminku za svoje nastupe, koja podrazumeva korišćenje veštačkih trepavica, veštačkih pletenica i drugih pomagala koja nisu deo inventara tradicionalne odeće. Upravo je to još jedna od ponuda koja se može pronaći na ovom „tržištu“ – pojedinci su specijalizovani upravo samo za izradu i prodaju dodatnih pomagala za scenske nastupe, a u svojim ponudama imaju i profesionalno šminkanja ansambala koje je naročito popularno na takmičenjima poput Evropske smotre.¹⁰⁰

6.5.5. *Koreografija u krizi ili kriza u koreografiji?*

Ono što je činjenica danas, bilo da je reč o diskursima koji se susreću među plesačima i koreografima, ili o onim diskursima koje održava publika, jeste da je scensko prikazivanje tradicionalnih plesova u krizi. Moji sagovornici iz Beča najviše ukazuju na problem jednoličnosti programa srpskih klubova, koje vide kao bezidejne: „Problem su ti jednolični programi. Ja to gledam sa te neke umetničke strane. Tu treba da postoji jedna ideja“ (D.M.70M). Takvi programi, koji se iz godine u godinu ponavljaju sa uvek istim ili barem sličnim koreografijama, predstavljaju opterećenje i onom delu publike koja želi da ih gleda:

N.M.41M: „Pošto sam ja isto godinama vodio te programe, 10 folklora, 5 folklora, 10 igara i mi koji volimo to i koji smo, ja ne znam igrat, ja sam cijeli život igrao samo odbojku, fudbal i rukomet, zato je žena igrala ovde u folkloru i ćerka i svi drugi, postane dosadno. Mislim, da budemo realno“.

S druge strane, površni pristupi u radu s folklornim ansamblima u klubovima, takođe je mesto kritike: „Neka uče decu koreografiji i folkloru, neka naprave predavanje o tome, da

¹⁰⁰ Neki od ovih pojedinaca svoje ponude imaju na javnim profilima na društvenim mrežama i ovom prilikom naveću samo par pojedinaca: Nakit jedne balerine - <https://www.facebook.com/NakitJedneBalerine/> (poslednji put pristupljeno: 28.03.2019); Sve za folklor Dada - <https://www.facebook.com/pages/category/Artist/Sve-Za-Folklor-Dada-1541875686096371/> (poslednji put pristupljeno: 28.03.2019) itd.

bude nivo. Neka se to ne svodi samo na to – doš'o otac da pije pivo Hajniken i gleda dete kako igra užičko kolo“ (D.M.70M). Slična zapažanja nudi i Dunja Njaradi na osnovu svojih istraživanja, zaključujući: „Folklor je u krizi, govore moji informanti, i to ne samo u finansijskoj, već i u autorskoj“ (Njaradi 2018, 106). Razlozi za tu krizu su razni, iz istraživanja koja nudi Njaradijeva, vidimo da se pojedini autori „okreću onome što vide kao 'povratak izvoru'“ zalažući se za minimalnu stilizaciju; drugi smatraju da je problem nepoznavanja 'zakona scene'; dok treća struja važnim smatra razdvajanje koreografija koje će da 'čuvaju tradiciju' od onih koje će da podstiču inovaciju“ (Njaradi 2018, 106-107).

6.6. Uvežbavanje profitabilnosti: komoditizacija plesa između ubeđenja i zamišljene nostalgije

U sistemu srpskih klubova u Beču i šire, na tržištu dijaspore, pitanje je da li tradicionalni ples ili ukupna tradicija služe za očuvanje, prodaju ili kao poklon koji poklanjaju oni koji znaju o njoj onima koji su željni da o tradiciji nešto saznaju. Diskusija o ovoj temi nije jednostavna i iziskuje povezivanje s širim antropološkim konceptima koji imaju uporište u ekonomskoj antropologiji. Prvenstveno, postavlja se pitanje da li ples uopšte može biti komoditizovan?

Komoditizacija predstavlja proces u kojem se materijalni predmeti pretvaraju u robu, to bi bilo neko najopštije određenje. Ipak, u antropologiji, određenje ovog pojma ima dugu istoriju kritičkog promišljanja, zbog čega ne mogu zadržati ovu osnovnu tezu (v. Appadurai 1986; Kopytoff 1986; Reddy 1986; Gell 1986 itd.). Često se pod komoditizacijom podrazumeva i „društveni proces u kome status objekta kao robe prevladava nad ostalim aspektima društvenog života“ (Robbins 1990, 402). Robbins je ovakvo stanovište izneo zadržavajući Appadurajevu tezu u kojoj tvrdi da roba takođe ima društveni život, baš isto kao i ljudi (Appadurai 1986, 3). Ukoliko se osvrnemo na Kopytofova tumačenja, usled želje da odgovorimo na inicijalno pitanje, shvatili bismo da su njegove podele na singularizovane i komoditizovane predmete čvrste i da, makar prema njegovim određenjima, ples stoga ne bi mogao da bude komoditizovan, jer je umetnost po sebi singularizovana (Kopytoff 1986, 64-67). Appaduraj dalje kritikuje Kopytofove podele, navodeći pre svega da se pod robom mogu podrazumevati bilo koji predmeti, čak i nematerijalni fenomeni, koji se mogu razmeniti za nešto drugo, bilo da je reč o novcu, drugim predmetima ili tome slično, a određujući razmenu kao samo jednu životnu fazu predmeta (Appadurai 1986, 17). Dakle, predmet, kada izađe na tržište, on postaje roba i to razmenjiva i otkupljiva roba, a sama komoditizacija nalazi se u

složenom preseku vremenskih, kulturnih i socijalnih faktora (Appadurai 1986, 15). Apaduraj kada govori o društvenom životu stvari, navodi da stvari žive određeni društveni život, ali da mogu često preći u situacije kada postaju roba i izaći iz njih – mogu biti komodifikovane i singularizovane. Takav je slučaj i s plesom – on je tokom uvežbavanja vrlo često samo socijalna komponenta koja okuplja plesače, ali s druge strane, često prelazi i u komodifikovani proizvod.

Premda se ovde najviše govorilo o komoditizaciji stvari, odnosno robe, jasno je da i samo znanje ili određena veština mogu biti izneti na tržište. Apaduraj s tim u vezi navodi da komoditizovano može biti znanje koje je u vezi s robom: „znanje (tehničko, socijalno, estetsko itd) koje se koristi u proizvodnji robe; i znanje koje nam daje upute kako bi trebalo pravilno konzumirati robu“ (Appadurai 1986, 41). Ako zadržimo tezu da znanje i veština mogu biti komoditizovani, otvara se niz novih pitanja na koje bi trebalo dalje odgovoriti: kako izgleda plesanje koje se vrši radi zarade? Kakvi su odnosi između rukovodilaca, koreografa, plesača, gledalaca i ostalih činilaca u takvim prestacijama?

Kada govorimo o tradicionalnom plesu, postoji nekoliko njegovih aspekata ili aspekata koji su s njim u tesnoj vezi, a koji mogu biti oblikovani za prodaju. Pođemo li od činjenice da se tradicionalni ples koristi isključivo kao etskii termin, onaj koji su skovali i koji koriste naučnici u naučnom diskursu, a da se u praksi i dalje koristi pojam igra, češće definisan kao *narodna igra*, stvar se dodatno komplikuje.¹⁰¹ Narodna igra kao termin je i prevaziđen kako bi se otišlo korak ili dva dalje od romantičarske paradigme.¹⁰² Stoga, to i jeste prvi aspekt prodaje plesa – njegova veza s tradicijom, tradicionalnim i narodnim

¹⁰¹ Više o terminološkoj diskusiji ples ili igra videti u: Rakočević 2004.

¹⁰² Mnogi autori izbegavaju korišćenje termina *narodna igra* smatrajući ga previše neodređenim i prevaziđenim. Nahačevski je, razmatrajući dosadašnja određenja termina narodna igra (folk dance), sve definicije razvrstao u tri grupe (Nahachewsky 2012, 31). Prvu grupu čine ona romantičarska poimanja narodne igre, gde se kao njeni izvođači navode pripadnici najšire narodne mase – seljaci (Nahachewsky 2012, 31). Na ovakav način su do skora i mnogi srpski naučnici pristupali proučavanju i istraživanju tradicionalnih plesova (v. Zakić and Rakočević 2011, 228). Igra je tu bila shvaćena kao survival iz prošlosti koji bi trebalo čuvati od zaborava. Druga grupa definicija je na neki način dopuna ove prve, a tu se ubrajaju seoski plesovi koje izvode seljaci ali i oni plesovi inspirisani seoskim, čak iako se izvode u gradu od strane ne-seljaka (Nahachewsky 2012, 32). Tu je reč o različitim trupama koje su od kraja XIX veka u Evropi pokrenule ideju o očuvanju i revitalizaciji tradicionalnih plesova koji „nestaju“ (Nahachewsky 2012, 32). Treća grupa je najfleksibilnija i najšire određuje termin narodne igre. Nahačevski se tu poziva na Dandesovo redefinisane folka u drugoj polovini XX veka, gde Dandes pod folkom podrazumeva „bilo koju grupu ljudi, koja deli najmanje jedan zajednički faktor, bez obzira koje je prirode taj faktor (jezik, religija itd). Ta grupa mora da ima određenu tradiciju koju deli i koju smatra svojom, a koja doprinosi stvaranju grupnog identiteta“ (Dundes 1980, 6). Kritikujući Dandesovo određenje iz perspektive plesnih istraživanja, Džoan Kealinohomoku (Joann Kealiinohomoku) postavlja pitanje šta je narodna igra? (Kealiinohomoku 1972, 381). Odgovor koji Kealinohomoku nudi je sledeći: „narodna igra jeste tradicionalna, ali nisu sve narodne igre tradicionalne forme; primetili smo da je neprofesionalna, ali nekad i jeste profesionalna; ustanovili smo da je javna, ali nije uvek takva; učeni smo da jeste i da nije zasnovana na ritualu...“ (Kealinohomoku 1972, 385). Kealinohomoku na ovaj način zapravo vraća priču na početak i ukazuje na nemogućnost jasnog i jednostavnog određenja termina *narodna igra* (folk dance) zbog čega je, između ostalog, ovaj termin i ostao van akademskog diskursa (u. Kealiinohomoku 2008).

duhom.¹⁰³ Naročito u kontekstu dijaspore gde je želja za očuvanjem tradicije velika, prodaja bilo čega „narodnog“ radi „očuvanja“ ima istaknuto mesto. Drugi aspekti koji nisu toliko duboki, već su više praktični, a takođe podložni komoditizaciji, jesu: sam ples kao proizvod i njegova izvedba; mogućnost plesanja; potom u obzir mogu ući i veštine kao što su treniranje, kostimiranje, muziciranje; ali i one tehničke stvari povezane s izvedbom: koreografska produkcija, obezbeđivanje mesta izvedbe koncerta itd.

Iz etnografskog opisa prakse plesanja i učenja plesova ostaje i otvoreno pitanje kada se ples prodaje i koji su kriterijumi potrebni da bi se on prodao? Ima nekoliko kriterijuma, zapravo, a svi oni podstiču komoditizaciju plesa, odnosno čine ga komoditizovanijim nego što jeste: koreografija se prilagođava grupi plesača, kako izvođači ne bi delovali kao grupa koja je za sebe uzela „prevelik zalogaj“; ipak, koreograf teži i da koreografija bude impresivna i poželjna; ali teži i da kroz koreografiju očuva autentičnost, premda ponekad zauzima drugu strategiju – stilizuje njeno izvođenje. U ovim u ovim pružanjima usluga, kada se ples čini komoditizovanijim nego što u biti jeste, ključna je **isporuka proizvoda**, a ne **učenje plesa** po sebi. Svim stranama (koreografima, rukovodiocima, upravama i plesačima) bitno je da **dobiju** dobru koreografiju i da uigraju plesačka tela za predstojeće nastupe, nego da **nauče** šta plešu i zbog čega plešu tako kako plešu. U prilog ovoj tvrdnji mogu ponuditi i rezultate s nedavnih istraživanja, gde su anketirani plesači kulturno-umetničkih društava u Srbiji i dijaspori.¹⁰⁴ Anketirano je ukupno 66 ispitanika, a dva od deset pitanja odnosila su se na tradicionalne plesove koji su veoma zastupljeni u radu KUD-ova – *kolo u tri* i *rumenka*. Kada je u pitanju *kolo u tri* 49 od 66 ispitanika je znalo da napiše ponešto o ovom plesu, premda su to u većini slučajeva bili polovični odgovori koji su sadržali samo po neke informacije – veoma mali broj ispitanika je dao potpune odgovore. S druge strane, kada je

¹⁰³ Na ovom mestu svesno upotrebljavam konstrukciju *narodni duh*, budući da mnogi moji sagovornici, kada govore o tim autentičnim prikazima, uvek smatraju da je važno dočarati određeni narod koji je u prošlosti izvodio te plesove, odnosno da bi trebalo prikazati taj narodni duh ne bi li koreografija zadobila na autentičnosti. Taj narodni duh se poima gotovo na istovetan način kako ga je i Tihomir Đorđević određivao još početkom prošlog veka. Đorđević je, naime, folklor smatrao određenim markerom identiteta u kojem može da se ustanovi „pravi duh našeg naroda“ (v. Đorđević 1902). Đorđević se, kao i mnogi romantičari toga vremena, a kao i rukovodioci folklornih ansambala danas, plašio da će „narodni duh“ nestati usled modernizacije države, te da je neophodno da se on beleži i da je jako važno proučavati starine koje su „duh naroda“ (Đorđević 1902, 4-5)

¹⁰⁴ U pitanju je istraživanje pod nazivom *Poznavanje i očuvanje nematerijalnog kulturnog nasleđa Srbije kod omladine u Srbiji i dijaspori*, koje su podržali Ministarstvo kulture i informisanja Republike Srbije i Kancelarija za saradnju s dijasporom i Srbima u regionu. Na ovom projektu, zajedno sa svojom mentorkom, prof. dr Draganom Antonijević i kolegicom doc. dr Anom Banić Grubišić, za cilj smo imali da uvidimo u kojoj meri oni koji su najviše u dodiru s elementima nematerijalnog kulturnog nasleđa – dakle, članovi kulturno-umetničkih društava u Srbiji i dijaspori, uopšte znaju nešto o tim elementima koje praktikuju i koje uče da izvode. Ukoliko navedem da su anketirani najviše znali da kažu o *kolu u tri* i *rumenci*, ostaje jasno da su odgovori na ostala pitanja bili još lošiji, te da oni o elementima nematerijalnog kulturnog nasleđa koja uče da izvode zapravo ne znaju mnogo toga i da njima, kako sam već napomenuo, nije bitno šta izvode, već je važno kako to izvode.

reč o plesu *rumenka*, njih 37 je dalo takođe svedene i polutačne odgovore. Ostali nisu znali da napišu ništa o *kolu u tri* i *rumenci* ili su pak pisali pogrešne informacije.

Pomenute razmene takođe pokreću i različite oblike sistema uključivanja i isključivanja. Prvenstveno, taj sistem se odvija na nivou uključivanja ili isključivanja određenih koreografskih proizvoda. Tu nije reč o pukoj produkciji koreografije kao takve, već je bitno proizvesti koreografiju koja će zadovoljiti sve pomenute kriterijume – da bude dopadljiva, atraktivna, impresivna, prilagođena grupi itd. – ali da ipak prividno bude i autentična. Svi teže toj nekoj zamišljanoj autentičnosti koja kao takva ne postoji. Da bi uspeali da ponude atraktivne a „autentične“ koreografije, koreografi pribegavaju odabiru onih predeonih celina Srbije koje imaju „atraktivnije“ i kompleksnije plesne obrasce od kojih je moguće napraviti dinamičniju koreografiju, spektakularniju za publiku. Drugim rečima, iz inventara folklorne građe biraju se oni profitabilni elementi. Profitabilnost, kako je već pokazano na nekoliko mesta, tu se dalje ostvaruje ne samo novčano, već i simbolički i statusno. Oni elementi folklora koji nemaju kapaciteta da u žanru koreografije tradicionalnog plesa obezbede ovu vrstu profitabilnosti, bivaju isključeni. Ovde bi mogla da se uradi komparacija s istraživanjima koja je sprovedla Maja Krasin među publikom, ali i među igračima folklornih ansambala. Maja Krasin je u svom jednogodišnjem istraživanju, koristeći se prevashodno tehnikama ankete, za cilj imala da ustanovi koliko publika, ali i sami plesači, prepoznaju i poznaju tradicionalnu plesnu praksu Srbije (Krasin 2011, 106). Pored ankete, Krasinova je analizirala repertoare folklornih ansambala koje izvode na koncertima, smotrama i festivalima (Krasin 2011, 106). Prema rezultatima njenih istraživanja, koreografije plesova jugoistočne Srbije su najzastupljenije u repertoarima kulturno-umetničkih društava (Krasin 2011, 115).¹⁰⁵ Sumirano gledano, igre jugoistočne Srbije su one koje ispitanici vole najviše da gledaju odnosno igraju; plesači bi takođe voleli da kao novu koreografiju u KUD-u urade onu koja će biti sastavljena od plesova jugoistočne Srbije. Ključni razlozi su temperamentnost, atraktivnost i brzina izvođenja pomenutih plesova (Krasin 2011, 116). Na osnovu tog istraživanja, na današnjoj sceni koreografije tradicionalnog plesa dominiraju koreografije plesova jugoistočne Srbije, dok pored njih još donekle opstaju koreografije plesova Vojvodine i centralne Srbije (Krasin 2011, 117).

¹⁰⁵ Prema pomenutim istraživanjima, najveći deo publike, od 310 anketiranih, voli da gleda plesove iz jugoistočne Srbije, čak 48,4%, dok su ostali delovi Srbije znatno manje spektakularni, a stoga i poželjni – centralna Srbija 16%; Vojvodina 14,3%; severoistočna Srbija 11,4%; zapadna Srbija 5,7% i ostalo 4,2% (Krasin 2011, 109). Igre iz jugoistočne Srbije najviše vole „jer su temperamentne, brze, dinamične i atraktivne“ (Krasin 2011, 110). Ujedno, publiku najviše privuče upravo ritam i tempo, pa tek onda muzika i uvežbanost plesača (Krasin 2011, 110). Publika najmanje obraća pažnju na igre od kojih je sastavljena koreografija (Krasin 2011, 112).

Drugi sistem uključivanja/isključivanja odvija se na nivou odabira dobrih i loših plesača. Premda ples u klubovima često zadobija konotacije nacije, plesanje u svrhu komoditizacije briše te nacionalno-etničke granice, a uspostavlja samo one na nivou tela plesača, izdvajajući opoziciju dobar plesač : loš plesač. Prezentovanje i čuvanje „naše tradicije“ zadobija drugi smisao, „naša tradicija“ je ono što smo osmislili u klubu, a što svi prisvajamo kao tradiciju naših predaka iako ona možda i ne liči do kraja na nju ili uopšte ne pripada našim precima. Tu je jasnije i pitanje odnosa Vlaha ili drugih etničkih grupa koje plešu u srpskim klubovima srpske plesove. „Naša tradicija“ i „naši običaji“ nisu nešto što mi zaista praktikujemo u okviru naše kulturne grupe, u okviru naše porodice itd., „naša tradicija“ i „naši običaji“ su svi oni elementi koje smo naučili u klubu i koje učimo zarad prikazivanja na sceni i zarad komoditizacije. S tim u vezi, težimo da prikažemo sve to na najbolji mogući način, zbog čega su uigrana tela plesača najvažnija. Oni manje uigrani ili izostaju iz javnih nastupa ili su pak skrajnuti u neke manje vidljive delove koreografije. Tako, standardizacijom i spektakularizacijom, ne samo da čuvamo našu zamišljenu tradiciju, već i ostvarujemo potencijal za komoditizaciju našeg proizvoda.

Dakle, u ovim situacijama se zamagljuje ta etnička ili nacionalna pripadnost plesača i plesa, pojednostavljuju se ideje o plesu i ostvaruje se taj prećutni ali univerzalni pristup gde svi mogu i treba da plešu sve. Opozicija se tu dodatno usložnjava ukoliko se doda i pitanje publike. Tada više nije bitan samo odnos plesač : ples, već se javlja i odnos posmatrač : ples : plesač. Ova trijada jeste komplikovana zato što uključuje različite komponente gde posmatrač najčešće posmatra plesača s kojim je u nekakvom srodstvu ili prijateljskom odnosu (najveći deo publike na nastupima čini porodica); samim tim i posmatrač želi da vidi „svoju tradiciju“ i „svoje običaje“ koji se prikazuju autentično na sceni; posmatrač takođe može biti u opoziciji s predstavljenim materijalom na sceni u smislu da posmatrač i ples mogu pripadati drugim etničkim istorijama (npr. ukoliko Vlah gleda srpske tradicionalne plesove koji nisu „njegovi“). Ipak, ovde snažnu ulogu u nivelisanju opozicija koje bi, hipotetički gledano, mogle da izazovu burne etničke peripetije, ima nostalgija. Deluje da nostalgija ka domovini, koja proizvodi snažno osećanje kod migranata, prenebregava čak i te „sitne“ etničko-nacionalne dileme, gde oni tada prihvataju sve prikazane elemente kao svoje i samim tim prihvataju i neke drugačije istorije i tradicije. Svako dublje razumevanje plesa ovde izostaje, a postaje važna samo reminiscencija na zavičaj. I ovu dubinsku opoziciju zamenjuje ona površinska, poput uigrani plesači : neuigrani plesači. Prestaje da bude važno šta je „suštinski naše“ ili „autentično naše“, a važno je kako se to prezentuje, da li su tela uvežbana ili su troma, neuigrana i loša. Nije bitno **šta se prezentuje**, već je važno **kako se to prezentuje**.

Nakon ovoga, može se zaključiti da se u žanru koreografije tradicionalnog plesa, kada su u pitanju klubovi u dijaspori, naročito oni u Beču među kojima sam radio najviše istraživanja, dolazi do generalizovanih strategija standardizacije tradicionalnih plesova u žanru koreografije tradicionalnog plesa, čime se ostvaruje mogućnost za komodifikaciju plesa i plesnih sadržaja.

Ukoliko se od plesova biraju oni profitabilni, postavlja se dalje pitanje koja je tu uloga plesača i da li plesači takođe plešu radi profitabilnosti? Premda se može postaviti i pitanje – kako se uvežbava profitabilnost?

Jasno je da plesači u ovim sistemima nisu plaćeni za to što rade, svi klubovi o kojima pričam su amaterske institucije, gde plesači ne zarađuju nikakav novac. Međutim, ukoliko zadržimo tezu da profitabilnost ne čini samo novac, već i drugi oblici materijalnog i nematerijalnog dobitka, profitabilnost je i tu vidljiva. Uvežbavanje profitabilnosti ima i svoje druge, možda donekle pozitivne strane. Naime, komodifikacija plesa ujedno aktivira sposobnost plesa da mobiliše, ujedini i stvori energiju u ansamblu kojom se plesači prilagođavaju postavljenim ciljevima i potrebama za njegovo ostvarivanje. Drugim rečima, kako to i plesači navode u svojim iskazima, dešava se da se u ansamblu stvori nekakva „energija“, neki pokretački mehanizam koji „omamljuje“ plesače i privlači ih da i dalje ostanu u klubu i nastave svoje plesne aktivnosti. Na taj način, ostvaruje se grupna kohezija koja dalje omogućava delovanje kluba – bez plesača malo je klubova koji bi mogli da imaju druge aktivnosti.

Profitabilnost se dalje uvežbava i kroz proces koreografisanja. Premda svi veruju u autentičnost prikaza, ples da bi dobio svoje mesto ne samo na tržištu, već i generalno na sceni gde se prikazuje široj publici, on se menja, prilagođava i postavljaju mu se jasnije granice. U tradicionalnom kontekstu, makar prema dostupnim opisima ranijih istraživača (v. Ilijin i Mladenović 1962; Mladenović 1973), redosled plesova najčešće nije bio striktno određen, već su plesali ono što kolovođa odabere nakon što plati muzičare; potom, raspored plesača u prostoru nije bio strogo isplaniran, već se negde neformalno znalo ko će gde da stoji (u pojedinim krajevima rođaci do rođaka na primer) (v. Mladenović 1973); trajanje određenog plesa nije bilo vremenski određeno itd. U koreografskim prikazima tradicionalnog plesa sve postaje strukturirano i jasno određeno i tu dolazi do tog procesa standardizacije plesa gde se kretanje, dužina trajanja i raspored plesača regulišu, čak i elementi improvizacije bivaju dugo uvežbavani. Takvu praksu ne vidim kao lošu, niti je kritikujem, već pokušavam da konkretnije objasnim činjenicu da je autentičnost neuhvatljiva i nemoguća, makar ne u onom smislu autentičnosti u kojoj je zamišljaju činiooci scene koreografije tradicionalnog plesa. Ova

standardizacija plesa je s druge strane i neophodna kako bi plesna izvedba bila ponovo izvodljiva – da ne postoji jasna struktura, plesna trupa jednostavno ne bi znala šta treba da radi. Takođe, kada ima jasnu strukturu, koreografu postaje jasno šta je to ispravno, a šta pogrešno u izvedbi – tako on može da vrši kontrolu i ispravku. Kada se standardizuje pokret i kada se ostvari neophodna struktura, ostvaruje se mogućnost za daljim filigranskim radom. Tu pre svega mislim na iskoračivanje u zonu fizičke sposobnosti samih plesača gde se plesovi ubrzavaju, izdvajaju se solisti koji izvode virtuoznije pokrete, variraju osnovne plesne obrasce usložnjavajući njihovu strukturu itd. Time se ostvaruje i ona poželjna spektakularizacija plesa, zarad njegove bolje komodifikacije. Ples postaje zanimljiviji i plesačima i publici.

Koreografija se dalje dodatno usložnjava ukoliko se u nju ubaci određena „priča“. Tako, često vidamo koreografije u kojima se predstavljaju pojedinačni običaji ili ljubavne priče između momka i devojke i tome slično.¹⁰⁶ Koreografija tada dobija dodatnu komponentu, postaje spektakularnija i zanimljivija, stoga ima više mogućnosti da se bolje plasira i zadobije više pažnje i uspeha.

Komodifikacija plesa postaje polje rada koje liči na organizovani sistem proizvodnje u kojem svaki činilac ima svoju ulogu: ples je roba koja se fabrikuje svojom standardizacijom; plesači uče da na odgovarajući način prezentuju plesove, svaki put istovetno premda se teži uvek tehničkim poboljšanjima; koreograf kreativno stvara delo koje će biti inovativno i koje će u samo desetak minuta prikazati celokupnu priču, zanimljivu i jednostavnu za izvođenje, a spektakularnu i jasnu za gledaoca; umetnički rukovodioci su kao kontrolori proizvodnje, oni su uvek tu, svesni svih mogućih grešaka koje njihovim „mašinama“ mogu da se dogode, oni imaju senzibilnost ka svima i znaju kako da potencijalne greške otklone, kako bi „fabrika“ nesmetano radila; publika je potrošač ovog „fabrikovanog“ materijala. U kolikoj meri će produkt biti komoditizovan, zavisi od njegovog krajnjeg kvaliteta, uloženog vremena i novca, ali i od njenog pozicioniranja na glavnom tržištu prodaje – smotri folkloru.

Međutim, problem koji izaziva pomenuti proces standardizacije i esencijalizacije plesa je taj što sve postaje isto i predvidivo, a s tim u vezi i žanr koreografije tradicionalnog plesa zapada u autorsku krizu. Upravo smo i svedoci činjenice da je žanr koreografije

¹⁰⁶ Neke od koreografija koje su bazirane na etnografskom materijalu ili zamišljenim pričama su: Bela nedelja u Gruži, autorke Slavice Mihailović; „Na seir momku i devojci“ – svadbeni običaji vranjskog polja, autorke Slobodanke Rac; „Orački bal“, prikaz paorskog bala u Banatu, autora Ljubomira Vujčina; „Moma, momče i devojče“ – srpske igre iz Skopske Crne gore, autorke Slavice Mihailović gde je prikazana ljubavna priča između momka i devojke; „Otvor porte“ – lazaričke igre i pesme iz gornje Pčinje, autora Dejana Trifunovića; Fašanke u Banatu, autora Milorada Runje itd.

tradicionalnog plesa zastao u vremenu i da se već decenijama gotovo ništa novo ne dešava u pomeranju ovog žanra ka napred, ka nečemu drugačijem i novijem.

Marks primećuje da sve što je napravio čovek zadržava aspekt rada koji je ušao u njegovo stvaranje, a istovremeno postoji i kao zaseban predmet (Marks 1978, 163-169). To je veoma zanimljivo polazište za tumačenje odnosa prema tradicionalnom ples i koreografiji tradicionalnog plesa. Odnosi koji se tu javljaju tiču se pre svega prodaje određenih plesova koje je izmislio neki „anonimni narodni genije“. Taj anonimni narodni genije osmislio je plesove koji su postali deo tradicije i više se niko ne seća njihovih autora. Određeni pojedinci uzimaju te plesove, bilo da ih prikupljaju sopstvenim terenskim radom ili služeći se objavljenom građom, i dalje ih prodaju. Dakle, predmet otuđen od svog vlasnika postaje zasebna stvar koju prodaje neko drugi. Taj koji je komoditizovao „tuđi“ proizvod vrši prodaju tako što ga standardizuje i spektakularizuje, stvarajući koreografiju. Na taj način veza sa stvaraocem plesa se potpuno briše, ostaje samo ideja da je taj ples nastao na određenom geografskom području, ali se učvršćuje nova veza između koreografije i koreografa. Koreograf se uvek potpisuje ispod naziva koreografije i pominje se pri svakom izvođenju. Koreografija se nikada ne otuđuje kao stvar. Ono što još ostaje nekomoditizovano jeste odnos plesač : koreografija. Da nije plesača, koreografija kao takva ne bi postojala. Zapravo, mogla bi da postoji kao ideja, ali kao praksa bi svakako izostala. U tom sistemu izostaje jedan element – plesači nisu plaćeni za izvedu koreografije tradicionalnih plesova. Makar nisu plaćeni novčano. Ono što plesači tu dobijaju jeste druga vrsta ekonomije, a to je socijalizacija. Kroz probe, koncerte i turneje oni učvršćuju svoje odnose, jače se povezuju, povezuju se čak i sa pripadnicima svojih etničkih i nacionalnih grupa iz drugih država i tako ostvaruju različite vidove odnosa (druže se, stupaju u brakove, itd).

Zašto pleše srpska dijaspora u Beču? na ovo pitanje nema jedinstvenog niti jednostavnog odgovora. Najbrži odgovor bio bi – plešu zbog uverenja, onih svesnih i nesvesnih, ali i zbog nostalgije, najčešće zamišljene, pa onda i zbog zabave, hobija, druženja, utroška slobodnog vremena, telesnog razvoja (o nostalgiji v. Kovačević, Trebješanin, Antonijević 2013; Kovačević, Antonijević, Trebješanin 2013; Ilić 2010). Uverenje o kojem se ovde radi je ono o očuvanju tradicije i običaja svoje zemlje matice. Gotovo svi sagovornici na pitanje zbog čega se učlanjuju u klubove odgovaraju da to čine zarad očuvanja tradicije i običaja, a potom zbog učenja jezika i druženja. Kada je reč o nostalgiji, tu se javlja takoreći

*zamišljena nostalgija*¹⁰⁷. Naredno pitanje je kako se komodifikacija i stvaranje tržišta tradicionalnog plesa racionalizuje i prihvata? Kao i svako drugo verovanje i ovo je verovanje u nešto bolje, u nekakvu utopiju – a ta utopija izgleda kao život Srba u Austriji bez asimilacije, gde će nesmetano praktikovati elemente srpske tradicije i živeti kao u Srbiji, ali s austrijskim životnim standardom i kvalitetom. Ta utopijska slika naizgled se ostvaruje na tim folklornim nastupima, gde oni jesu u Austriji, ali su za trenutak i u Srbiji i to nekoj Srbiji koja obiluje tradicionalnim elementima. Ipak, kao i svaka utopija, ona je je neostvariva i neodrživa. Realnost daje drugačiju sliku – to su četvrte i pete generacije migranata koje znaju za svoje poreklo, ali o svom poreklu ne znaju mnogo; znaju za postojanje neke njihove istorije, ali o toj istoriji gotovo da ništa ne znaju; znaju da poseduju neku svoju tradiciju, ali o toj tradiciji znaju malo, a još manje je i praktikuju; znaju svoj jezik, premda ga sve manje koriste u svakodnevici, a kada ga koriste češće ga kombinuju s nemačkim jezikom nego što ga govore čisto.

Singer u svojim radovima često navodi da ljudi celokupni kulturni sistem enkapsuliraju u izolovanim događajima – kulturnim performansima, koje predstavljaju njima samima i drugima, i kojima se prikazuju „najuočljiviji delovi strukture kulture“ (Singer 1959, 8). Upravo je to teza koja se može opravdati i u performansima srpskih klubova u Beču. Kultura koju oni enkapsuliraju i prikazuju u svojim performansima, zapravo je jedna *zamišljena kultura*, zamišljena na isti način na koji su i oni *zamišljena zajednica*, u onom Andersenovom smislu. Ta kultura je konstruisana u zemlji matici i preneti je u klubove u Beču, mada i u celoj srpskoj dijaspori. Takva kultura nikada nije postojala u tom obliku, ona je odraz dugog vremenskog perioda u kojem je kulturno-umetnički amaterizam razvijan i u kojem je nastajao *žanr umetnosti koreografije tradicionalnog plesa*. Upravo se u tome ogleda jedna problematika, a to je činjenica da se koreografije tradicionalnog plesa češće posmatraju kao muzejske postavke koje, u nepromenjenom obliku, prezentuju određene „autentične“ tradicije. Posmatranje koreografije tradicionalnog plesa kao umetničkog žanra, oslobodilo bi je ovih strogih stega u kojima je potrebno „čuvati“ tradiciju, što bi omogućilo veću

¹⁰⁷ Termin *zamišljena nostalgija* koristim na sličan način kao što je Anderson govorio o naciji kao *zamišljenoj zajednici* (v. Anderson 1998). Dakle, ta nostalgija nije izmišljena, ona zaista postoji tu i veoma je pristupa, ali ona je zamišljena u smislu da to nije njihov osećaj nostalgije ka nečemu. Jer, da bismo imali nostalgiju ka nečemu, mi moramo imati i iskustvo s tim. Većina omladine u srpskim klubovima u Beču oseća veliku nostalgiju prema Srbiji i životu u Srbiji, a da, pri tom, nikada nije živela u Srbiji, niti je u Srbiji boravila duže od godišnjeg odmora.

kreativnost koreografa, pa makar to bili oni amateri-entuzijasti. Ujedno bi se tako prevazišao i problem „dosadnih programa“ koji se, naročito u dijaspori, uviđa kao krucijalan.¹⁰⁸

Performansi srpskih klubova u Beču osim što odslikavaju taj istorijski kontinuum u razvijanju ovog plesnog žanra u matici, kada se dovede u kontekst migracija i dijaspore, zadobijaju i druga simbolička značenja. Tada u analitički okvir dolazi i pitanje identiteta, lokalnosti, pokretljivosti. I zaista, performansi u tom smislu prezentuju ono što je još Turner nazivao socijalnom/društvenom dramom i estetskom dramom. Socijalna drama predstavlja događaj koji se odvija u svakodnevnom životu, koji nije režiran ili estetski oblikovan za, na primer, scensko izvođenje – na taj način bi mogli da se naslove različiti obredi prelaza iz života pojedinca, ali i neka šira politička i društvena dešavanja. S druge strane, estetska drama bi u tom slučaju označavala upravo ono što je modelovano ili estetizovano za potrebe izvođenja na različitim scenama i u različitim prilikama – u pozorištu, domu kulture ili na drugim scenama u okviru drugačijih manifestacija (v. Turner 1982; Schechner 2005). Iako odvojene, ove dve drame se prožimaju i čine međusobno zavisnu celinu, što je i Turner zaključio, tvrdeći tako da socijalna drama diktira predmet estetske drame (v. Turner 1991). Međutim, Šekner tvrdi da je ovaj odnos recipročan, odnosno da socijalna drama inspiriše umetnost, ali onda ta umetnost predstavlja ogledalo u kojem zajednica može da vidi sebe, a takvo „umetničko ogledalo“ omogućava individuama da kritikuju sebe i ono što se oko njih dešava – bilo kao izvođači, bilo kao publika (Schechner 1977, 144). Tako, performansi srpskih klubova u Beču postaju poruka koju prima publika, oni deluje kao liminalni prostor, kao ogledalo kojim publika, držeći ga ispred sebe, ostvaruje samorazumevanje koje interpretira na sebi svojstvene načine, razvijajući tako pluralističke mogućnosti njihovog tumačenja.

¹⁰⁸ Na ovom mestu bi se u diskusiju mogla uvesti i tema posmatranja plesača i koreografa kao umetnika. Naime, plesanje tradicionalnih plesova u klubovima u Beču, kao i njihovo samo koreografisanje, niti plesačima, niti koreografima ne služi kao osnova za sticanje znanja ili neke vrste pripreme za kasnije profesionalno bavljenje plesom ili koreografijom. Tokom svojih istraživanja, nisam susreo srpske migrante koji su, baveći se tradicionalnim plesovima u srpskim klubovima u Beču, odlučili da dalje svoju karijeru profesionalno posvete plesanju u nekom ansamblu, niti da završe određene umetničke škole u sferi plesa. Deluje da njima plesanje u klubovima služi kao određeni oblik inicijacije u širu zajednicu migranata srpskog porekla u Beču. Slična zapažanja nudi i autorka Dženet O Šej. Naime, na osnovu svojih istraživanja južnoazijskih zajednica u Evropi i Severnoj Americi, Šejeva prikazuje kako nove generacije migranata uče baratanatjan plesove kako bi sebi obezbedile, a naročito žene, ulazak u srednju klasu indijske dijaspore, a ne kao praksu kojom će kasnije obezbediti sebi inauguraciju u milje izvođača, to posmatraju kao plesanje iz zabave, a ne kao uvod u plesnu karijeru (O'Shae 2007, 3).

7. POLITIKE RADA SRPSKIH KLUBOVA U BEČU II: MANIFESTACIJE I DRUGE SEKCIJE

U ovom delu rada, nastavljajući se na prethodno poglavlje, govoriću o različitim manifestacijama i ostalim sekcijama koje postoje u srpskim klubovima u Beču. Akcenat prevashodno stavljam na manifestacije koje su u vezi s folklornim sekcijama, jer su najbronije i tu konkretnije razmatram Evropsku smotru srpskog folklora, jednu od ključnih manifestacija srpskih klubova iz dijaspore. Nadalje razmatram i sekcije učenja srpskog jezika, ali i širu upotrebu srpskog jezika u srpskim klubovima u Beču, budući da pomenute sekcije u poslednjih nekoliko godina postaju izuzetno popularne u ovim klubovima, naročito kada se govori o novijim generacijama srpskih imigranata.

7.1. Ja sam se u mom životu naslušao pjesama i nagledao folklora za sedam života – manifestacije u organizaciji srpskih klubova u Beču

Menjajući sadržinu i načine reprezentacije u skladu s promenama na nivou društveno-političke stvarnosti, prvenstveno u zemlji matici, a pomalo i u Austriji, kako sam to načelno već predstavio u delu rada o klubovima u istorijskom kontekstu, manifestacija u organizaciji srpskih klubova u Beču ima nekoliko. Uprkos takvim promenama, konstanta je to da su manifestacije raznovrsne i da je paleta ponuda široka – od gastronomskih tradicijada¹⁰⁹, preko smotri folklora, pa sve do sportskih aktivnosti, političkih i humanitarnih akcija. Propagirajući političke težnje zemlje matice – u zavisnosti od perioda i trenutne političke situacije u matici – u prvom periodu od osnivanja klubova u Beču, programi su mahom bili jasno politički obojeni. Nastavljajući da prate politike zemlje matice i prikazujući ih kroz svoje programe čak i nakon raspada Jugoslavije, klubovi su ipak zadržavali ključnu ideju o očuvanju identiteta, tradicije i nasleđa.

Sedamdesetih godina, dakle u doba socijalističke Jugoslavije, u klubovima su organizovane manifestacije poput radničko-sportskih igara, smotri folklora i kviza „Poznajem i volim svoju domovinu“. Pišući u svojoj monografiji istorijski pregled rada klubova, objavljenoj povodom četrdesetpetogodišnjice od osnivanja klubova u Beču, Borislav Kapetanović navodi da je kviz znanja u Beču prvi put organizovan 1977. godine, tada pod

¹⁰⁹ Termin *gastronomska tradicijada* preuzimam od Ivana Kovačevića (Kovačević 2007). Tu je zapravo reč o novonastalim manifestacijama na teritoriji Srbije u periodu tranzicije, koje zadobijaju konotaciju tradicijskih manifestacija, ali u sebe uključuju i kao važnu komponentu hrane, na primer: pasuljijada, pitijada, kobasicijada itd. Više o gastronomskim tradicijadama videti u: Kovačević 2007, 109-155.

nazivom „Tito-revolucija-mir“ i da je to najstarija manifestacija na nivou Austrije u organizaciji srpskih klubova (Kapetanović 2015, 26). Premda i danas organizuju pomenuti kviz, organizatori su mu promenili naziv u „Koliko poznajem i volim Austriju i Srbiju“.

Pored organizacije različitih koncerata i fudbalskih utakmica, u periodu Jugoslavije, članovi klubova proslavljali su i važne državne praznike – međunarodne i nacionalne, obeležavajući pritom proslave 8. marta, 1. maja, 9. maja, 25. maja, 4. jula, 29. novembra i 22. decembra (Kapetanović 2015, 26). Svaki klub, tada jugoslovenskih migranata, učestvovao je u organizaciji ovih proslava – najčešće proslavljajući ih zasebno u prostorijama svog kluba. Pored ovih, bilo je i onih proslava koje je svaki klub ponaosob, organizujući ih u sopstvenim prostorijama, obeležavao – tu je reč o celovečernjim koncertima folklornih ansambala, fudbalskim utakmicama, drugim sportskim aktivnostima itd. Članovi kluba „Jedinstvo“, jednog od najstarijih klubova u Beču, proslavljali su i 2. decembar – Dan armije, reminiscirajući dane koje su provodili u vojnoj službi: „Jedinstvo’ je davno imalo 2. decembar, to je Dan armije i za tu priliku smo kovali vojnički pasulj” (N.M.41M). Premda i danas obeležavaju ovaj praznik, mada ne povezujući ga više s Danom armije, članovi kluba „Jedinstvo“ preimenovali su ga i namenu mu preoblikovali u gastronomsku tradicijadu, nazivajući je – pasuljjada u Beču.

Ostvarujući saradnju i s drugim sličnim udruženjima iz matice, članovi klubova organizovali su najposećeniju manifestaciju toga doba, pod imenom „Raspjevana jesen“. U pitanju je, naime, koncertna turneja jugoslovenskih pevačkih zvezdi, koje je klub „Jedinstvo“ organizovalo u saradnji s preduzećem Radio Šabac:

N.M.41M: „To je organizovao nekad Radio Šabac, turneju po Jugoslaviji, koja je krenula negde po Jugoslaviji. Pevali su dvadesetak profesionalnih i 10-12 amatera, koji su na raznim audicijama pobijedili. Poenta je bila u tome da najbolji amater-pjevač snimi ploču u organizaciji Radio Šapca, na kraju toga svega“.

Ta manifestacija smatra se jednom od najuspešnije realizovanih aktivnosti, budući da je za dva koncerta u Beču bilo „5300 gledalaca i još 1500 ljudi napolju“ (N.M.41M).

Imajući sopstvene sponzore, sve manifestacije su pomoć pri organizaciji dobijale od različitih sindikata, pojedinačnih uspešnih preduzetnika, a često i od preduzeća iz Jugoslavije. S obzirom na to da je vremenom rastao broj manifestacija u Beču, ali i na nivou cele Austrije, osamdesetih godina XX veka javlja se potreba da se pojedinačne manifestacije uobliče u

zajedničke aktivnosti svih Jugoslovena u Austriji (Kapetanović 2015, 61). Inicijativa je pokrenuta 1979. godine, a predlog je izgledao ovako:

„Radi uspostavljanja svestranih društvenih, kulturnih i sportskih veza među jugoslovenskim građanima u Austriji, jačanja njihovog zajedništva, kao i prijateljstva sa Republikom Austrijom, pokrenule bi se tri stalne godišnje zajedničke manifestacije jugoslovenskih građana na nivou Austrije: Radničke sportske igre (Uzro ponele naziv 'Bratstvo i jedinstvo'); Kviz-takmičenje ('Poznajem i volim svoju domovinu SFRJ') – koncipirano i sadržinski pripremano u zemlji; Smotra folklor (o Prvom maju, Danu mladosti, odnosno Danu Republike“ (Kapetanović 2015, 61).

Prihvatajući pomenuti predlog godinu dana kasnije, rukovodioci klubova počeli su s organizacijom pomenutih manifestacija. Za dolazak na završnu, republičku manifestaciju, najbolji predstavnici pojedinačnih pokrajina morali su da se izbore u selekcionim takmičenjima u svojim opštinama. Austrijsko republičko takmičenje svake godine je priređivano u nekoj od austrijskih pokrajina, menjajući svoje mesto održavanja (Kapetanović 2015, 61).

Premda su raskoli, na nacionalnoj i etničkoj osnovi, tokom devedesetih godina XX veka zahvatili klubove, to nije uticalo na dalji tok organizacije i održavanja pojedinačnih manifestacija. Organizujući velike humanitarne akcije, usled ratnih okolnosti koje su se dešavale u domovini „svi su se okrenuli od proslava ka humanitarnim akcijama“ (Kapetanović 2015, 172). Osnivajući srpsko-austrijsko kulturno i humanitarno udruženje „Humanitas“, 1993. godine, sprovodeći dalje humanitarne akcije i transport humanitarne pomoći do Srbije, „otrpmljeno je ukupno 747 tansporta u vrednosti od 310 miliona šilinga. Zajedno sa Srpskom pravoslavnom crkvenom opštinom 'Sveti Sava' u Beču i bečkim Karitasom finansiraju se narodne kuhinje u Beogradu i Kragujevcu, ali i u Nišu, Šapcu i Kraljevu“ (Kapetanović 2015, 172). Usled novih ratnih okolnosti – bombardovanje Srbije koje je vršio NATO pakt, pokreću se i drugi oblici organizovanja Srba u Beču, kroz različite vidove organizovanih protesta, u kojima članovi klubova zauzimaju važno mesto u organizaciji i okupljanju.:

„Već 24. marta, samo dan posle početka bombardovanja, na Štefansplacu, u srcu Beča, okupilo se nekoliko hiljada ljudi da izraz svoje duboko neslaganje... Zajednica jugoslovenskih i srpskih klubova, Srpski centar, Humanitas i više austrijskih nevladinih organizacija

organizuju redovna, svakodnevna protestna okupljanja u središtu Beča...“ (Kapetanović 2015, 172).

Tokom dvehiljaditih godina XX veka, ali i danas, klubovi i dalje održavaju pomenute tri ključne manifestacije – sportske aktivnosti, smotre folklora i kviz znanja. Pored toga, ubrojčavanjem klubova u Beču, raste i broj aktivnosti koje se nude lokalnom stanovništvu u tom gradu, a ujedno klubovi svoje programe počinju da prezentuju i u drugim gradovima i državama, najčešće putem turneja folklornih ansambala. Svaki klub ima neke svoje specifične manifestacije, mada su to uglavnom koncerti folklornih ansambala koji su najredovnije aktivnosti i koje se dešavaju nekoliko puta godišnje:

M.R.72M: „Organizujemo sve normalno. Najviše koncerte u Austriji i preko. Od ovih naših što mi organizujemo naše proslave – imamo dva puta ili tri puta godišnje, jesenji sabor što mi organizujemo, on je oko 10. oktobra, taj vikend. Skupljamo društva iz Srbije, obično ta mala mestašca iz okoline Negotina, koja imaju ovde smeštaj i to... kad dođu, dođu odma kod svojih. Onda mi zovemo jedno društvo koje nema nikog ovde, budu smešteni kod nas. Drugo nam je taj naš decembar što imamo“.

Savez Srba u Beču, organizujući jedanput godišnje zajednički koncert svih klubova koji rade na teritoriji grada Beča, uspeva da ostvari jedinstvenu priliku kada svi bečki klubovi zajedno nastupaju. Organizujući takve manifestacije, prevashodno radi zarade, nudeći hranu i piće, koja uz mogućnost konzumacije u sali tokom koncerta obezbeđuje novac, ostvaruju poseban oblik koncerata koje moji sagovornici nazivaju *ćevap koncerti* ili *ćevap festivali*. Doživljavajući dešavanja na sceni kao propratne aktivnosti večere i zabave, pritom ne obraćajući pažnju na koncertne izvedbe, atmosfera na *ćevap koncertima* više liči na gastronomsku tradicijadu, nego na kulturno-umetničku manifestaciju. Izvođači zaključuju da tokom izvođaštva uopšte nemaju osećaj da su na nastupu, primećujući pritom pomenutu atmosferu i određujući je kao distrakciju tokom izvedbe:

D.P.97M: „Meni lično to smeta, ja kad izađem na scenu, ja izgubim bukvalno osećaj taj. Razlika je kad su ljudi svi tu i kad te prate i počnu da tapšu. Razlika je nego kad vidiš nekog sa strane i ono uopšte ne prati, nego jede ćevape“.

U pokušaju da promene atmosferu *ćevap koncerata*, pritom navodeći kako se njihov uspeh ogleda u, simbolički rečeno, „okretanju solica ka sceni“, pojedini rukovodioci klubova ističu svoj uspeh i zaključuju: „Mi smo okrenuli publiku ka sceni... publika ovde nije bila okrenuta ka sceni, bila je okrenuta ovako ka stolu i jela i pila, dok su deca igrala. I dan danas je tako u manjim klubovima. A, mi smo ovde okrenuli stolice ka sceni“ (A.P.88M). Premda osećaju satisfakciju ostvarenjem zadanog cilja, ali i uviđajući posledice takvog delovanja budući da zarada tokom koncerata bez hrane i pića nije moguća, rukovodioci klubova ističu – „Mi smo sebi mnogo finansijski uskratili, jer ti mnogo više zaradiš kad on dođe da jede i pije, nego kad on dođe na predstavu“ (M.P.86M).

Osim organizovanja mnogih koncertnih aktivnosti, poslednjih desetak godina rukovodioci klubova započinju i novu praksu proslavljanja verskih praznika, najviše svetog Savu i pojedinačne krsne slave klubova. Danas gotovo svi klubovi u Beču imaju svoju krsnu slavu, poštujući pritom – paljenjem sveća, lomljenjem slavskog kolača, odlaskom svešteniku i tome slično – celokupan ritual. U klubovima koji imaju više od jedne sekcije, svake godine druga sekcija pristupa organizaciji slave, preuzimajući ulogu domaćina – „Svake godine je druga sekcija domaćin slave. Ove godine su to bajkeri...“ (M.P.86M). Pozivajući na slavu mnoge saradnike, osim svih članova kluba, na slavu dolaze sponzori i predstavnici austrijskih vlasti, najčešće čelnici opština u kojima klubovi rade. S obzirom na veliki broj članova, smenjujući se u nekoliko termina tokom dana i proslavljajući slavu ceo dan, ovaj ritual ima jasno utvrđenu strukturu: „pa, na više puta. U 12 sati dođe popo, seče kolač, ručak, nemam pojma... Onda od 4 sata se ponovo sve priprema, od 4 dolazi druga tura. I onda malo ide po terminima“ (M.P.86M).

Jedne od važnijih aktivnosti u klubovima su smotre i turneje. Kako sam smotrama posvetio celo poglavlje, uzimajući ih u obzir kao ključna identitetska mesta, ovde ću govoriti samo o turnejama. Turneje su gostovanja klubova van Beča i to ne samo u drugim gradovima, već i u drugim državama. Socijalizujući se u grupu tokom turneja, te aktivnosti su veoma važne članovima. Naime, tada članovi, odlazeći iz svog grada i bez pratnje roditelja, ostvaruju jače međusobne veze s drugim saigračima, bolje se upoznaju i povezuju, učvršćuju sopstvenu idiokulturu postajući pritom prava „mala grupa“ u Fajnovom smislu (Fine 1982).

U zavisnosti o finansijskih mogućnosti i slobodnog vremena, klubovi organizuju turneje kojih imaju nekoliko puta godišnje:

M.P.86M: „Kad ima katolički Uskrs imamo 10 dana slobodno, pa ćemo da uvatimo 5 dana da idemo u Požarevac i okolinu... mahom svi ljudi su iz tog kraja. A i oni dolaze na sve naše manifestacije, a mi nikad ne uzvraćamo“.

Postoji nekoliko tipova turneja na koje članovi klubova odlaze: u domovinu, na međunarodne folklorne festivale, ili u goste drugim srpskim klubovima u dijaspori. Ukoliko odlaze u domovinu na turneju, najčešće nastupaju tamo odakle potiče najveći broj članova ili gde imaju kontakte s kulturno-umetničkim društvima. S druge strane, učestvujući na inostranim folklornim festivalima, klubovi realizuju i međunarodne turneje na kojima susreću folklorne ansamble drugih država:

M.P.86M: „Pa smo se dogovorili da ćemo sad u aprilu da pravimo jednu turneju. Jedno 3-4 koncerta. A imamo za kraj juna, isto imamo turneju 10 dana za Vršac idemo, tamo ćemo da budemo 2 dana i nastup, pa za Rumuniju, Temišvar. Iz Temišvara za Bugarsku. Imali smo sad neku turneju u aprilu, Kan, Nica, Azurna obala“.

Turneje u ostalim evropskim gradovima, gostujući pritom kod drugih srpskih klubova iz dijaspore, članovima klubova predstavljaju još jednu aktivnost. Premda prevashodno organizuju turneje po drugim evropskim gradovima, pojedini klubovi imaju i preokookeanske turneje. Klub „Mokranjac“ je 2015. godine, otišavši u Čikago u srpski klub u Milvokiju, izveo dvonedeljnu turneju. Pripremajući koncerte za srpsku, ali i američku publiku, na turneju u Ameriku je otišlo 60 članova pomenutog kluba: „U Mičigenu smo dali za našu populaciju, jedinu u Milvokiju smo dali u crkveni centri, srpski... ali Medison i Čikago je za američku populaciju“ (J.S.48M). Organizujući turneje s drugim srpskim klubovima iz dijaspore, čest je slučaj da pojedinci stupaju u emotivne odnose, pa kasnije i u brakove, povezujući se tako po nacionalnoj osnovi.

Iako ih ne prepoznaju kao takve, naročito ne srpski političari, pojedini klubovi učestvuju i u različitim političkim manifestacijama, služeći kao glasačko telo lokalnim političarima. Učestvujući u političkim kampanjama, članovi klubova dele reklamne materijale i pripremaju programe za javne govore političara koji se kandiduju za političke pozicije na nivou opštine. Angažujući ih na ovakav način, klubovi se mobilišu u onim trenucima kada je potrebno pružiti podršku onim strukturama vlasti koje su njima u prethodnim periodima pomagale, odobravajući im projekte, dodeljujući im sredstva za rad i tome slično. Članovi klubova u tim situacijama izvode nastupe i bez novčane nadoknade –

„al', mi smo za njih sve što treba... nastupi... znači, mi smo igrali, pevali, svirali... i besplatno i uz neku malu nadoknadu i dešavalo se da godinama nismo imali cent. Mi platimo orkestar, njima održimo koncert od sat vremena ovde na Otakringu...“ (V.R.77M).

Premda organizuju brojne različite manifestacije, koje su pritom i česte, problem se javlja u jednoličnim sadržajima programa koje klubovi nude. Govoreći upravo o monotonim programima klubova, moj sagovornik, inače dugogodišnji član i rukovodilac kluba „Jedinstvo“, zaključuje: „Ja sam se u mom životu naslušao pjesama i nagledao folkloru za sedam života“ (N.M.41M). Uglavnom svodeći programe klubova na nastupe folklornih ansambala, pevačkih grupa i muzičkih numera, već decenijama nastupi ostaju strukturalno nepromenjeni Dramske, recitatorske i druge kulturno-obrazovne sekcije mahom nemaju svoje mesto na programima klubova. Zauzimajući ključna mesta u politikama reprezentacije klubova, folklorne sekcije zadobijaju primat u odnosu na ostale, premda ukoliko drugih sekcija ima one su male i slabo rade.

Upućujući kritiku i samim manifestacijama, sagovornik A.P.88M navodi: „Zamislite vi kad je dvadeset godina ovde najviši stepen naše kulture – smotra. Austrijska smotra. Ljudi, to je smešno!“. Osim toga što sekcije koje nisu folklone nemaju zasebne manifestacije, sagovornici, uopšteno govoreći o kulturnoj ponudi na srpskom jeziku u Beču, ističu kako „nemamo ovde pravi kulturni događaj“, navodeći da bi kulturne događaje upravo trebalo oni sami da organizuju, a ne da uvoze sadržaje iz Srbije, uviđajući da od takvih akcija imaju malo koristi – „Nama ne treba manifestacija tipa, sad dođe iz Srbije pozorište, odradi predstavu, dobije pare i vrati se. Mi nemamo ništa od toga“ (A.P.88M).

U senci folklornih sekcija, druge aktivnosti ili ne postoje ili su njihova delovanja svedena na minimum. Poslednjih pet godina, Zajednica klubova uzela je učešće i u organizaciji Svetosavskog bala u Beču, kao još jedne manifestacije koju ostvaruju tokom godine. Klubovi ujedno i dalje nastavljaju svoje humanitarne aktivnosti i pružaju podršku domovini u različitim kriznim situacijama.

7.2. Praznovanje sopstva: Evropska smotra srpskog folkloru kao mesto konstrukcije i komoditizacije identiteta¹¹⁰

U delu rada gde sam govorio o srpskim klubovima u Beču u istorijskom kontekstu, ukazao sam na to da su devedesete bile godine kada su klubovi počeli da se dele po

¹¹⁰ Deo rada o Evropskoj smotri objavljen je u celosti i pod istim nazivom 2016. godine u časopisu *Etnoantropološki problemi* (Rašić 2016).

nacionalnoj i etničkoj osnovi. Ne samo da su se klubovi podelili na taj način, već su počeli i da organizuju manifestacije koje su kasnije dobile status ključnih identitetskih mesta celokupne srpske dijaspore.

U takvoj društveno-političkoj klimi 1996. godine nastaje i Evropska smotra, koja predstavlja ključnu manifestaciju današnjice čiji su organizatori Srbi iz dijaspore, a koja im služi kao mesto okupljanja, često i razlog postojanja mnogih srpskih klubova u dijaspori. Evropsku smotru su osnovali 1996. godine na inicijativu nekoliko srpskih klubova iz Nemačke sa ciljem da to bude mesto na kome će se predstavljati najreprezentativniji folklorni ansambli Srba iz dijaspore. Prva Evropska smotra održana je 6. maja 1996. godine u nemačkom gradu Sindelfingenu, a učestvovalo je svega 15 klubova iz Švajcarske, Nemačke i Švedske (Đurić 2015, 9). Naredne, 1997. godine Evropska smotra realizovana je u švajcarskom gradu Šafhauzenu, pri čemu je broj učesnika znatno porastao, tada je učestvovalo 21 klub. Svake sledeće godine broj učesnika je procentualno rastao i priključivali su se klubovi i iz drugih zemalja u kojima živi srpska dijaspora, ali i zemalja iz regiona.¹¹¹ Ne postoje precizni podaci o tome koliko je učesnika bilo ukupno do sada na Evropskoj smotri, ali se često navodi sledeće:

„U proteklih dvadeset godina se preko 30.000 mladih ljudi umetnički predstavilo ljubiteljima tradicionalne pesme, igre, muzike i narodnih haljetaka obrađenih i scenski postavljenih. Izvedeno je više od šest stotina scenskih prikaza koreografija. Ukoliko bi se ozbiljnije pozabavili statističkim podacima, došli bismo do desetina hiljada minuta programa, blizu stotine hiljada posetioca ovog kulturnog spektakla. Koliko je samo sati leta potrošeno, kilometara pređeno za prisustvo učesnika na ovim smotrama? O utrošenim finansijskim sredstvima, trudu i radu talentovanih mladih ljudi suviše je diskutovati. Iako je asimilacija činila svoje, ponekad je imala obrnuti smer. Tokom ovih godina lepotu ovoj manifestaciji dali su ljudi koji nisu naših korena, kako igrači tako i instrumentalisti“ (Đurić 2015, 3).

Ovaj prikaz govori u prilog tome koliko je izvođača učestvovalo na Evropskoj smotri, ipak, broj učesnika znatno je veći ukoliko se razmotre mreže odnosa i institucionalne strukture klubova koji učestvuju u programima. Pored toga, svaku Evropsku smotru ocenjuje žiri koji se sastoji od najmanje pet članova, te ukoliko se i oni ubroje u učesnike, što zapravo i

¹¹¹Od 1996. godine do 2015. godine, na Evropskoj smotri učestvovali su različiti klubovi iz sledećih zemalja: Švajcarske, Nemačke, Austrije, Slovenije, Francuske, Švedske, Rumunije, Italije, Mađarske, Republike Srpske, Hrvatske i Crne Gore (Đurić 2015).

jesu, pomenuti broj dodatno raste.¹¹² Stoga, važno je etnografski prikazati Evropsku smotru, a potom razmotriti svaki ključni momenat ponaosob, kako bi se uvideli sistemi i razlozi funkcionisanja te manifestacije.

7.2.1. *Etnografija Evropske smotre: idealtipska deskripcija*

Idealtipsku deskripciju ne smatram najboljim rešenjem, ipak kao istraživači uvek smo prinuđeni da „idealtipiziramo podatke – da ne kažem, da ih ukrajamo, na određen način...“ (Žikić 2012, 10), to je razlog zbog kojeg se slika terena koji proučavamo, a prema informacijama drugih koji su tu bili pre ili posle nas, često ne poklapa sa našom slikom, iako je reč o istom prostoru. Premda idealtipska deskripcija ima svoje nedostatke, ona omogućava da na lakši način analiziramo dati fenomen, da ga kompariramo sa već postojećim opisima, te ustanovimo kontinuitet i promene do kojih je došlo, što može biti veoma važno u pojedinim istraživanjima. S tim u vezi, prikupljene informacije i činjenice o Evropskoj smotri poslužiće kao osnova za formiranje idealnog opisa tog fenomena. Na taj način dobijeno znanje jeste tehničko znanje o datom sociokulturnom fenomenu, te nam kao takvo „pruža mogućnost građenja teorije i razvoja metodologije“ (Žikić 2012, 16).

Evropska smotra složen je fenomen i njenu idealtipsku deskripciju nije moguće jednostavno predstaviti zato što se taj fenomen ne odnosi samo na određene dane kada smotra traje, već obuhvata mnogo duži vremenski period, počevši od priprema za Evropsku smotru pa do reakcija na proglašene rezultate. Klubovi za Evropsku smotru pripremaju program od deset minuta – izvode tradicionalne plesove i muziku, u odgovarajućim nošnjama, koji su povezani u koreografisane celine. Prvi korak u pripremanju predstavlja uspostavljanje mreža odnosa sa svim saradnicima koji učestvuju u osmišljavanju programa za takmičarski nastup. Mreže odnosa se ne uspostavljaju samo horizontalno – prostorno, u okviru zemlje matice, ili zemlje u kojoj žive – one se povezuju i vertikalno – kroz institucionalne i profesionalne kontekste. U okviru udruženja postoji hijerarhijski model koji čini uprava, predsednik, umetnički rukovodioci i, na kraju, unajmljeni saradnici. Uprava institucije je najviša instanca, samim tim što ona postavlja direktora i kasnije bira umetničke rukovodioce i saradnike, odnosno potvrđuje ili odbacuje direktorove predloge. U upravama mesto imaju, najčešće, stariji članovi klubova, njihovi osnivači ili tome slično. Mestu u upravi svi teže, „oni jako

¹¹²Prema dostupnim podacima do 2015. godine, Evropsku smotru ocenjivalo je 26 različitih članova žirija, izvedene su koreografije 85 različitih koreografa, u pratnji muzičkih aranžmana 68 različitih autora muzičkih aranžmana (Đurić 2015, 230-231).

vole da su svi u upravama”, navodi sagovornica G.R.73Ž, i zaključuje da od uprave zavisi doslovno sve, od načina rada do ponašanja članova: „njihovo ponašanje... to je stvar ne rukovodilaca, već uprava“. Tezu o tome da je prestiž biti član uprave potvrđuju i iskazi slični ovom:

M.V.76Ž : „Ti klubovi postoje jako dugo i to je stvar prestiža biti u upravi. Često te uprave pucaju, pa nastanu dva KUD-a, pa sad ćemo mi da se dokažemo da smo bolji od njih...“

Umetnički rukovodilac predlaže saradnika direktoru, direktor taj predlog daje upravi na razmatranje, nakon čega se dati predlog prihvata ili odbacuje. Da bi neko postao saradnik, on mora da ima ostvarene rezultate u zemlji matici ili na prethodnoj Evropskoj smotri:

M.V.76Ž: „Pa, ove smotre (u Srbiji) su kao pijaca... kako oni biraju to: oni vide šta je kod nas pobedilo na smotrama, oni vide koji predavač na seminaru predaje, pa da se njemu ušlihtamo, da kupimo njegovu koreografiju, da on radi pevanje. Ali, pre svega se raspituju ko će biti u žiriju. Pa, sad, pošto je sad malo stručniji žiri, koji nije baš nešto kompromitovan, oni onda vide na tim evropskim smotrama čija koreografija je pobedila, ko je bolje pevao, pa sad svi traže Mikicu, svi traže Zvezdana, svi traže Zvečanca. Mislim da tu pre svega ima to, nego, recimo, da li je to umetnički vredno, da li to ispoštovano, kvalitetno. Obrazac koraka, mali falš, mislim da to njima nije presudno. Oni to biraju“.¹¹³

Saradnici koje institucionalne strukture kluba odaberu dolaze u klubove, pri čemu im članovi klubova obezbeđuju prevoz, smeštaj i prethodno ugovoren honorar. Saradnici ostaju najčešće dva do tri dana, pretežno vikendom, s obzirom na to da uglavnom unajmljuju saradnike iz Srbije, te vikend predstavlja pogodno slobodno vreme za obe strane. Saradnici koji su ključni u mrežama odnosa, samim tim što su iz zemlje matice gde im je sva građa o tradicionalnoj kulturi dostupna, koji su školovani ili se dugo bave segmentima tradicionalne kulture kao što su ples ili muzika, prihvataju se kao osobe koje znaju sve o datim fenomenima, te čiji se stav i mišljenje *a priori* doživljavaju kao legitimni i jedini ispravni. U zavisnosti od potrebe, unajmljuju se saradnici različitih profila. Na primer, ukoliko žele novu koreografiju, unajmljuju se koreografi iz Srbije koji su, kako je sagovornica navela, već ostvarili neke rezultate; ukoliko im je potreban neko za tradicionalnu muziku, unajmljuju se

¹¹³ M.V. rođena je u Beogradu gde je završila osnovnu i srednju muzičku školu „Mokranjac“, odsek za srpsko tradicionalno pevanje. Jedna je od ključnih ličnosti kada je u pitanju saradnja sa srpskim klubovima u dijaspori, budući da sa njima saraduje kao spoljna saradnica za tradicionalno pevanje.

etnomuzikolozi, dok se etnolozi, najčešće oni iz Etnografskog muzeja, pozivaju ukoliko je neophodno rešiti nedoumice u vezi sa narodnom nošnjom. Nakon odabira i dogovora sa saradnicima, postavlja se koreografija i započinje njeno uvežbavanje za predstojeće takmičenje. Ovaj proces dešava se nekoliko meseci pred takmičenje, najčešće pripreme počinju od septembra ili oktobra, kada započinje nova sezona nakon raspusta.

Institucionalna struktura Evropske smotre sastoji se od Saveta smotre, sastavljenog od predstavnika iz svih zemalja koje učestvuju na takmičenju, kao i od jednog člana iz Srbije. Budući da Evropska smotra funkcioniše, kako je napomenuto, svega nekoliko meseci – od priprema do završetka – ovaj savet takođe radi samo u tom periodu. Zadaci Saveta su da odabere gde će se naredne godine održati Evropska smotra, ko će biti član žirija, koja će se specijalna priznanja dodeljivati, i tome slično.

Svaka zemlja ima svoj Savez srpskih klubova, a ti Savezi predstavljaju takođe deo institucionalne strukture Evropske smotre u smislu što oni određuju svoje predstavnike za Savet. Savezi, osim toga, vrše i primarne selekcije prijavljenih članova. Da bi određeni klub mogao da prisustvuje Evropskoj smotri, neophodno je da se pozicionira u prvih pet do sedam mesta, u zavisnosti od broja prijavljenih učesnika, u svojoj zemlji. Taj prvi krug selekcije naziva se Savezna smotra i predstavlja manju verziju predstojeće Evropske smotre, budući da je sastavljena od istih elemenata – takmičari, žiri, nagrade, plasmani, itd. Zadatak svakog Saveza je da organizuje Saveznu smotru u svojoj zemlji, da odabere žiri Savezne smotre i kasnije odredi koji učesnici će, na osnovu bodovne liste, otići na Evropsku smotru.¹¹⁴ Nakon plasiranja na Evropsku smotru, svaki klub za sebe plaća prevoz do zemlje u kojoj se smotra održava, smeštaj, kao i kotizaciju za učešće na ovoj manifestaciji.

Prostorni okviri Evropske smotre su relativni. Naime, svake godine se ova manifestacija održava u drugom gradu i u drugoj državi. Na sastancima Saveta Evropske smotre svake godine Savez jedne zemlje prihvata da naredne godine bude domaćin smotre i organizuje manifestaciju u svojoj zemlji.¹¹⁵ Kako bi realizacija protekla bez poteškoća, Savez odabira određeni klub sa kojim će sarađivati, te članovi datog kluba ustupaju svoje članove koji na smotri rade kao koordinatori pristiglih grupa – dočekuju ih, odvođe do svlačionica, obaveštavaju ih kada nastupaju, itd.

¹¹⁴U Nemačkoj, na primer, postoje dve Savezne smotre – severna i južna smotra – zbog velikog broja učesnika. U Nemačkoj radi najveći broj srpskih klubova u odnosu na celokupnu dijasporu.

¹¹⁵Domaćin Evropske smotre nije u obavezi da smotru organizuje isključivo u svojoj zemlji, dešavalo se da, na primer, Savez Švajcarske 2015. godine organizuje smotru u Srbiji, u Beogradu. Ipak, njihov zadatak je da obezbede mesto u kome će se izvoditi program, kao i sve ostalo što je neophodno da realizacija bude uspešna.

Žiri Evropske smotre odabira Savet koji se sastoji od pet članova koji ocenjuju različite segmente nastupa. Tri člana zadužena su za ocenjivanje tradicionalnih plesova i koreografisanja, to su uglavnom etnokoreolozi ili amateri-entuzijasti koji su već duži vremenski period koreografi, oni koji imaju postignute rezultate u zemlji matici, koji su vršili terenska istraživanja u određenim krajevima Srbije i predavali na različitim seminarima za rukovodioce folklornih grupa. Jedan član žirija ocenjuje muziku, to je uglavnom etnomuzikolog i jedan član ocenjuje narodnu nošnju, najčešće etnolog iz Etnografskog muzeja. Svaki član žirija zasebno ocenjuje koreografsko rešenje, boduje ples, muziku ili narodnu nošnju, u zavisnosti od toga za šta je zadužen i daje po jedan bod za opšti utisak. Za tradicionalni ples i koreografiju članovi žirija mogu maksimalno dati 35 bodova, svaki član ponaosob, za narodnu nošnju i tradicionalnu muziku mogu dati maksimalno po 25 bodova, dok za opšti utisak maksimalni broj bodova iznosi 15, za svakog člana žirija. Krajnji zbir iznosi maksimalno 100 bodova, te se u skladu s osvojenim bodovima učesnici rangiraju. Glavne nagrade su zlatna, srebrna i bronzana medalja, a u svakoj od ovih kategorija postavlja se pet klubova, dakle pet zlata, pet srebra i pet bronzi. Osim glavnih, žiri dodeljuje i specijalne nagrade, na primer nagradu za najbolji muzički aranžman, nagradu za najuigraniji ansambl, nagradu za najoriginalniji kostim, nagradu za najboljeg igrača/igračicu, itd. Sve ove nagrade samo su simbolične, odnosno svaki plasirani ansambl dobija zahvalnicu i medalju, nema novčanih nadoknada za najbolje plasirane. Ono što je važno napomenuti jeste to da se rezultati proglašavaju poslednjeg dana Evropske smotre i to tačno u ponoć. Vreme čekanja rezultata predstavlja fenomen za sebe, tada svi učesnici u sali u kojoj se čekaju rezultati skandiraju, vijore zastavom Srbije, često izvikuju parole poput „Kosovo je srce Srbije“, a 2015. godine prisustvovao sam ovom događaju u Sava Centru kada su pojedini učesnici palili baklje. Nakon proglašenja rezultata, skandiranje se nastavlja i često se rukovodioci najbolje plasiranih podižu, izvikuje se njihovo ime, naime celokupna atmosfera je veomaslična nekom sportskom događaju.

Još jednu značajnu tačku u strukturi smotre predstavljaju zabave i hrana. S obzirom na to da Evropska smotra uvek traje od dva do tri dana, u zavisnosti od broja učesnika, svako veče nakon zvaničnog programa se učesnicima priređuju zabave na kojima nastupaju estradni umetnici iz Srbije ili estradne zvezde koje su izuzetno popularne među Srbima u dijaspori.¹¹⁶ Osim toga, tokom svih dana Evropske smotre, u neposrednom okruženju objekta u kojem se

¹¹⁶Na primer, 2016. godine, na Evropskoj smotri u Beču, svako veče nakon zvaničnog programa nastupala je izvesna umetnica Jeca Virus, koja je veoma popularna među Srbima u dijaspori, iako u Srbiji mahom ljudi za nju ne znaju.

smotra održava, postavljaju se štandovi sa hranom i pićem, te celokupni događaj asocira na seoski vašar.¹¹⁷ Organizatori smotre navode da se ovi štandovi postavljaju kako učesnici ne bi morali da traže po gradu restorane da bi ručali, ali im takođe to služi i kao još jedno mesto na kojem prikupljaju novac radi plaćanja svih troškova, ipak, ono što je primetno, cene hrane i pića na ovim štandovima znatno su skuplje nego u običnim restoranima i prodavnicama.¹¹⁸

7.2.2. *Analitičko razmatranje Evropske smotre*

Razmatrajući spektakle, Debord navodi da oni „nikada nisu slika, već su forma društvene prakse koja je posredovana pomoću slika“ (Debord 1983, 4), upravo se to mišljenje može uvažiti i kada je Evropska smotra u pitanju. O smotrama ovog tipa do sada je pisano pretežno u kontekstu dijahronijskog pregleda, radi prikaza načina na koje su se smotre razvijale (videti na primer: Ceribašić 1998), stoga najbliža teorijska literatura koja ovde može poslužiti jeste ona koja se bavi festivalima. Da li govorili o festivalu ili smotri, to su mesta u kojima se distribuiraju poruke u različitim pravcima, a komunikacija se odvija pomoću simbola i znakova, podjednako latentno i manifestno. Autori Grin (Green) i Šer (Scher) govoreći o karnevalu u Trinidadu, zapažaju da u savremenom kontekstu oni predstavljaju klasičan društveni problem koji više ne prezentuje kreativnost i snalažljivost, već je sada refleksija celokupnog društva, nacije i kulture (Green and Scher 2007, 2). Evropska smotra na sličan način enkapsulira celokupnu kulturu gastarbajtera i funkcioniše kao mesto iskazivanja njihovih različitih identiteta, mišljenja, načina delovanja, itd.¹¹⁹

Zbog svega navedenog, cilj mi je da dekonstruisanjem Evropske smotre razmotrim ključna mesta ovog fenomena i uočim zašto on ima toliko važno mesto u životu Srba u dijaspori i sa kojim intencijama funkcioniše. Da bi se fenomen bolje razmotrio, neophodno je njegovo rastavljanje na delove i analiziranje svakog dela ponaosob. Stoga ću Evropsku smotru posmatrati i analizirati u *sistemu opozitnih parova*. Naime, učinilo mi se da celokupni fenomen, od priprema do realizacije i završetka smotre, funkcioniše u pomenutom sistemu opozitnih parova, pri čemu sam uočio pet: komercijalno vs. nekomercijalno; autentično vs.

¹¹⁷U Beogradu, 2015. godine, štandovi su se nalazili ispred Sava Centra, tu se pekao roštilj, palačinke, točilo se pivo i prodavali su se ostali napici. Slično tome, 2016. godine Beču su štandove su postavljali ispred hotela „Piramida“ u kojem se održavala smotra, a glavna atrakcija svih učesnika bio je vo na ražnju kojeg su tim povodom pekli ispred pomenutog hotela.

¹¹⁸Na primer, cena palačinke u Beogradu 2015. godine iznosila je 450 dinara, dok je flašica negazirane vode u Beču, 2016. godine, iznosila 5 evra.

¹¹⁹Svesno koristim konstrukciju „gastarbajterska kultura“, s obzirom na to da je Dragana Antonijević, razmotrivši sve varijable njihove kulture i identiteta, ukazala na to da oni ipak imaju zasebnu, specifičnu kulturu i podvojeni identitet (više o tome vide npr. u: Antonijević 2011; 2013).

izmišljeno; primordijalizam vs. konstrukcionizam; vreme smotre vs. svakodnevnica i političnost vs. apolitičnost. Svaki od ovih parova podjednako je važan za konstrukciju fenomena Evropske smotre, a izostavljanje bilo kojeg od njih učinilo bi da smotra izgleda potpuno drugačije.

Prvi par koji uzimam u obzir, jeste *komercijalno vs. nekomercijalno*. Ovaj sistem prisutan je već na samom početku, od procesa priprema i razmišljanja o unajmljivanju saradnika. Na primer, svaki član kluba izdvaja novčana sredstva za prisustvo na folklornim probama u svom klubu, što je osnova planiranja pristupa Evropskoj smotri – da bi mogli da se pripremaju, rukovodioci kluba moraju da imaju članove. Odabir saradnika usko je povezan s ekonomskom stranom: da bi unajmili nekoga moraju da vide sa kojim količinama novca raspoložu; prisustvo na smotri se takođe plaća u vidu kotizacije; odlaskom na smotru izdvajaju se i drugi troškovi – prevoz, smeštaj, itd. To je samo jedna strana u kojoj se vidi prisustvo komercijalizacije Evropske smotre. S druge strane, organizatori smotre isto tako moraju da izdvajaju novac za članove žirija, salu u kojoj se smotra održava, plakete, i tome slično. Stoga, jedan od sistema kojem pribegavaju jeste i pomenuto postavljanje štandova sa hranom i pićem, gde organizatori iznajmljuju prostor za štandove zarađujući tako dodatni novac. Ipak, Evropska smotra se ni u kom slučaju ne prezentuje kao komercijalizujuće mesto, retki su oni koji su svesni ili koji makar javno govore o prisustvu komoditizacije na različitim nivoima – od komoditizacije tradicije, tj. onoga što se predstavlja kao tradicija, do komoditizacije prostora. Radije će se o Evropskoj smotri pričati kao o mestu čuvanja identiteta i tradicije, nego kao o ekonomskom fenomenu. Grin (Green) ovakve intencije, da se komercijalni festival predstavi kao nekomercijalni, naziva paradoksom nacionalističkog preduzetnika ili preduzetnika nacionalizma, koji se ogleda u inteziviranju komoditizacije festivala, pri čemu on mora da se predstavi kao da je zapravo „autentičan“ ili „nekomoditizovan“ (Green 2007, 63).

Ronstrom i njegovi saradnici zapažaju da se festivali duboko ugrađuju u najmanje tri različite ekonomije: 1) „normalna“, novčana ekonomija, gde se festivali posmatraju kao deo globalnog kapitalističkog ekonomskog tržišta, u okviru kojih se fenomeni koji se prikazuju, bilo da je reč o muzici, plesu, tradicionalnom nasleđu i sl, doživljavaju kao roba koja se predstavlja, reklamira i prodaje; 2) druga ekonomija je simbolička gde se umesto novčane dobiti ostvaruju kulturni status ili vrednovanje, odnosno kulturni kapital i 3) treću ekonomiju označavaju kao svepotražujuću ekonomiju (a growing attention economy), gde je valuta vidljivost koja privlači pažnju – festivali su mesta na kojima se proizvodi pažnja i vidljivost, a isto tako oni mogu doprineti devalvaciji i potrošnji istog tog kapitala (Ronstrom et al. 2011,

61). Sve tri vrste ekonomije prožimaju se na neki način: u monetarnoj ekonomiji vidljivošću se smatra pravljenje novca, u ekonomiji pažnje novac znači kupiti vidljivost, pri čemu ni novac ni vidljivost ne obezbeđuju rast kulturnog kapitala, dok previše novca ili previše vidljivosti često dovodi do devalvacije kulturnog kapitala (Ronstrom et al. 2011, 61).

Ove tri ekonomije prisutne su i u Evropskoj smotri, ujedno se i podjednako prožimaju, a odrediti koja od njih presuđuje u ostvarenju postavljenih ciljeva nije moguće. S jedne strane, kako su i sagovornici navodili, saradnici prevashodno investiraju u ekonomiju pažnje osvajajući nagrade na smotrama folkloru u Srbiji, čime teže da usmere pažnju ka sebi i na taj način povećaju svoj kulturni kapital kako bi ih srpski klubovi iz dijaspore kasnije unajmljivali. Ukoliko uspeju da ostvare ekonomiju vidljivosti, nju kasnije konvertuju u novčanu ekonomiju samim tim što ih rukovodioci klubova angažuju, čime im vrednost njihovog kulturnog kapitala dodatno raste – što više ostvarenih uspeha i saradnje imaju, vrednost je veća. S druge strane, rukovodioci klubova podjednako investiraju u ekonomiju pažnje, s tim da je smer investiranja drugačiji. Unajmljujući saradnike čiji se rad vrednuje u sistemima Evropske smotre, teže ostvarenju sopstvene vidljivosti uvećavajući tako vrednost sopstvenog kulturnog kapitala. Uvećavanjem sopstvenog kulturnog kapitala, klubovi postaju vidljiviji u svojoj zajednici. Klubovi koji učestvuju na Evropskoj smotri predstavljaju reprezentante svoje etničke grupe u zemljama u kojima žive, makar u ovom segmentu. Ukoliko ostvare uvećanje kulturnog kapitala, samim tim i ekonomske i ekonomije pažnje, oni pojedine ekonomije mogu da preusmeravaju. Drugim rečima, ukoliko ostvare zapažene rezultate, na primer prvu nagradu, povratkom u zemlju u kojoj žive svoju pažnju preusmeravaju na svoju celokupnu etničku zajednicu – uvek se u dnevnoj štampi objavljuje ukoliko osvoje nagrade, imaju prijeme kod gradonačelnika, i sl. Dakle, pažnju koju su osvojili transformišu i preusmeravaju na svoj kolektiv i tako cela etnička grupa, makar na kratko, postaje vidljivija u zemlji u kojoj živi, ili kako to Bauman navodi, ostvaruje „najveći mogući utisak u najkraćem mogućem roku“ (Bauman 1994). Upravo zato svi festivali, a samim tim i Evropska smotra, predstavljaju potencijale za potčinjene grupe, zahvaljujući njima one mogu da izdignu svoj status i postanu prepoznatljivije u zajednici, makar na kratko (Ronstrom et al. 2011, 61).

Opozicija *anautentično vs. izmišljeno*, iako u mnogim radovima u kojima se razmatraju festivali služi za analizu promena koje se dešavaju u festivalima tokom vremena (videti: Green 2007; Cooly 1999; Kifleyesus 2007), u kontekstu Evropske smotre odnosi se na produkt koji se prikazuje, na izvođački deo performansa. Nagrade koje se osvajaju na smotri, između ostalog, odnose se i na „najautentičniji kostim“, „najizvornije igranje“ itome slično.

Autentičnost i izvornost u ovom slučaju funkcionišu kao sinonimi i odnose se na nešto što je originalno, staro ili što imitira staro – sve ono što odslikava devolutivni pristup folkloru, s romantičarskim intencijama. Mnogi sagovornici navode kako je zapravo to i njihov cilj, da „čuvaju tradiciju“, „pokažu autentičnost“:

O.M.91M: „E sad, to je ono što ja klincima pričam to je bar moje viđenje da naša misija nije ista kao KUD-ovima u Srbiji. Radimo svi sve isto ili slično, ali ja uvek klincima kažem da ako su ovde zbog plesa ili neke fizičke aktivnosti, mogu da igraju, pevaju i crnačke igre, u horovima, itd, itd. Ako su u KUD-u da očuvaju tradiciju to je lepo, ali nikakvu nećemo tradiciju očuvati kada ih roditelji ne uče ni sprski, a kamoli istoriju, geografiju naše džave, naroda...“¹²⁰

M.R.72M: „Društvo ima za cilj da neguje kulturnu baštinu našeg naroda i tako sačuva svoj nacionalni identitet. Mi delujemo kao jedna velika porodica od 300 aktivnih članova. Veliku pažnju poklanjamo deci, kako bi naučili i očuvali kulturnu baštinu svog naroda...“

V.R.68M: „Naš klub je osnovan 1973. godine sa ciljem da na jednom mestu okuplja srpske doseljenike i da kroz druženje i sportske rekreacije sačuva tradiciju, jezik i kulturu svojih članova...“¹²¹

B.N.70M: „Naša najveća direktiva je da okupljamo srpsku omladinu i decu u Beču i da učimo srpsku tradiciju kroz pesmu i igru...“¹²²

Nasuprot autentičnom, na smotrama se javlja pojam stilizovanosti, koji se odnosi na izmišljene tradicije, izmišljene u smislu da nemaju apsolutno nikakve veze sa tom „originalnom“, „autentičnom“ tradicijom. Ako se, pak, celokupan program koji se izvodi na smotri sagleda, uviđa se da se javlja deteritorijalizacija „autentičnosti“ na dva nivoa – prostorno i vremenski. U prostornom smislu „autentična tradicija“ se „autentično“ izvodi u zemlji u kojoj je i nastala, odnosno u Srbiji, dok se Evropska smotra ne održava svake godine u Srbiji, niti članovi klubova uče o tradiciji u Srbiji, već u zemljama u kojima žive.

¹²⁰ O.M. rođen je 1991. godine u Beogradu, a nakon osnovne škole odlazi kod roditelja u Beč gde i danas živi. Član je jednog kulturno-umetničkog društva i rukovodi dečijim grupama.

¹²¹ V.R. rođen je 1968. godine u Požarevcu, u Beč se preselio kod svojih roditelja kada je napunio osam godina. Bio je predsednik jednog od najstarijih srpskih klubova u Beču, kluba „Bambi“.

¹²² B.N. rođen je 1970. godine u Beču, predstavnik je druge generacije Srba u Beču, s obzirom na to da su se njegovi roditelji tamo doselili još polovinom šezdesetih godina. Trenutno radi u kulturno-umetničkom društvu „Karađorđe“ kao umetnički rukovodilac folklorne sekcije.

Vremenski gledano, tradicija koju oni predstavljaju kao „izvornu“, „autentičnu“ tradiciju bazira se na segmentima nematerijalnog i materijalnog kulturnog nasleđa – ples, muzika, narodna nošnja – koji su u takvom obliku u kojem je oni predstavljaju postojali u drugoj polovini XIX i prvoj polovini XX veka, dakle izvode se i van vremena koje je za njih „originalno“. Kako Kuli (Cooly) navodi, „autentičnost“ nije nešto što treba da se otkrije, to je koncept koji je izmišljen i konstruisan u procesu „autentifikacije“. Taj koncept prožet je različitim značenjima koja u njega upisuju, pre svega, saradnici koji rade sa članovima klubova u dijaspori, a potom i sami članovi. A kako je pomenuto, članovi žirija su pretežno etnomuzikolozi, amateri-entuzijasti koje su obučavali etnomuzikolozi kako da se bave tradicijom¹²³ i etnolozi iz Etnografskog muzeja.¹²⁴ Osim toga, prema zvaničnim dokumentima Republike Srbije i Ministarstva zaduženog za dijasporu, podstiče se saradnja između etnomuzikologa i etnokoreologa sa Srbima u dijaspori, opet radi „očuvanja tradicije“, „identiteta“, i drugih sličnih fenomena koji se i u zvaničnim dokumentima definišu esencijalistički (videti: Strategija 2011, Zakon 2009):

„Ministarstvo kulture će, u saradnji sa Ministarstvom za dijasporu, u okviru svoje nadležnosti doprinositi kontinuiranoj i čvršćoj saradnji između pripadnika dijaspore i relevantnih institucija i pojedinaca iz Republike Srbije, pogotovo u edukativno-programskom pogledu, naročito iz oblasti etnomuzikologije i etnokoreologije“ (Strategija 2011, 23).

Na Evropskoj smotri se takođe uviđa sukob između „autentičnosti“, koja se definiše na pomenuti način, i inovacije. Nasleđe koje se prikazuje na smotri predstavlja se kao „autentični“ segmenti kojima se prikazuje „pravi“ identitet Srba u dijaspori. Ipak, svi ti segmenti nasleđa postavljaju se u nove, inovativne oblike kao što su koreografisani folklor,

¹²³Početakom devedesetih godina XX veka, u Srbiji se osniva Centar za istraživanje i očuvanje narodnih igara Srbije, koji je bio u sklopu Muzičke akademije iz Beograda. U okviru Centra organizuju se različiti seminari za rukovodioce folklornih ansambala, gde mogu da nauče tradicionalne plesove, tradicionalnu muziku, ali i da dobiju znanje o tehnikama terenskog istraživanja. Istaknutiji amateri-entuzijasti nekoliko godina kasnije samostalno počinju da sprovode terenska istraživanja, istražujući narodne igre sa ciljem da ih kasnije prezentuju na Centrovim seminarima. Ova proučavanja imala su romantičarsku intenciju da se prikupi sva građa koja ubrzano nestaje pred procesima industrijalizacije i modernizacije. Etnokoreolozi i etnomuzikolozi su im značajno pomagali u tome i smatrali su da su ovakva proučavanja relevantna, budući da oni i danas sprovode slična istraživanja (više o etnokoreologiji videti u: Rašić 2014). Stoga, zaista se može potvrditi da su etnomuzikolozi i etnokoreolozi uticali na amatere-entuzijaste koji su danas važna karika u lancu saradnje sa dijasporom.

¹²⁴Tako je antropologija kao nauka u svom linearnom razvoju doživela velike promene, od romantičarskih istraživanja, preko naučne hibernacije i krize u nauci, pa sve do metodsko-tematske revolucije kada je započeo proces antropologizacije nauke i kada je došlo do spasavanja discipline prihvatanjem novih pristupa (videti više u: Kovačević 2006; 2015), pojedini etnolozi-antropolozi i dan danas zagovornici su evolucionističkog pristupa i romantičarske paradigme. Najveći broj tih etnologa-antropologa upravo i saraduje sa srpskim klubovima u dijaspori, zbog toga što im se ideje o tome šta bi trebalo da se radi poklapaju.

aranžirana tradicionalna muzika i oni u svakom smislu gube svoju „autentičnost“, nisu u potpunosti originalni na onaj način na koji se od njih to očekuje. Međutim, ovu vrstu inovacije u autentičnosti prihvataju kako saradnici, tako i članovi klubova i ona se nikada ne dovodi u pitanje, niti se problematizuje. Evropska smotra, zapravo, tipičan je primer folklorizma, fenomen u kojem se ogleda opšti interes za svim što je „narodno“ i za ono što iz njega proističe, a gde izvornost ima važnu ulogu (Bošković-Stulli 1983, 222). To je mesto gde se izdvajaju fenomeni kulture iz originalnog konteksta, najčešće oni atraktivni i komercijalni delovi, radi prikazivanja van izvornih situacija sa novim funkcijama i u drugačije, posebno komercijalne svrhe (v. Bauzinger 2002). Maja Bošković-Stulli uvidela je da su mnogi etnolozi i folkloristi na folklorizam gledali kao na malograđanski „kič“ ili već nekakvu pežorativnu pojavu, te im upućuje kritiku zaključujući da „folklorizam sam po sebi nije ni dobar ni loš. On je mnogolika, nehomogena društveno-kulturna pojava našeg vremena, premda ga nije stvorilo tek naše vrijeme; folklorizam je dio kompleksa masovne kulture“ (Bošković-Stulli 1983, 249), a kvalitet oblika folklorizma zavisi od nivoa njegovih nosilaca, od nivoa cele društvene sredine. Ono što ova autorka smatra posebno problematičnim, a što se donekle poklapa sa poimanjem autentičnosti na Evropskoj smotri, jeste rad tzv. „izvornih grupa“. To su grupe koje se predstavljaju kao da su nosioci „izvornog“, „autentičnog“ folklorizma, a problematične su upravo zato što one takođe uzimaju u obzir samo određene segmente tradicionalne kulture, menjaju ih i prilagođavaju scenskom kontekstu, gde ujedno gube i svoje „izvorne“ funkcije, što Stulijeva vidi kao ključni problem, jer kada se izostavi stara i uzme nova funkcija za pozornicu, razmaci između njih nezaustavljivo rastu i postaju sve značajniji (Bošković-Stulli 1983, 239). Ovakvi procesi događaju se i u programima za Evropsku smotru, što je pokazano u opoziciji *autentično vs. izmišljeno*.

Ovo je mesto u kojem se drugi opozitni par preklapa sa trećim, odnosno sa parom *primordijalizam vs. konstrukcionizam*. Ova dva para nije moguće sagledati odvojeno, zbog toga što svaki ponaosob ne bi imao upotpunjeno značenje: poimanje autentičnosti u neraskidivoj je vezi sa primordijalističkim tumačenjima, a opet ta autentičnost, antropološki gledano, predstavlja jednu konstrukciju sastavljenu od najmanje dva uticaja – saradnika i članova klubova. Smatram da je smotra mesto u kojem se, ili zahvaljujući kojem „nastaje“ tradicija. Zarad smotre biraju se elementi kulturnog nasleđa iz inventara tradicionalne kulture Srbije XIX i XX veka, te se reprezentuju kao „izvorna“ ili „autentična“ tradicija, to je ono što je Mihael Bekerman (Michael Beckerman) primetio i kada je reč o komunističkim festivalima tradicionalne muzike, da „oni nisu bili ni u kom smislu reprezentanti 'narodne muzike', već serija performansa o 'narodnoj muzici' ili o nekim konceptima o njoj koji se uklapaju u sliku

stvorenu o tome kako ta muzika treba da 'izgleda' (Beckerman 1996, 47). Upravo tako deluje i Evropska smotra, to nije festival na kojem se prikazuje autentična tradicija, šta god ona značila, već je to mesto na kojem se pokazuju serije performansa koje su zapravo slika autentičnosti, koja se izgrađuje u relaciji različitih društveno-političkih odnosa u različitim vremenima.

Sagledavajući vreme trajanja Evropske smotre, uočavam još jedan opozitni par: *vreme smotre vs. svakodnevica*. Tačke koje sam prethodno razmatrao – od pripreme do realizacije smotre – ukazuju na to da smotra predstavlja neku vrstu praznika, odnosno svetog vremena za Srbe iz dijaspore. Stoga, smatram korisnim da se ovaj fenomen i razmotri kao jedna vrsta rituala ili obreda, ali ne u religijskom i magijskom, već u kulturnom smislu, budući da mu cilj svakako nije ni religijski, a ponajmanje magijski. Razmatrajući festivale u Trinidadu, Timoti Kuli (Timothy Cooley) zapaža da se oni mogu označiti kao rituali iz dva razloga: 1) festivali predstavljaju simboličku reprezentaciju predmeta, verovanja ili istine koji su od specifičog značaja za grupu i 2) period festivala transformativnog je karaktera – u tom periodu učesnici se transformišu ili se, pak, menja njihov odnos koji u svakodnevici imaju prema okruženju (Cooley 1999, 31). Mnogi festivali, uključujući i Evropsku smotru, za većinu su zabavnog karaktera, makar na manifestnom planu, ipak, oni su fenomeni od velike važnosti ne samo za pojedince, već za cele grupe. Slično tumačenje ponudila je i Vesna Karin posmatrajući festival „Našem rodu i potomstvu“ definišući ga kao važan događaj kojim se reinterpetiraju lokalno-regionalni identiteti, smatrajući da festival nije obred, budući da nema magijski karakter, već je svetovni ritual koji Karinova sagledava kroz koncepte obreda prelaza Arnolda Van Genepa (Karin 2014, 135).¹²⁵

Evropska smotra kao svetovni ritual započinje već od samih priprema, kada se grupa zainteresovanih ljudi, odnosno članova kluba, okuplja kako bi započela pripreme za predstojeći festival. Taj proces okupljanja predstavlja svojevrsno izdvajanje pojedinaca iz svog okruženja. Drugi segment izdvajanja odnosi se na njihovo prelaženje iz mesta u kojem žive u mesto gde će se održavati Evropska smotra. Tokom trajanja festivala oni su duplo izdvojeni, s jedne strane se izdvajaju od svog sopstvenog, svakodnevnog okruženja, a s druge strane se izdvajaju od okruženja u kojem se trenutno nalaze, tj. od stanovnika grada u kojem se smotra odvija. Tada dolazi i do izvrtanja realnosti koja karakteriše mnoge rituale (videti npr: Bandić 1997; Marjanović 2007), a koja se u kontekstu smotre ogleda u procesima oblačenja narodne nošnje za nastup, izvođenju tradicionalnog plesa i muzike koji ne

¹²⁵Ovom prilikom Evropska smotra neće biti analizirana Genepovim konceptom obreda prelaza, ova ideja ostaće za razmatranje, s obzirom na to da je primenjiva i na ovaj festival.

predstavljaju „normalnu“ svakodnevnicu učesnika, itd. Po završetku smotre, učesnici se vraćaju u realnost, nakon čega sledi povratak prvenstveno u mesto, a zatim i u društvo iz kojeg su se izdvojili neposredno pre smotre. Sve ovo deluje kao da vreme Evropske smotre predstavlja sveto vreme, vreme kada se pojedinci iz profanog vremena uzdižu u sveto vreme, a nakon njega ponovo vraćaju u sistem profanog vremena. Ukratko sagledano na ovaj način, deluje mi da se Evropska smotra može posmatrati kao svetovni ritual koji, kao i svaki ritual, ima svoj cilj, a u ovom slučaju taj cilj je da, delujući na takav način, učesnici definišu svoje mesto u vremenu i prostoru u kojem žive tokom profanog vremena.

Poslednji opozitni par koji sagledavam jeste *političnostvs. apolitičnost*. Evropska smotra je fenomen koji se predstavlja kao isključivo mesto kulture, gde nema nikakvog mešanja sa politikom. Međutim, ukoliko se razmotri njena istorijska perspektiva i makrostruktura, uviđa se da je ona krajnje politički fenomen i mesto iz kojeg se može iščitati ideologija. U delu rada koji se tiče istorijata Evropske smotre, ukazao sam na političku klimu koja je bila prisutna kada je ova smotra uspostavljena. Takozvani identitetski *comeback* koji je imao cilj da obnovi nacionalnu kulturu na osnovama u narodnoj kulturi, a koji je i danas veoma prisutan u političkoj ideologiji Republike Srbije, između ostalog je uticao na to da osnovni ciljevi ove smotre postanu „očuvanje identiteta“, „očuvanje tradicije“, itd. Osim toga, iz zvaničnog dokumenta Republike Srbije, poput Strategije očuvanja i jačanja odnosa matične države i dijaspore i matične države i Srba u regionu, u kome se navodi sledeće:

„Bliže gledano, u nizu konkretnih prava koja čine sadržinu očuvanja nacionalnog identiteta, posebno se mogu istaći: pravo na izražavanje i razvoj sopstvene kulture (na razne načine: nošenjem narodnih nošnji, beleženjem, pevanjem, javnim izvođenjem i sl. sopstvenih narodnih pesama i drugim oblicima folklora); pravo na upražnjavanje sopstvene vere i verskih obreda, podizanjem bogomolja, verskim obrazovanjem...“ (Strategija 2011, 22).

direktno se može iščitati funkcionisanje Evropske smotre, to je mesto gde se potvrđuju zvanični stavovi Republike Srbije, odnosno zemlje matice.

U okviru politika, može se reći da Evropska smotra predstavlja mesto politika identiteta, ona je fenomen kojim se ističe etnički identitet na različite načine.¹²⁶ Evropska

¹²⁶Ovde etnički identitet određujem kao društveno konstruisan fenomen koji zadobija esencijalističko poimanje, vezujući se za fiktivno zajedničko poreklo, a na simboličkom planu služi da sebe odredimo u odnosu na druge. Smatram da etnički identitet nije statična kategorija, već da se, u zavisnosti od potrebe i novog konteksta, može menjati kroz vreme. Promene koje se javljaju u okviru njega uslovljavaju da se ovaj fenomen proučava u konkretnom vremenu i prostoru. Smatram da je etnički identitet neophodan, budući da se uz pomoć njega na simboličkom planu izražavamo kao *mi* i postavljamo u opoziciju sa *drugima*, zbog čega se ni data etnička grupa

smotra, slična mnogim festivalima, nije fiksirana realnost, nju pre treba posmatrati kao sistem praksi i procesa kojima se konstruiše nacionalni i etnički identitet (Kifeyesus 2007, 263). To je mesto gde, birajući segmente kulturnog nasleđa koji se reprezentuju, pripadnici dijaspore prikazuju svoj etnički identitet, oni uspostavljaju sebe u odnosu na dominantnu kulturu zemlje u kojoj žive.

Razmotreni antropološki radovi koji su u vezi sa srpskom dijasporom i gastarbajterima ukazuju na to da oni koji su odlazili na privremeni rad u inostranstvo, tada nazivani gastarbajterima, a danas u zvaničnom diskursu oslovljavani dijasporom, imaju poseban kulturni identitet „koji određuje njihov radni i boravišni status, životni stil i vrednosti koje poseduju i iskazuju na materijalni i nematerijalni način“ (Antonijević 2011, 1015). Gastarbajteri ili pripadnici dijaspore su *liminalna bića* budući da nisu određeni u potpunosti gde pripadaju, da li ovde ili tamo, da li zemlji matici ili zemlji u kojoj žive i rade. Antonijevićeva navodi da oni imaju „dubok osećaj *izmeštenosti* u obe sredine“ (Antonijević 2011, 1020). Slično tome, Evropska smotra nema svoje mesto održavanja, ona nije lokalizovana, već svake godine se događa u nekom drugom gradu, a često i u drugoj državi. Zvanični razlog tome nije poznat, ali se može pretpostaviti da je ovo mesto u kojem se gastarbajterski, liminalni identitet odslikava na Evropsku smotru – ona je manifestacija koja nije u potpunosti prostorno određena gde pripada.

Na kraju, ključne političke intencije Republike Srbije, iz njenih zvaničnih dokumenata, navode da je glavna intencija Republike Srbije ujedinjenje srpske dijaspore i jačanje veza matice sa njom (videti: Strategija 2011). Istovetni cilj ima i Evropska smotra, prema zvaničnim navodima (v. Đurić 2015). Tokom trajanja smotre, ova intencija se ispunjava, makar na simboličkom planu, pripadnici srpske dijaspore iz gotovo svih zapadnoevropskih zemalja u kojima žive ujedinjuju se na ta tri dana, iskazujući svoj etnički identitet i družeći se međusobno, čime je javna politika zadovoljena. Međutim, razmatrajući iskaze sagovornika sa kojima sam do sada obavio istraživanje, a koji su posredno ili neposredno učesnici Evropske smotre, uviđam sasvim drugu realnost:

M.V.76Ž: „Uuu, takmičarska doza je kod njih strašno izražena, to je najbitnije nešto tokom godine. Pored toga što se ta takmičenja pretvaraju u sveopštu Guču. Svi jedemo, pijemo, a na sceni ovi igraju, pevaju, pa je često galama, to gubi na značaju, premda to nije daleko od svega ovoga što se ovde dešava kod nas, samo što se kod nas ne jede i ne pije na koncertu.

ne može proučavati kao zasebna, izvan svakog konteksta i komunikacije. Naprotiv, postojanje svake etničke grupe zahteva komunikaciju, s obzirom na to da iskazivanje identiteta ne bi imalo svrhe ukoliko ne bi postojao onaj drugi koji bi iščitavao ponuđena značenja (Prelić 2008; Žikić 2012; Zlatanović 2012).

Oni su toliko željni tog takmičenja i svi su željni toga da pobeđe i svi misle da treba da uzmu zlato, da je to neki put stvarno smešno“.

M.V.76Ž: „Pa, ja mislim da im je nikakava saradnja. Oni imaju Jedinstvo, imali su Karađorđe, imaju Bambi, imaju Mokranjac. Jedno pet kudova, šest, plus muslimanski, hrvatski kudovi po Beču, plus okolna mestu, kol'ko sam ja upoznata. Pa, mislim da je Karađorđe iz Beča. Al', to je onako, jedan kud traje pet godina, pa onda odjednom iznikne drugi, pa sad prelaze iz jednog kuda u drugi, tako recimo od kako je Mikica došao u Mokranjac, koji je bio, onako, nula KUD, sad su svi nešto u Mokranjcu. Pa, se sad oni međusobno pljuju, to je ratovanja, to je podmetanja, to je stvarno *degute*, onako, šta rade ljudima... Pljuvanje po fejsbuku, nameštanje, na žirijima samo što se ne pobiju...“.

Ovo su samo neki od iskaza koji govore u prilog tome da prave saradnje među klubovima zapravo nema. Težanja ka ujedinjenju srpske dijaspore prividno se ostvaruje tokom Evropske smotre, u tom smislu da su svi na jednom mestu i da imaju isti cilj – da osvoje prvo mesto. Međutim, međusobni odnosi, čak i među klubovima iz istog grada, kako sagovornici često tokom intervjua navode, gotovo da ne postoje, osim kada se ne organizuju manifestacije koje finansira Republika Srbija i na kojima moraju svi da prisustvuju, čime se ponovo ostvaruje lažno ujedinjenje kojem se izuzetno teži.

Uočio sam da svih pet opozitnih parova funkcionišu kao nerazdvojna celina, pri čemu se neki više, a neki manje preklapaju. Evropska smotra se, u primordijalističkom diskursu, predstavlja kao nešto što prikazuje „autentičnost“, „tradiciju“, „identitet“ i ostale pojmove ključne za esencijalizam. Naravno, budući da je fenomen koji čuva „tradiciju“ i „autentičnost“, ova smotra se doživljava i kao nekomercijalna. Ipak, analizom svih njenih aspekata, tokom celog vremena trajanja, uvideo sam da je ekonomija i komercijalnost sveprisutan deo ovog fenomena, prisustvo novca zapazio sam kroz sve faze njene realizacije. Kada je reč o vremenu Evropske smotre, koje sam odredio kao vreme koje počinje od samih priprema pa sve do završetka takmičenja, ono funkcioniše kao sveto vreme. Učesnici se izdvajaju iz svoje svakodnevice, menjaju svoju svakodnevnu odeću, izvode plesove i muziku koji nisu imanentni vremenu i mestu u kojem se nalaze, a nakon svega toga, ponovo se vraćaju u svoju svakodnevnicu. Dakle, Evropska smotra u potpunosti asocira na obred prelaza. Na kraju, nju predstavlja kao mesto kulture i identiteta i, samim tim, kao nešto van politike.

Evropska smotra, kako je analitičko sagledavanje pokazalo, fenomen je koji, međutim, odražava političku ideologiju zemlje matice, odnosno Srbije. Poređenje sa zvaničnim dokumentima i javnim politikama Republike Srbije pokazalo je da se svi ciljevi Evropske smotre poklapaju sa njima i odražavaju ih.

Stoga, može se zaključiti da je Evropska smotra efikasno polje za distribuciju poruka, komunikaciju simbolima i znacima, gde se, kako to navodi Uspekij, uviđa „najveći mogući broj znakova u najmanjem mogućem prostoru“ i najkraćem mogućem vremenu (Ronstrom et al. 2001, 62).

7.3. Mi govorimo neki naš jezik – klubovi i maternji jezik

Upotreba maternjeg jezika među Srbima u Beču predstavlja svakodnevnu pojavu koju posmatraju kao fenomen koji pripada i upotrebljava se u mikro-sferi porodice i kuće. U javnim prostorima i na radnim mestima, u formalnim okolnostima, prosto je neophodno da svi moji sagovornici govore nemački jezik.

Prve generacije srpskih migranata u Beču mahom su nemački jezik znale na veoma niskom nivou, učeći prevashodno neke bazične reči i fraze koje su im omogućavale da se doslovno snađu u svakodnevici i na radnom mestu, maternji jezik je tada ipak dominirao. Od druge generacije, pa do pripadnika četvrte i pete generacije, situacija se menja – naime, to su najčešće deca koja podjednako dobro znaju i srpski i nemački jezik ili koja, pak, bolje govore nemački u odnosu na srpski jezik. Mahom završavajući sve nivoe školovanja u Austriji, ne čudi što pripadnici pomenutih generacije veoma dobro poznaju nemački jezik. Ipak, većina ispitanika navodi kako je prvenstveno učila maternji, a potom nemački jezik. Govoreći o svojim iskustvima, pripadnici treće i četvrte generacije migranata navode kako su nemački učili tek u obdaništu, a ređe paralelno sa srpskim jezikom od najranijeg detinjstva. Da su nemački jezik učili tek od obdaništa, naročito kada je reč o drugoj generaciji migranata, uopšte ne čudi. Uzimajući u obzir činjenicu da su njihovi roditelji nemački jezik znali samo u onom obimu koji im je bio neophodan za snalaženje u svakodnevici, nisu ni imali mogućnosti da svojoj deci prenesu znanje tog jezika.

Iznoseći zanimljive podatke u svojoj doktorskoj disertaciji, o načinima na koje migranti u Beču uče nemački jezik, vodeći se rezultatima istraživanja “Max-Planck” instituta za psiholingvistiku, Ida Haider-Labudović ističe naredni model učenja: “najpre najvažnije imenice i glagoli, kao i lične zamenice *ja*, *ti* i *to* u infinitivu; na sledećem nivou su modalni

glagoli *morati* i *moći*; na kraju dolaze pomoćni glagoli *imati* i *biti*, na čemu se proces učenja jezika završava” (Haider-Labudović 2007, 168).

U dostupnoj literaturi, pojedini autori ističu postojeći bilingvizam kod srpskih imigranata u zapadnoevropskoj dijaspori. Postojeći bilingvalizam¹²⁷ među trećom, a i ostalim generacijama imigranata, autori nazivaju *dijasporiskim jezikom*, određujući ga kao jezik koji je nastao mešanjem dva jezika na različitim nivoima jezičkog sistema (Vuletić 2016, 608; Kovačević i Antonijević 2018, 48). Pozivajući se na teorije kontaktne lingvistike, Vuletićeva ovaj proces smatra prirodnom pojavom u kojoj se imigranti postepeno udaljavaju od jezika matice, približavajući se jeziku zemlje imigracije – krajnji ishod u tom smislu je umiranje jezika zemlje matice, dok bilingvalizam može da se očuva do pete generacije imigranata (Vuletić 2016, 608).

Kako bi upotreba jezika zahtevala kompleksniju lingvističku analizu, ovom prilikom osvrnuću se isključivo na bazičnu upotrebu jezika i na stavove koje moji sagovornici imaju kako o maternjem, tako i o nemačkom jeziku. Dodajući analizi upotrebe jezika i kontekst migrantskih klubova, priča se dodatno komplikuje. Naime, osim toga što su gotovo svi moji sagovornici bilingvalni – govore nemački i srpski jezik, u klubovima se javljaju i oni pojedinci vlaškog porekla koji pored ova dva, uporedno koriste i vlaški jezik. Ostavljajući ga za upotrebu samo u krugu porodice, članovi klubova zanemarivali su svoj maternji jezik, koristeći do nedavno nemački kao ključni jezik za komunikaciju i tokom učešća u različitim sekcijama. Međutim, unajmljivanje spoljnih saradnika i upošljavanje koreografa i rukovodioca iz Srbije, takvo stanje se značajnije menja. Spoljni saradnici najčešće nisu govorili nemački jezik, a da bi se sporazumeli sa onima s kojima rade, bilo je neophodno da i članovi komuniciraju na srpskom jeziku. Menjajući tako jezik komunikacije u klubu, prevashodno su se u tom kontekstu javljali problemi pri razumevanju – deca koja nisu dobro znala srpski jezik često su pogrešno tumačila ono što im rukovodioci govore, o čemu svedoči jedan od iskaza koji ovde izdvajam:

J.S.48M: „Ovaj 'Mokranjac' sam ja formirao 1998. godine, sa nekim mojim prijateljima. Onda kad koreograf kaže idi zatvori vrati, on kaže, dete izlazi napolje, ne razume. Kažem, šta je s tobom? Kaže, ister'o me napolje. Nije razumeo. Ja uđem i pitam reko što si ga istero, kaže reko sam samo da zatvori vrata. Dete nije znalo“.

¹²⁷ Pod bilingvalnim pojedincima pojedini autori podvode i one koji poseduju samo kompetenciju razumevanja određenog jezika (Vuletić 2016, 604).

Tek od nedavno u pojedinim klubovima počinje da se upotrebljava srpski jezik kao dominantni, odnosno kao jezik na čijoj upotrebi se insistira: „U zadnje vreme insistiramo na tome da se priča srpski“ (J.S.48M); „Forsiramo u klubu našem da se priča srpski. Deca kad sede zajedno, ovde moraš da pričaš srpski. Kako god da znaš i umeš. Probaj, dok ne probaš nećeš da naučiš“ (M.P.86M). Određujući upotrebu srpskog jezika u klubovima važnom praksom, rukovodioci ovakve procese vide kao pokušaje održavanja srpskog jezika među mlađim generacijama, smatrajući da nemački jezik članovi svakako upotrebljavaju u svakodnevnom govoru, dok vlaški jezik, za one koji ga koriste, prepuštaju upotrebi u kontekstu uže porodice i doma:

M.R.72M: „Ja kad sam došao u ‘Mokranjac’, 2009. godine, ovde niko nije znao srpski jezik. Svi su govorili na nemačkom i na vlaškom. Ja ulazim ovde i ja ne znam kako da se sporazumevam s ansamblom – niti znam nemački, niti znam vlaški. I ja šta ću – zabranim te jezike, nemački pričajte u školi, vlaški pričajte kući, ali mi smo u srpskom klubu i pričamo svi srpski da se razumemo“.

Klubovi, dakle, u tom smislu, služe kao mesta u kojima se upotrebljava i uči srpski jezik. Sagovornici često navode kako mnoga deca dolaze u klubove, a da, pritom, ne znaju da govore srpski jezik. Kao razlog tome navode: „Zato što su ljudi već mahom u trećoj i četvrtoj generaciji. Nije samo to u zabavištu, nego generalno i do omladinaca“ (M.P.86M). Indikativno je to da znanje maternjeg jezika zavisi od stava koji roditelji imaju prema jeziku i načinu vaspitavanja svoje dece, a u tom smislu su pozicije drugačije – pojedini roditelji insistiraju na korišćenju srpskog jezika: „Al otac nije dao da se u stanu progovori nemački, srpski mora da se priča“ (M.P.86M); s druge strane, insistirajući ipak da komunikacija unutar doma bude na nemačkom, pojedini roditelji su na te načine učili ili proširivali svoje znanje ovog jezika: „...moja keva nije znala lepo nemački kad smo došli, ali pričala samo nemački kod kuće, da bi ona naučila pored nas. Sad ona priča perfekt nemački, mi pričamo svi srpski“ (A.P.88M); na posletku ima i onih roditelja koji, smatrajući svoju decu Bečlijama i Austrijancima, potenciraju isključivo komunikaciju na nemačkom jeziku: „Moje sestrice, one žive u Beču, njihovi roditelji samo nemački sa njima pričaju, zato što smatraju da žive u Beču i da treba nemački da pričaju, a ne srpski, zato što jednostavno ovde žive i ovde će i dalje decu rađati i sve... ne žive u Srbiji, ne vide potrebu da uče srpski“ (T.B.99Ž).

Usaglašavajući se s tim da bi deca srpskih migranata neophodno trebalo da znaju i srpski jezik, pored nemačkog, određujući potonji kao važan za bolju integraciju u austrijski

sistem, moji sagovornici poznavanje i upotrebu srpskog jezika mahom dovode u vezu sa sopstvenim poreklom: „Eto, mi smo poreklom iz Srbije, svi, iako smo rođeni ovde. I smatram da je bitno da znaju srpski i znati odakle si, jednostavno... treba da se neguje dalje to“ (T.B.99Ž). Osim toga, pripisujući maternjem jeziku konotaciju jakog identitetskog markera, sagovornici takođe ističu kako je poznavanje srpskog jezika jedini način da se održi sopstveni identitet i sačuva tradicija:

B.S.92M: „Baš se primeti, imaš ljudi koji ili osobe koje baš ne pričaju dobro srpski... ja prvi kažem da ne znam baš dobro da pričam, gramatički mi... al trudim se da ga što više učim i da ga usavršim... ljudi koji bukvalno ne pričaju srpski, što je rekla Tamara, oni se osećaju kao Srbi, ali ako ne znaš da komuniciraš taj jezik, onda uopšte ne znam kako da se identifikuješ kao Srbin ili kao poreklo Srbin. Baš se primeti ti osobe, nit slušaju srpsku muziku, nit se bave time, nego uopšte slušaju stranu muziku, nema više taj melos, nema više ta što bi rekli karakter srpski... nema više... baš se vidi mentalitet, što bi rekli, ipak je naš mentalitet malo, ako smem tako da govorim, malo veseliji, bogatiji, malo grublji.. tipa, kad, koliko puta na poslu dok radimo, s kolegama pričamo na srpskom, primete baš. I sad da se svađamo međusobno, ne da komuniciramo... i to baš se primeti. I smatram da...“.

Dakle, jezik se u ovim retorikama vidi kao ključno oruđe kojim se održava i iznova obnavlja identitetska pripadnost srpskom narodu, ali i povezuje sa zemljom maticom – Srbijom. Nepoznavanje srpskog jezika onemogućava srpskim migrantima da upotrebljavaju kulturne sadržaje koji su na srpskom jeziku – bilo da je reč o filmovima, pozorištu, popularnoj muzici itd, zbog čega im je sve teži proces identifikacije, prvenstveno sa markerima identiteta, a kasnije i sa samim osećajem pripadnosti srpskom identitetu.

Oni koji govore na srpskom jeziku, vrlo često znaju i da koriste srpsko pismo, premda pretežno latinično. Iako mnogi znaju da čitaju ćirilicu, to pismo im je komplikovanije i potrebno im je više vremena da ga koriste. Ujedno, češću upotrebu latinice povezuju i s navikom, navodeći da je to „navika.. jedino koristim kad odem u Srbiju u SUP da se prijavim, jer me policajac muči i neće da pišem latinicom nego oće ćirilicom. Inače...“ (T.K.92M). I u tom smislu klubovi zauzimaju mesto edukacije gde rukovodioci, s vremena na vreme, pišući ćirilicom, navode ostale članove na upotrebu ovog pisma: „Ja im prekjuče napišem neku poruku na ćirilici, oni traže da prevode da vide šta sam ja napisao. Većina njih ne zna šta ja napišem na ćirilici. I onda ja njih maltretiram sa tim ćirilicnim pismom, da bi oni nešto naučili“ (M.R.72M). Osim što poznavanje ćirilice zavisi prevashodno od roditelja, kao

članova primarne porodice u okviru koje se vrše prve socijalizacije, ono zavisi i od ličnih želja pojedinaca. Govoreći o želji da savladaju ćirilčno pismo, sagovornici ističu da su samoinicijativno pristupili datom procesu učenja: „Ja oću da naučim ćirilicu, onda sam uzo na latinicu napisao a, b, v, g, d i iznad toga mi mama napisala na ćirilici i tako sam ja sam naučio ćirilicu – slovo po slovo, pa uzmem knjigu, pokušam... tako sam ja, na primer, naučio ćirilicu“ (D.P.97M)

Nepoznavanje srpskog jezika ujedno otežava i priključivanje mnogim sekcijama unutar kluba, pri čemu, dok ne savladaju srpski, mnogi od njih upotrebljavaju sadržaje, poput pesama, koje i ne razumeju. U tom smislu, još jedan od ciljeva klubova jeste da produže upotrebu srpskog jezika među Srbima u Beču:

M.P.86M: „Stvarno se trude, u svim sekcijama se trudimo da deca budu.. što više da sačuvaju srpski jezik, da bi naučili jer kad dođu mala deca, pogotovo prvi, drugi razred, oni u školi pričaju nemački, roditelji su im već druga, treća generacija i svi pričaju nemački. I onda je teško sa njima da komuniciraš. Mi smo imali momka koji nema pojma da priča srpski. Ne zna ništa“.

Kada je jezik u pitanju, vrlo je prisutna i pojava kombinovanja nekoliko jezika – srpskog i nemačkog, prevashodno – stvarajući pritom *hibridni jezik*, sastavljen od upotrebe reči iz fonda oba jezika. Odabir reči koji koriste na srpskom, odnosno na nemačkom, tokom upotrebe ovog *hibridnog oblika*, uglavnom je spontana i slučajna pojava – zavisi od toga koje se reči prvi seti onaj koji govori. Navodeći kako uglavnom pričaju „pola-pola“, sagovornici ističu sledeće situacije: „Ja, na primer, kad sedim s drugarom koji je Hrvat, mi pričamo na pola-pola. Značo, uglavnom se razumemo“ (D.P.97M). Priče o hibridizaciji jezika su vrlo česte: „...bilo jedanput kad moj brat na ljusku od jajeta se ubo' i kaže: 'tata, tata, ubo' sam se na *pakung* od jajeta“ (M.P.86M). Ovu pojavu primetila je i Iva Haider-Labudović, nazivajući je pojavom *polujezičnosti*, pod kojom podrazumeva kombinovanje srpskog i nemačkog jezika (Haider-Labudović 2007, 167). Pored ove, prisutna je i pojava komunikacije na dva jezika u kojoj jedan sagovornik priča na srpskom, dok drugi odgovara na nemačkom jeziku, ili obratno: „Ja kad odem kod njih, samo nemački pričamo. Iako znaju srpski, ja im kažem nešto na srpskom, oni mi odgovaraju na nemačkom“ (T.B.99Ž).

Premda moji sagovornici mešanje jezika nazivaju „hibridnim jezikom“ i taj termin negde figurira kao emsko određenje, u lingvističkim istraživanjima imenovanje ovog fenomena potpuno je drugačije. To je ono što Vuletićeva naziva „dijasporskim jezikom“, dok

Ilić-Markovićeva takvu upotrebu jezika definiše kao „dvojezičnost“, ukazujući na postojanje funkcionalne i funkcionalno ograničene dvojezičnosti (Ilić-Marković 2010, 785). Gordana Ilić-Marković ukazuje na problem funkcionalno ograničene dvojezičnosti, gde se mešaju dva jezika ili gde dolazi do prebacivanja strukture jednog jezika u drugi, zaključujući da mlađi migranti upravo koriste ovu vrstu dvojezičnosti (Ilić-Marković 2010, 785). Koristeći se funkcionalno ograničenom dvojezičnošću, mlađi migranti u drugi jezik prenose određene reči – pretežno uzimajući glagole, prideve i imenice, dok zadržavaju strukturu jezika na kojem u datom trenutku govore (Ilić-Marković 2010, 785). Ovakav jezik Ilić-Marković naziva migrantskim idiomom ili „gastarbajterskim jezikom“, naznačavajući da je potonji pogrdan termin (Ilić-Marković 2010, 785). Ovakav govor ne mora nužno da proističe iz nedovoljnog znanja jednog od dva jezika kojim se migrant služi. Premda stariji migranti jesu imali problem s nepoznavanjem jednog od dva jezika – najčešće nemačkog, zbog čega su često i kompletne delove rečenica izgovarali na suprotnom jeziku od onog koji koriste u datom trenutku, mlađi migranti češće svesno kombinuju dva jezika (Ilić-Marković 2010, 785). Način da se prenebregne ovakva problem jeste konsekvantno dvojezično obrazovanje, kako zaključuje Gordana Ilić-Marković (Ilić-Marković 2010, 785). Ipak, nedovoljno školsko obrazovanje na srpskom kao maternjem jeziku kod migranata sa srpskim poreklom u Austriji, dovelo je do promena i to „pretežno na nivou govora, a ne na nivou jezika, te time njihov govor odstupa od standarda oba jezika tj. dijalekta na koji se naslanja“ (Ilić-Marković 2010, 780)

Budući da u klubovima nije slučajnost da članovi budu i pripadnici drugih naroda bivše Jugoslavije, kombinujući sve jezike i dijalekte, uglavnom takav jezik definišu prisvojnomo zamenicom – *naš* jezik. Podrazumevajući pod *našim jezikom* sve one, njima razumljive, jezike i dijalekte koji su bili prisutni u republikama bivše Jugoslaviji, sagovornici zaključuju: „I jezik je naš, svi govore naš jezik. Niko ne priča srpski, hrvatski, svi govore *naš* jezik“ (A.P.88M); „svi pričaju *naš* jezik“ (M.P.86M).

Uzimajući sve ovo u obzir, klubovi zauzimaju neku vrstu tampon zone, mesta u kojem se insistira na upotrebi ćirilicnog pisma i srpskog jezika, koji su, prema stanovištima mojih sagovornika, jedni od važnijih markera srpskog identiteta, podjednako važni za očuvanje i prenošenje tradicije. Maternji jezik ovih migranata konstruiše njihovu „referencijalnu grupu“ (Filhon 2017, 64). Drugim rečima, prema Aleksandri Filhon (Alexandra Filhon), onaj jezik koji migranti prvo nauče, još u detinjstvu, predstavlja najvažniju dispoziciju za dalja delovanja, što znači da „njihova edukacija u detinjstvu i primarna socijalizacija, doprinose oblikovanu njihove percepcije društvene realnosti“ (Filhon

2017, 64). U tom smislu, maternji jezik među migrantima u Beču predstavlja ključnu dispoziciju kojom oni vrše dalja kognitivna opažanja, delovanja i vrednovanja. Ipak, na osnovu istraživanja pojedinih autora, ističu se zaključci da migranti vrlo često mogu imati *više maternjih jezika* (Vuletić 2016, 605). Određenje jezika kao maternjeg kod dvojezičnih govornika predstavlja kompleksnu radnju, naročito ukoliko je reč o migrantima, zbog čega se u stručnoj literaturi nemačkog govornog područja sve više upotrebljava termin *prvonaučeni jezik* (Erstsprache) (Ilić-Marković 2010, 786). Kako navodi Ilić-Markovićeva, nemački jezik je kod migranata i u metodici nastave počeo da se označava kao drugi jezik (Zweitsprache) – prvenstveno se koristio termin „učenici kojima je nemački strani jezik“, potom „učenici kojima nemački nije maternji jezik“, da bi danas u upotrebi bio termin „učenici kojima je nemački drugi jezik“, što dalje potvrđuje i činjenicu da je moguće da poedinac ima dva ili čak više maternjih jezika, pri čemu maternji jezik ne bi trebalo posmatrati kao „skup stabilnih i nepromenljivih osobina već kao grupu procesa“ (Ilić-Marković 2010, 786). Navodeći da je koncept *maternjeg jezika* u određenim lingvističkim paradigmama relativizovan pojam, Vuletićeva ga, u kontekstu migranata, posmatra kao višestruko kompleksan problem, zadržavajući tezu da „migrantsko dete može imati više maternjih jezika prema kriterijumima porekla, nivoa kompetencije, funkcije i identiteta“ (Vuletić 2016, 605). Poznavanje jednog ili drugog jezika – zemlje useljenja ili domovine – najviše zavisi od generacijske pripadnosti migranata (Vuletić 2016, 604; Kovačević i Antonijević 2018, 46-47). Jezik je izuzetno važan marker za određenje identiteta, ali isto tako, neznanje jezika svojih predaka ne predstavlja prepreku migrantima da se identifikuju s tom kulturom (Vuletić 2016, 602; Jovanović 2017, 160-161).

8. TEŽNJE KA INTEGRACIJI BEZ ASIMILACIJE I ULOGA KLUBOVA U TAKVIM PROCESIMA

Kada se govori o Austriji, pitanje integracije stranih radnika i problematizacija kulturne različitosti ulazi u fokus tek devedesetih godina XX veka, dok je tokom sedamdesetih i osamdesetih godina XX veka akcenat bio na društveno marginalizovanom sloju domaće populacije (Latcheva and Herzog-Punzenberger 2011, 121).

U ranijim promišljanjima integracije imigranta, najčešće se vodilo računa o tome da se ukaže na načine koje obezbeđuje zemlja useljenja kako bi omogućila imigrantima uklapanje u datu zajednicu. Zemlja matica se tu nije u većoj meri uzimala u obzir. Međutim, savremeni istraživači ovog pitanja ukazuju na činjenicu da zemlja matica ima značajnog uticaja na procese integracije svojih državljana u zemlje koje naseljavaju. Migranti su u tim procesima vidljivi kao subjekti unutrašnjih i spoljašnjih politika – politika imigracije i politika emigracije (Uterreiner and Weiner 2017, 1-2). Razvoju ovog pristupa doprinela su istraživanja transnacionalnosti, u okviru kojih su autori ukazivali na dvostruku pripadnost migranata i na njihov život u transnacionalnom prostoru (Uterreiner and Weiner 2017, 4). Transnacionalni prostor je mesto u kojem država matica sprovodi politike izvan njenih granica, pri čemu ta država ima veće i složenije uticaje na „svoje“ ljude od bazičnih političkih instrumenata kao što su državljanstvo, pravo na glasanje, socijalno-ekonomska prava itd (Uterreiner and Weiner 2017, 7).

Izuzeto od aspekta koji se uzima u razmatranje kada se govori o integraciji, deluje da najvažniju ulogu u tim procesima imaju granice, u onom smislu kako ih definiše Fredrik Bart. Fredrik Bart etničku grupu vidi kao zajednicu koju formiraju njeni članovi na osnovu subjektivnog osećaja pripadnosti, čime odbacuje posmatranje date grupe kao objektivne kategorije (Barth 1997, 216). U tom smislu, posebno izdvaja sposobnost grupe da simbolički odredi svoje granice u odnosu na druge grupe, dok njen sadržaj kulture vidi kao manje značajan, a pokušaj određenja grupe na osnovu kulture smatra mukotrpnim poslom koji ne donosi jasne rezultate (Barth 1997, 218). Etničke granice su ovde ključne i to su granice koje ujedno mogu biti i teritorijalne, ali i ne moraju, dok se pripadnost određenoj grupi jasno pokazuje onda kada pripadnici date grupe izražavaju svoj identitet i nakon kontakta s drugima (Barth 1997, 223). Dakle, održavanje etničkih grupa odvija se u situacijama društvenog kontakta među pripadnicima različitih kultura. Etničke i kulturne granice ne moraju nužno da se poklapaju, vrlo često ljudi i elementi kulture mogu prelaziti date granice, a da se postojanje grupe pritom ne dovede u pitanje (Barth 1997, 233).

Brubejker (Brubaker) posmatra etničnost kao vid „kognitivnog fenomena, načina viđenja i tumačenja sveta“ (Brubaker 2002, 184), što je u skladu sa savremenim tumačenjima ovog fenomena gde se on ne poima esencijalistički ili primordijalistički. Pastore (Ferruccio Pastore) i Ponzo (Irene Ponzo) ovde dodaju razliku između *kategorija* i *grupa*, posmatrajući prve kao kognitivne okvire, dok su potonje „ograničene kolektivnosti sa osećajem solidarnosti, zajedničkog identiteta i osećaja pripadnosti i sposobnosti kolektivnog delovanja“ (Pastore and Ponzo 2016, 11). I upravo u tom smislu koriste i analiziraju *kategorije* postavljajući pitanje na koje načine i u kojim kontekstima se koriste etničke kategorije za stvaranje svakodnevice, oblikovanje događaja itd. (Pastore and Ponzo 2016, 11-12). Kada se u obzir uzmu pomenute granice, njihova analiza daje odgovor na pitanje sociokulturne integracije gde se razmatra u kojoj meri određena grupa postaje deo šireg društva ili zadržava distinkciju u odnosu na zemlju prijema (Gsir 2017, 149). Sociokulturnu integraciju, naime, čine različiti faktori: znanje jezika zemlje prijema, stav zemlje prijema prema migrantima (ne nužno onaj u javnim diskursima, već i onaj u sferi svakodnevice) i osećaj pripadnosti zemlji prijema koji migranti mogu i ne moraju da imaju (Gsir 2017, 149). Dakle, ključna je upravo društvena interakcija u datom sociokulturnom kontekstu.

Uzevši u obzir prethodno rečeno, na ovom mestu analizi integracije Srba u Beču pristupiću iz nekoliko aspekata: posmatraću javne politike¹²⁸ prema dijaspori koje ima zemlja matica – Srbija, dok ću, s druge strane, glas dati i svojim sagovornicima iz Beča, na osnovu čega ću uvideti u kojoj meri se intencije države matice poklapaju s intencijom imigranata, da li te politike uopšte „rade“ u sistemu i, na kraju, razmotriću njihovu integrisanost u datom sociokulturnom kontekstu. Takođe, napraviću i kratak osvrt na imigracione politike zemlje

¹²⁸ Javne politike su važan organizacioni koncept i instrument savremenog društva, budući da u modernim državama imaju upliv u svim oblastima života, zbog čega ih je praktično nemoguće ignorisati ili izbeći njihov uticaj na različite sfere života (Shore and Wright 1997, 4). Jasna definicija *javnih politika* ne postoji, ali uviđa se konsenzus oko toga da javne politike obuhvataju proučavanje procesa donošenja odluka i njihovih rezultata (Smith and Larimer, 2009). Daj (Dye) smatra da su javne politike sve ono što „vlada odluči da uradi ili da ne uradi“ (Dye 1987, 1). Sličnu tvrdnju ponudio je i Anderson definišući javne politike kao „ponašanje pojedinih aktera ili grupe aktera, kao što su zvaničnici ili vladini službenici u polju aktivnosti i delovanja“ (Anderson 2010, 6). Razmatrajući različite definicije javnih politika Ildiz i njegovi saradnici smatraju da javne politike nije jednostavno definisati upravo zato što su one više uslovljene društveno-ekonomskim faktorima, odnosno kulturnim kontekstom u kojem se primenjuju, nego što su određene političkim faktorima (Yildiz et al 2001, 344). Ipak, javne politike bitna su institucija zapadne i internacionalne vlade, zajedno sa drugim ključnim organizujućim konceptima kao što su „porodica“ i „društvo“ (Shore and Wright 1997, 4). Javne politike, dakle, omogućavaju jako konceptualno sredstvo za analizu procesa i delatnosti vlada, njima se analiziraju relacije moći i sistema vlade u društvenom i političkom prostoru. Antropološkim pristupom u javnim politikama istražuje se kompleksnost, diskontinuiteti i kontradiktornosti ovih procesa i sistema. Antropološka perspektiva, takođe, omogućava da se sagleda kako i u kojoj meri teorijski postulati ne uspevaju ili, pak, uspevaju da se praktično primene (Shore and Wright 1997, 6-7). Više o pristupima javnim politikama u okviru antropologije videti u: Bernard 1974; Hinshaw 1980; Okngowu and Mencher 2000; Baćeović 2006; Wedel et al 2005.

Austrije, kako bih sva tri činioca integracije bolje razumeo i rasvetlio celokupan proces integrisanja srpskih imigranata konkretno u Beču.

8.1. Politike zemlje matice

Članom 13. Zakona o ministarstvima Republike Srbije, predviđeno je da se odnosima s dijasporom bavi Ministarstvo spoljnih poslova i Uprava za saradnju s dijasporom i Srbima u regionu (Zakon o ministarstvima 2014, član 13). U pomenutom Zakonu, Ministarstvo spoljnih poslova, između ostalog, obavlja poslove koji se odnose na: „Zaštitu prava i interesa Republike Srbije i njenih državljana i pravnih lica u inostranstvu; oblast odnosa Republike Srbije s dijasporom i Srbima u regionu...“ (Zakon o ministarstvima 2014, član 13). Dok Kancelarija za saradnju s dijasporom obavlja poslove koji se odnose na:

„Praćenje položaja državljana Republike Srbije koji žive izvan Republike Srbije; podršku procesu poboljšanja uslova za ostvarivanje biračkog prava državljana Republike Srbije koji žive u inostranstvu; pomoć u očuvanju i razvoju duhovne, nacionalne i kulturne samobitnosti srpskog naroda izvan Republike Srbije; poboljšanje veza iseljenika, državljana Republike Srbije koji žive u inostranstvu i njihovih organizacija s Republikom Srbijom; informisanje iseljenika, državljana Republike Srbije u inostranstvu, o politici Republike Srbije; pomoć u procesu uključivanja iseljenika, lica srpskog porekla, lica poreklom iz Srbije i državljana Republike Srbije koji žive u inostranstvu u politički, ekonomski i kulturni život Republike Srbije i njihov povratak u Republiku Srbiju, kao i druge poslove određene zakonom“ (Zakon o ministarstvima 2014, član 13).

Na osnovu ovog člana, primetno je da bi Ministarstvo i Kancelarija trebalo da vode računa o najširem spektru delatnosti Srba i državljana Republike Srbije koji žive van granica teritorije Republike Srbije, počevši od pravnih pitanja, ekonomsko-političkih, pa sve do onih identiteskih i pitanja u vezi s kulturom. Bliže delovanje ovih institucija određeno je Zakonom o dijaspori i Srbima u Regionu (u daljem tekstu: Zakon), kao i Strategijom očuvanja i jačanja odnosa matične države i dijaspore i matične države i Srba u regionu (u daljem tekstu: Strategija), koje ću u narednom tekstu analizirati kao ključne politike Republike Srbije prema svojim iseljenicima i, bliže, svojoj dijaspori. Zakon je najvažniji dokument kojim se „uređuju način očuvanja, jačanja i ostvarivanja veza dijaspore i Srba u regionu sa matičnom državom“ (Zakon 2009, čl. 1). Pored Zakona, važna je i Strategija koja proizilazi iz Zakona i predstavlja

uputstvo za sprovođenje javnih politika Ministarstva spoljnih poslova i Kancelarije za saradnju s dijasporom i Srbima u regionu. Njihov primarni cilj je ostvarivanje i jačanje veza između Srba u zemlji matici i Srba u dijaspori i regionu. Strategija je „ključni dokument kojim će se određivati pravac očuvanja i jačanja odnosa matične države i dijaspore...“ (Strategija 2011, 2), dok je Ministarstvo nadležno za dijasporu zaduženo, između ostalog, da „prati realizaciju Strategije očuvanja i jačanja odnosa matične države i dijaspore, odnosno matične države i Srba u regionu“ (Zakon 2009, čl. 11).

Prema Zakonu, pojam dijaspora obuhvata: „Državljanke Republike Srbije koji žive u inostranstvu; pripadnike srpskog naroda iseljenike sa teritorije Republike Srbije i iz regiona i njihove potomke“ (Zakon 2009, član 2; Strategija 2011, 6). Relevantna naučna literatura govori da je za formiranje dijaspore najvažniji prvi korak – proces migriranja, dok se sam termin, etimološki gledano, sastoji od reči *sperio* (sejati, raširiti) i glagola *dia* (preko) (Cohen 2011). Iako analizi datog koncepta autori pristupaju iz različitih perspektiva, moguće je izdvojiti ključne pojmove koji se javljaju pri definisanju dijaspore: višestruki identiteti, mesto pripadanja, delimična izolovanost, empatija i solidarnost (Safran 1991; Cohen 1997, Sheffer 2003; McGrown-Berns 2007, 6). Pomenute definicije uglavnom su ograničavajuće i donekle pogrešne, budući da i ljudi koji nemaju potrebu za povratkom ili nemaju veze s drugim članovima dijaspore takođe pripadaju dijasposri, ujedno dijsporske zajednice ne moraju nužno da budu u konfliktnim odnosima s domaćinima i mogu vrlo dobro da budu integrisane. Dijsporske zajednice iskazuju svoje identitete u relaciji s domaćinima, koristeći tako sopstveni etnički identitet i njegove markere, zbog čega ih vrlo često autori definišu kao „zamišljene zajednice“ kreirane putem pojedinačnog ili kolektivnog sećanja i priča (Brah 1996, 180-181). Kovačević i Krstićeva zaključuju da pojam dijspora pokriva najrazličitije grupe ljudi koji su promenili mesto boravka:

„Od iseljenika koji su odavno državljani drugih država, do političke emigracije posle Drugog svetskog rata, preko nacionalnih manjina u susednim državama, do 'radnika na privremenom boravku u inostranstvu', preko drugog talasa političke i ekonomske emigracije za vreme ratova na prostorima bivše Jugoslavije, prve ili druge generacije dece radnika na privremenom radu, pa sve do izbeglica, sve je to postala dijaspora sa osnovnim obeležjem pripadnosti 'nama', a lociranošću 'negde tamo'“ (Kovačević i Krstić 2011, 974).

Upravo se takav pristup vidi u Zakonu i Strategiji, gde je dijspora preširoko postavljena kao koncept, pod kojom može da se podrazumeva sve – od pojedinačnog

migranta koji u današnjici napušta Republiku Srbiju i odlazi u inostranstvo, pa sve do migrantskih zajednica koje su emigrirale iz Srbije još nakon Prvog svetskog rata. Potrebno je naglasiti da među različitim oblicima migracija, kao i među migracijama iz različitog vremenskog perioda postoje ogromne razlike te da one nikako ne bi trebalo da budu svrstane u jedinstvenu kategoriju, niti da se kroz javne politike njima pristupa na istovetne načine. Najbolji primer tome jeste razlika između onih migracija koje su se odvijale nakon Prvog svetskog rata i onih koje su se desile nakon Drugog svetskog rata, dok su savremene migracije takođe potpuno drugačije, a pitanje integrisanosti migranata razlikuje se ne samo u zavisnosti od toga da li su migrirali pre ili posle rata, već su primetne i velike razlike u okviru različitih generacija migranata (uporediti na primer sledeće radove: Antonijević 2013; Blagojević 2005, Blagojević 2012; Lukić-Krstanović 1992; Pavlović 1990). Drugim rečima, postavljeno određenje u Zakonu i Strategiji nije dovoljno precizno i zahteva tačnije definisanje pojmova kao što su migranti i dijaspora, kako bi bilo jasnije na koga se date politike odnose i stoga kako bi pomenute politike bile lakše primenjive.

U Zakonu, član 4. definiše načine održavanja i pospešivanja odnosa matične države i dijaspor, koje se vrši poboljšanjem njihovog položaja potpisivanjem međunarodnih ugovora, unapređivanjem ekonomske saradnje, obezbeđivanjem uslova za rad Skupštine dijaspor, dodelom nacionalnih priznanja, a ono što se čini najzanimljivijim antropološkoj analizi jeste: „upotrebom, učenjem, čuvanjem i negovanjem srpskog jezika i ćirilicnog pisma, čuvanjem i negovanjem srpskog kulturnog, etničkog, jezičkog i verskog identiteta“ (Zakon 2009, Član 4.). Pomenuti član, pored svojih primordijalnih i esencijalnih poimanja identiteta, postaje dodatno problematičan ukoliko mu se dodaju predlozi za njegovu realizaciju iz Strategije kojima se navodi da je dijaspora:

„najbolje organizovana u okviru crkveno-školskih opština. Od kako su Srbi počeli da se raseljavaju širom sveta, pa do danas, Srpska pravoslavna crkva je okupljala naše ljude... Naš nacionalni identitet među ljudima u dijaspori sve do novijeg vremena pretežno je oblikovala Srpska pravoslavna crkva. Tokom 20. veka ona je bila praktično jedina integrativna ustanova i most između matične države i dijaspor. Crkva je čuvala, pored vere, nacionalnu kulturu i jezik Republike Srbije“ (Strategija 2011, 7).

U pomenutim tvrdnjama Strategije uviđa se da je Republika Srbija jasno okrenuta saradnji sa Srpskom pravoslavnom crkvom (u daljem tekstu: SPC) i da ovu ustanovu vidi kao važnu za okupljanje i očuvanje identiteta svojih državljana u dijaspori. Ukoliko bismo se

pozvali na istorijske izvore, kao i na etnografsku građu, postaje jasno da SPC nije imala toliko značajnu ulogu u okupljanju srpskih radnih migrantima koji su nakon Drugog svetskog rata odlazili na privremeni rad u Austriju i Nemačku. Tu ulogu imali su upravo klubovi koji su nastajali procesima samoorganizovanja Jugoslovena u zemljama u kojima su živeli (videti na primer: Ivanović 2012, 245; Dragišić 2010, 8). U etnografskoj građi koju sam prikupio tokom svojih istraživanja, kada sam u najvećoj meri vodio intervjue s pripadnicima prve i druge generacije gastarbajtera koji su odlazili na privremeni rad u Austriju i Nemačku, dobijao sam naredne iskaze: „Onda niko nije išao u crkvu. Onda nije ni bilo crkve. Imali smo neku crkvu sa Hrvatima zajedno. Katoličku“ (Ž.M.46Ž); „To se crkva pravila kada se rasturila Jugoslavija. To je novo. Kako se rasturila Jugoslavija, odma... dok je Jugoslavija bila, mi smo imali navodno crkvu, to je bilo sa evangelistima“ (M.M.46M); „Bila je jedna velika katolička misija u 1. becirku i tu crkvu, nisu ljudi išli u crkvu, retko je ko iš'o, al tu su se nedeljom okupljali, od 1500-2000 ljudi iz cele Jugoslavije, isto razmena informacija, pos'o... ti znaš za stan, tako da je to bilo... bila su to mjesta okupljanja i onda se krenulo dalje“ (N.M.41M).

Premda je uopštena tvrdnja o ulozi SPC u očuvanju identiteta srpske dijaspore, pogotovo u vreme SFRJ, u Strategiji se dalje nalaže da je namera Republike Srbije:

„...da pomogne dijaspori i Srbima u regionu da se, s jedne strane, integrišu u lokalne sredine, a sa druge, sačuvaju od asimilacije, i po tom pitanju očekuje tesnu saradnju sa Srpskom pravoslavnom crkvom. Tačnije, Republika Srbija treba da Srpskoj pravoslavnoj crkvi pruži svaku logističku podršku radi obavljanja njene verske misije, ali i kulturno-obrazovne uloge u dijaspori, koju *de facto* i ima“ (Strategija 2011, 7)“.

Pomenute tvrdnje u strategiji svakako su uopštene i za njihovo objašnjenje u obzir je neophodno uzeti više faktora koji grade, ugrubo gledano, nekoliko opozitnih parova. Jedna od opozicija koja se ovde može postaviti jeste odnos *nekada* : *sada*. U ovoj opoziciji mogu se izdvojiti i određene potkategorije, a jedna od njih je ona koja u odnosu *nekada* govori o različitom pozicioniranju pravoslavne i katoličke crkve u Austriji i Nemačkoj. Jasno je odmah da je Katolička crkva u Austriji imala bolje organizovani sistem i da je negde lagodnije funkcionisala, iako je i ona morala da ima određeni odnos sa SFRJ. Na inicijativu Vatikana osnovane su Hrvatske katoličke misije u Austriji s ciljem da rade upravo s migrantima koji su napustili svoju zemlju maticu, a prve takve misije nastaju već 1948. godine i kasnije se umnožavaju (v. Ivanović 2012, 174). Zadatak ovih misija označavao se

kao *dušebrižnički rad*, a pored Vatikana, njime je upravljala i nacionalna episkopatija, odnosno jugoslovenska biskupija je vodila računa o radnicima na privremenom radu, makar onim koji su pripadali katoličanstvu i dalje je razvijala celu instituciju katoličke misije u inostranstvu, organizujući ukupan društveno-kulturni i zabavni život imigranata (Ivanović 2010, 174-175). Nasuprot tome, Srpska pravoslavna crkva niti je radila u ovom obimu, niti je imala tolikog uticaja ili udela u životu gastarbajtera u Austriji i Nemačkoj. Kao razlog tome može se navesti nekoliko činilaca: SPC je vodila više računa o imigrantima u Americi nego o onima u zapadnoevropskim zemljama, ujedno SPC nije bila podjednako utemeljena u srpskom narodu kako je to u slučaju Katoličke crkve kod Hrvata i Slovenaca (Ivanović 2012, 176). SPC je takođe bila okrenuta politici SFRJ, a pojedini njeni čelnici često su posećivali političke zvaničnike i partijske institucije u SFRJ očekujući i potraživajući od njih pomoć ili podršku (Ivanović 2012, 177). Iako je politika Jugoslavije bila jasna prema religiji, te državni vrh nije podržavao rad crkvenih organizacija, ipak su u pojedinim trenucima, naročito kada nisu mogli dovoljno da organizuju svoje gastarbajtere, morali da prihvate i delovanje crkve. Postojala je Komisija za verska pitanja i njena uloga je bila da što više kontroliše celokupan rad crkve, a naročito odabir sveštenika koji odlaze u inostranstvo – odlazili su, jasno je, oni koji su bili najpogodniji (Ivanović 2012, 177). Takođe, nerado, crkva je morala da saraduje s državnim vrhom kako bi uopšte mogla da ima gastarbajtere u svojim parohijama i tako opstane u dijaspori (Ivanović 2012, 177). Slične navode, da SPC u Beču u vreme komunizma nije imala tolikog uticaja na imigrante, niti da je veći broj imigranata dolazio u crkvu, dobijao sam i tokom svojih istraživanja razgovarajući sa sveštenikom iz jedne od bečkih crkvi. Sveštenik P.P.61M iz Beča, opisivao je to na sledeći način: „U to vreme su Hrvati, odnosno hrvatska crkva držala je misiju. Nijedno dete nije bilo, da nije išlo na veronauku. Pedesete godine, kad moj otac nije smeo da obavi opelo. Opelo nije smeo da obavi!“. Srpski imigranti su se više okupljali u jugoslovenskim klubovima i tamo ostvarivali i zadovoljavali svoje socijalne potrebe, njihov stav prema crkvi uglavnom je bio indiferentan – „Nije bio dobar... oni nas ništa nisu cenili“ (P.P.61M), ponekad čak i negativan – „Bilo je tu, to je jasno kao dan, nadgledanja crkve... bilo je tu špijuna... dolaze sad neki od njih u crkvu, hvala Bogu... bilo je koji rade protiv crkve...“ (P.P.61M). Naravno, ceo ovaj odnos se vremenom menjao, počevši od devedesetih godina, a jačajući od dvehiljaditih, kako mi je kroz razgovor potvrdio i sveštenik P.P.61M Naime, od dvehiljaditih SPC u Beču dobija sve više svojih sledbenika, počinje da organizuje i sama različite manifestacije i obuke – poput veronauke ili škole srpskog jezika u saradnji s udruženjem „Prosvjeta“, ali i poneke rituale koje izvode van crkve, poput litije o čemu je P.P.61M posvedočio: „Litija je ove godine prvi put išla, od

Hrama svetog Save u 3. becirku, pa sve do ovde... 4 kilometara je išla... mi smo sve to obezbedili kod policije... bilo je, bogami, 400-500 ljudi“. Iz svih ovih izvora, dalje, postaje jasno da ono što se u Strategiji navodi kao činjenica, zapravo nije do kraja pouzdana informacija kada se govori o dijaspori u Austriji, a i šire – drugim zapadnoevropskim zemljama. SPC kao institucija nije u tom periodu bila glavno mesto okupljanja srpskih ili šire jugoslovenskih imigranata, niti je organizovala njihov društveno-kulturni život. Ona je možda služila kao mesto okupljanja u smislu fizičkog objekta kod kojeg su se migranti nalazili u određeno vreme, ali nikako kao institucija koja je na te procese u ukupnom smislu uticala ili ih usmeravala, kako je to bio slučaj s Katoličkom crkvom i Jugoslovenima koji su dolazili iz Hrvatske ili Slovenije. Ujedno, ceo taj status je vremenski određena kategorija, zbog čega je nemoguće uopšteno reći da je SPC oduvek mesto okupljanja srpske dijaspore, kako se to u Strategiji negde i navodi. Važno je voditi računa o vremenskom kontekstu o kojem se govori i precizno odrediti status i ulogu različitih institucija u različitim vremenima koja su bila različito politički i ideološki određena.

Naredna opozicija koja se nastavlja na prethodnu je *Evropa : Amerika*. Zadržimo li prethodni opis uloge i statusa Pravoslavne crkve u životu imigranata u Austriji i Nemačkoj kroz vremenski period od SFRJ do danas, deluje važno prikazati i njen status u Americi koji je imala još mnogo ranije, ali i u istom periodu mada s mnogo većim intezitetom. U Americi i Kanadi, crkveno-školske opštine predstavljaju posebne institucije koje se kao takve nisu razvijale među drugim pripadnicima srpske dijaspore u evropskim zemljama, to su, prema mišljenju pojedinih istraživača, najstarije crkvene jedinice SPC na pomenutom prostoru (v. Blagojević 2005, 103). Te opštine su samoinicijativno organizovali srpski imigranti u Americi i Kanadi, iako nisu bili sveštenici, niti su imali iskustva u vođenju organizacija tog tipa, zbog čega su u kasnijim godinama počeli da dovode sveštenike iz svojih krajeva (Blagojević 103-105). Crkveno-školske opštine bile su ključna mesta za okupljanje imigranata u Americi i Kanadi, pri čemu su crkveni domovi služili kao prostor gde su srpski imigranti imali u ponudi različite aktivnosti, poput srpske parohijske škole, folklorne sekcije, itd. Drugim rečima, ove institucije su organizovale ukupan društveno-kulturni, obrazovni i religijski život srpskih imigranata u Americi i Kanadi (v. Blagojević 2005; Lukić-Krstanović 2016, 247; Pavlović 2016), to je bilo „mesto koje reprezentuje centar javnog grupisanja...“ (Lukić-Krstanović 2016, 247). Imigranti su često davali i dobrovoljne priloge za crkve i crkveno-školske opštine (v. Lukić-Krstanović 2016, 247). Kako zaključuje Mirjana Pavlović, „Najbrojnija i verovatno najuticajnija organizacija među našim imigrantima u Čikagu, ali i u celoj Americi, bila je Srpska pravoslavna crkva“ (Pavlović 2016, 124). Dakle, zaključci

pomenutih naučnica u jednom delu daju legitimitet navodima iz Strategije da je SPC imala i da dalje ima snažnu kulturno-obrazovnu i religijsku misiju u dijaspori – primeri iz Amerike i Kanade tome idu u prilog. Međutim, ukoliko pomenuti navod ostane široko određen, definisan tako da se odnosi na celu dijasporu, on postaje netačan. SPC u Austriji, verovatno i u drugim zapadnoevropskim zemljama, u periodu od pedesetih godina XX veka, pa sve do skoro polovine devedesetih godina XX veka, nije imala toliko snažne uticaje, niti je imala toliko veliki broj sledbenika na koje je mogla da utiče ili među kojima je mogla da širi tu svoju pretpostavljenu misiju koju Strategija navodi. Jednostavnije rečeno, Strategija zanemaruje vremenski, istorijski, ideološki, teritorijalni i politički kontekst dijaspore. Shodno tome, ostaje jasno da je pomenuti navod u Strategiji nedovoljno određen i da je potrebno njegovo jasnije i preciznije definisanje, kako bi Strategija bila osetljivija i primenjivija na različite kategorije srpskih imigranata u inostranstvu, ili kako to u Strategiji nazivaju – srpsku dijasporu.

U strategiji se potom navodi da je od interesa Republike Srbije jače umrežavanje sa svim organizacijama koje postoje u dijaspori, premda kao ključna mesta ovih mreža vidi

„Parohije Srpske pravoslavne crkve koje su stožer okupljanja dijaspore u svetu. Republika Srbija (diplomatsko-konzularna predstavništva Republike Srbije i Ministarstvo za dijasporu) i Srpska pravoslavna Crkva moraju zajedno da rade na jačanju svesti pripadnika dijaspore o potrebi jedinstvenog nastupa i dobroj integrisanosti“ (Strategija 2011, 11).

Svakako da je važno umrežiti Republiku Srbiju s različitim udruženjima i ustanovama koje postoje u dijaspori. Međutim, makar kada je reč o Beču i šire – Austriji, od veće koristi bilo bi umrežavanje s klubovima koji funkcionišu i dalje kao ključna mesta okupljanja srpskih imigranata koji žive u tom gradu, a pritom deluju bez nekog sistemski organizovanog i ustrojenog plana. Upravo zbog takvog amaterskog delovanja, kako i moji sagovornici često ističu, osnivanje zvaničnog Kulturnog centra koji bi postao ključno mesto za formiranje kulturnih politika u Beču i Austriji, doprinelo bi boljoj organizovanosti i jasnijim politikama prezentacije svih udruženja, ali i makar delimičnom razrešenju pitanja integracije.

U Strategiji se zabrinutost za očuvanje identiteta naročito ističe kada se govori novim generacijama imigranata, pri čemu se navodi da: „druga i treća generacija imaju podeljen identitet i u sebi čuvaju kako srpski tako i savremeni identitet i odlike nacionalnog identiteta zemlje u kojoj žive“ (Strategija 2011, 20). Primordijalizam, u određenju identiteta, dalje se jasnije vidi u tvrdnji da „ako deca u dijaspori nisu u prilici da se školuju na maternjem jeziku

odnosno da uče srpski jezik kao poseban predmet, po logici stvari teško će se razviti inteligencija, umetnost i stvaralaštvo karakteristično za naš narod“ (Strategija 2011, 21). Ovde se vidi da je identitet definisan kao koherentna celina koja se ne menja i koju ne bi trebalo menjati, dok se kod druge i treće generacije ipak priznaje njegova dvostrukost. Oni koji su pisali Strategiju nisu uzeli u obzir činjenicu da je sposobnost razlikovanja *nas* od *drugih*, koja je prisutna u svim jezicima i kulturama, ključna za identitet (Prelić 2008, 26). Naime, identitet je relacionala kategorija za koju je neophodna komunikacija, jer da bismo se mi odredili kao *mi*, moramo imati kulturne *druge* u odnosu na koje se određujemo, ali i u odnosu na koje gradimo sliku o nama samima, razmatrajući šta je to što mi nismo. Identitet jeste društvena konstrukcija, međutim, on se konstruiše na takav način da za sebe prisvaja zamisao primordijalne veze, i to najčešće krvne veze i zajedničkog porekla (Prelić 2008, 41). Na ovakav način određen, socijalno konstruisan kao esencijalan i primordijalan, on se i doživljava od strane velikog broja ljudi – takav slučaj je i u zvaničnim dokumentima. Tako shvaćen, identitet je u isto vreme večit i kontingentan, zato što, sa jedne strane, predstavlja činjenicu koja je uvek podložna mobilizaciji i aktivaciji, dok je, sa druge strane, uslov njegovog javljanja istorijski određen (Prelić 2008, 42). Dakle, kako bi bilo jasnije na šta se konkretno odnosi „srpski identitet“ neophodno je razmotriti ga u odgovarajućem vremenskom i prostornom kontekstu, budući da ovako široko definisan on, u najmanju ruku, ne predstavlja ništa. Osim toga, ostaje i nejasno šta se podrazumeva pod „srpskim identitetom“, a šta pod „savremenim identitetom“.

Premda se prema Strategiji identitet ne menja i treba ga čuvati, kontradiktornost se javlja na mestu gde se predlaže njegovo osavremenjivanje: „Potrebno je da se taj srpski deo identiteta osavremenjuje i bogati sadržajima i da ne ostane zamrznut u onom vremenu u kojem su roditelji ili preci stigli na novu teritoriju. Potrebno je da taj identitet bude u skladu sa savremenim tendencijama“ (Strategija 2011, 20). Osavremenjivanje identiteta, osim što je kao koncept nedovoljno jasan i u dostupnoj literaturi nepoznat, kontradiktorno je postavljen u vezu s konkretnim pravima gde se nošenje narodnih nošnji i pevanje narodnih pesama vide kao važni u datim procesima. Naime, ukoliko se nastavi s daljim čitanjem Strategije, u kojem se kao konkretno pravo kojim se doprinosi očuvanju nacionalnog identiteta kao najvažniji ističu „pravo na izražavanje i razvoj sopstvene kulture (na razne načine: nošenje narodnih nošnji, beleženjem, pevanjem, javnim izvođenjem i sl. sopstvenih narodnih pesama i drugim oblicima folklor); pravo na upražnjavanje sopstvene vere i verskih obreda, podizanjem bogomolja, verskim obrazovanjem...“ (Strategija 2011, 22), pomenuta kontradiktornost dolazi do punog izražaja.

Nadalje, Strategija ističe potrebu za povezivanjem stručnjaka iz matice s udruženjima i institucijama u dijaspori, navodeći kao posrednika Ministarstvo kulture koje će: „u okviru svoje nadležnosti doprinostiti kontinuiranoj i čvršćoj saradnji između pripadnika dijaspore i relevantnih institucija i pojedinaca iz Republike Srbije, pogotovo u edukativno-programskom pogledu, naročito iz oblasti etnomuzikologije i etnokoreologije“ (Strategija 2011, 23). Već pri samom čitanju ostaje nejasno zašto se baš etnomuzikologija i etnokoreologija izdvajaju kao naročite discipline s kojima bi dijaspora trebalo da ima isključivu saradnju. Etnomuzikologija kao naučna disciplina, a i etnokoreologija do nedavno¹²⁹, ima intenciju ka romantičarskim prikupljanjima folklorističke građe seoskog stanovništva, koja se vidi kao ključna u očuvanju identiteta i u kojoj su vidljive „prave“, karakteristike naroda (v. Miljković 1985; Dević 1986; Golemović 1987; Golemović 2005; Ranković 2007). U takvim idejama prikupljanje tradicionalne muzike značajan je proces, budući da je to deo prošlosti i da su takve muzičke forme „mrtve“, do kojih se dolazi isključivo istraživačkim postupkom (Golemović 2005, 171-173). Tradicionalno pevanje u etnomuzikološkoj literaturi pretežno se povezuje sa selom, pri čemu se smatra da je seoska sredina zapravo „prirodna sredina“ ovog muzičkog žanra (Ranković 2008, 7). Kao takva, tradicionalna muzika je do danas očuvana isključivo usmenom predajom i, s obzirom na to da je nastala na selu, najmanje je bila izložena procesima akulturacije (Ranković 2008, 10). Takvi stavovi zapravo samo održavaju nekakve romantičarske prežitke kojima se podstiču jasnija potcrtavanja granica kroz ideju o tome kome šta pripada, potom se ponovo vraća ideji o „narodnom duhu“ gde se kao „pravi nosioci tradicije“ vidi seosko stanovništvo, a što sve zajedno budi nostalgična sećanja i potencijalno raspiruje nacionalne diskusije i previranja. Smatram da su takva održavanja pogrešnih ideja o tradiciji beskorisna i da umesto lakše integracije u sistem zemlje stanovanja, pripadnike dijaspore odvlače ka nečemu što je „samo njihovo“ i vredno, zbog toga što je jako staro. Ipak, ukoliko se razmotre sistemi saradnje pojedinaca iz pomenutih naučnih disciplina sa srpskim klubovima u dijaspori (v. Rašić 2016; Rašić 2017) i ekonomska pozadina koja se ostvaruje u procesima učenja „originalnih“ i „autohtonih“ tradicija, ostaje jasno zbog čega se stav o takvom načinu očuvanja identiteta ne samo održava, već i svesno produžuje.

Iz toga dalje proizilazi i potenciranje na očuvanju svesti o pripadnosti srpskom identitetu čime bi se „omogućilo i dijaspori da se identifikuje i izgradi zdrav odnos prema kulturi za koju je vezuje osećaj pripadnosti i postane ne samo značajan faktor u procesu građenja savremenog identiteta Republike Srbije, već i njen kvalitetan promoter u

¹²⁹ Početkom dvehiljaditih godina XXI veka, etnokoreologija u Srbiji menja svoju paradigmu i od sakupljačke discipline postaje nauka sa sopstvenim analitičkim aparatima (više o tome videti u: Rakočević 2014).

inostranstvu“ (Strategija 2011, 20-21). Osim što se na ovom mestu definisanje „zdravog odnosa“ može uzeti kao mesto ozbiljne kritike jer šta bi u protivnom piscima Strategije značio „bolestan odnos“, osvrnuću se više ka pitanju osećaja pripadnosti Srba u dijaspori, naročito druge, treće i narednih generacija. Antropološki radovi koji se tiču srpske dijaspore i gastarbajtera ukazuju na to da oni koji su otišli na privremeni rad u inostranstvo, tada nazivani gastarbajterima, a danas u zvaničnom diskursu oslovljavani dijasporom, imaju poseban kulturni identitet „koji određuje njihov radni i boravišni status, životni stil i vrednosti koje poseduju i iskazuju na materijalni i nematerijalni način“ (Antonijević 2011, 1015). Tu je reč o *liminalnim bićima* budući da nisu određeni u potpunosti gde pripadaju, da li ovde, ili tamo, da li zemlji matici, ili zemlji u kojoj žive i rade. Antonijevićeva navodi da oni imaju „dubok osećaj *izmeštenosti* u obe sredine“ (Antonijević 2011, 1020). Slična tumačenja dobijao sam i tokom terenskih istraživanja, u iskazima sagovornika primetan je ambivalentni stav, budući da ističu kako se identifikuju sa Srbijom, ali da se ipak povezuju i sa zemljom u kojoj žive. Naredni iskazi govore u prilog tome:

Ž.M.46Ž: „Pa, kako da kažem. Ja se vrlo ne osećam nikako. Ali, u duši znam šta jesam, ali se osećam kao građanin ili narod drugog reda. Ali, tamo mi nije žao. Žao mi je ovde, jer ovde sam isto građanka drugog reda. Kakva prava imam? Ja nigde na glasanje nisam bila. U Nemačkoj ne glasamo. Mi možemo da živimo, al' nemaš pravo glasa. Mi Srbi i uopšte Jugosloveni ne idemo da glasamo. Ja gledam Turke, imaju, bogte mazo, koji su u skupštini i sve, naš narod nema. E, to oću da kažem, nit' imaš pravo da glasaš tamo, nit' u svojoj zemlji glasaš“.

M.M.46M: „Osećam se kao narod drugog reda i tamo, i ovde. E, to je to. Ali, na kraj krajeva, ne ide mi ni iz džepa ni u džep. Žalosno je, ali šta ćeš“.

D.D.45M: „Ja sam više stranac ovde nego tamo. Ozbiljno“.

Premda navedeni iskazi odslikavaju stavove prvih generacija gastarbajtera, pitanje pripadnosti i identifikovanja s jednom od zemalja dodatno se usložnjava ukoliko se u obzir uzmu naredne generacije gastarbajtera. To pitanje je naročito osetljivo kada se govori o pripadnicima treće, četvrte i narednih generacija srpskih imigranata u Beču, Austriji i većini drugih zapadnoevropskih zemalja. Naime, kako pripadnici pomenutih generacija najčešće nisu ni rođeni u Srbiji, niti su u toj zemlji socijalizovani, već su odrastali i školovali se u Austriji, njihova zemlja porekla, u bukvalnom smislu, jeste Austrija. Oni jesu socijalizovani u

dve kulture – u kulturi Austrije i zemlje porekla njihovih predaka, ali pitanje koja je „kultura za koju ih vezuje osećaj pripadnosti“, kako se to definiše u Strategiji, te kakav je njihov odnos prema pomenutoj kulturi zahteva detaljniju analizu. Iako u delu teksta gde prikazujem stavove svojih sagovornika o pitanjima integracije dotičem ovo pitanje, na ovom mestu ću samo ukratko dati komentar. Kada razgovaram sa svojim sagovornicima gotovo uvek dobijam odgovore kako su oni povezani sa „kulturom svoje domovine“, međutim domovina o kojoj oni pričaju je domovina njihovih predaka, a predstavu o toj domovini dobijaju takođe kroz priče i sećanja istih tih predaka – kako sam napomenuo, najveći deo njih je rođen u Austriji, tu je socijalizovan, dok je u Srbiju dolazio eventualno za letnje raspuste i neke veće religijske praznike. Stoga sam to i definisao kao *zamišljenu domovinu*, to je prostor koji oni konstruišu ne posredstvom ličnog iskustva, već pomoću sećanja i priča svojih predaka koji su u toj domovini samo rođeni ili su eventualno proveli kraći deo života u njoj – podsetimo se da je i veliki broj prvih generacija gastarbajtera „domovinu“ napustio u ranoj mladosti i to u vreme kada je ta domovina bila nešto drugo, kada je bila Jugoslavija, a ne Srbija. Stoga, oni koji su pisali Strategiju, pokazuju još jedan nivo nedovoljnog poznavanja srpskih imigranata, zbog čega Strategija postaje, i u ovom delu svojih preporuka, uopšten i neprecizan tekst o pitanju identiteta srpskih imigranata u zapadnoevropskim zemljama i šire.

Na posletku, Strategija kao problem vidi i procese globalizacije koji „otežavaju održavanje nacionalnog identiteta, čak i u matičnim državama, a to se naročito porazno odražava na zajednice u rasejanju, koje svoju vezu sa maticom obično održavaju na nejasnim idejama o nacionalnom identitetu“ (Strategija 2011, 20). U prethodnim delovima rada ukazano je na to da je, zapravo, jasno na koji način migranti u Beču konceptualizuju svoj identitet, oni imaju poseban kulturni identitet i zapravo su liminalni, nalaze se između države u kojoj žive i matične države, ali i između njihove dve kulture. Ono što je nejasno, jesu ideje ove Strategije, s obzirom na to da ni u jednom delu ne postoji konkretan predlog načina na koji se dati problem može rešiti, sve ostaje na nivou potrebe – potreba za rešavanjem, potreba za održavanjem, potreba za umrežavanjem, itd.

Još jedan od fenomena pogrešno tumačen u ovoj Strategiji jeste globalizacija i njen uticaj na kulturu, identitet i ostale fenomene ključne u ovom dokumentu. Mnogi društveno-humanistički naučnici ukazali su na to da, iako postoji mišljenje kako su kulture povezane sa teritorijama, one su ipak u tešnjoj vezi sa interakcijama i društvenim vezama, ovde je prostor na poslednjem mestu, to je ono što Inda i Rosaldo nazivaju „kulturama u pokretu“ – posredstvom globalizacije došlo je do raskidanja veza između kultura i određenih lokaliteta (Inda and Rosaldo 2002, 11; Hannerz 1999, 239). Može se reći da je globalizacija dovela do

onoga što Apaduraj označava konceptom deteritorijalizacije, odnosno delovanje određenih fenomena, kao što su na primer etničke grupe, kulture tih grupa i tome slično, čije delovanje napušta teritorijalne granice, dolazi do promene i slabljenja veza između ljudi i teritorija što suštinski menja osnovu kulturne reprodukcije (Apaduraj 2011, 80-81). Pojedini autori takođe navode da posredstvom globalizacije dolazi do reorganizacije vremena i prostora, te da se ujedno i svet sužava, odnosno da drugi krajevi postaju pristupačniji, upravo u tome se ogleda njeno povezivanje deteritorijalizacije i reteritorijalizacije prostora (Inda and Rosaldo 2002; Apaduraj 2011). Na kraju, Apaduraj predlaže da više ne bi trebalo razmišljati o konfiguraciji kulturnih formi u današnjem svetu kao o nečemu strukturiranom ili pravolinijskom, umesto toga treba na to gledati kao na nešto što je suštinski iscepkano (Apaduraj 2011, 75). Drugim rečima, globalizacija nije fenomen koji utiče na održavanje ili zaboravljanje osećaja pripadnosti određenom nacionalnom ili etničkom identitetu – na to ne utiče niti među onima koji žive u svojim domovinama, niti među onima koji žive van granica domovine ili zamišljene domovine. Naprotiv, globalizacijski tokovi doveli su do toga da su sada različite kulture prisutnije na različitim prostorima, čak i tamo gde im, po nekakvom zamišljenom pravilu, nije mesto – ukoliko zadržimo esencijalističko tumačenje ponuđeno u Strategiji gde je kultura vezana za određenu teritoriju. Shodno tome, ukoliko na ovaj način protumačimo globalizaciju, dolazimo do zaključka da ona zapravo omogućava srpskim imigrantima u Beču da nesmatano konzumiraju sve sadržaje kulture svoje (zamišljene) domovine koliko žele i kada god to žele. Oni koji su pisali Strategiju, na ovom mestu, pokazali su još jedan nivo nerazumevanja koncepata koje navode u javnom dokumentu koji bi trebalo da bude ključni vodič za primenu javnih politika Republike Srbije prema svojoj dijaspori.

Politike koje zemlja matica sprovodi ka svojim iseljenicima mogu biti politike emigracije i politike dijaspore (Di Bartolomeo et al. 2017, 9; Gsir 2017, 150). Pod politikama emigracije podrazumevaju se sve one politike kojima se reguliše migriranje stanovništva van zemlje, ali i mobilnost između zemalja i potencijalni povratak (Unterreiner and Weiner 2014; Di Bartolomeo et al. 2017). Politike dijaspore, s duge strane, odnose se na sve one politike koje zemlja porekla usmerava ka pripadnicima dijaspore – kako one koji su deo nekih organizovanih zajednica, ali i na pojedince, kako bi izgradila i održala osećaj pripadnosti među ovom populacijom ali i ojačala veze s njima (Di Bartolomeo et al. 2017, 9). Upravo te politike predstavljaju određenu vrstu alata kojima zemlja matica utiče na svoje iseljenike, pa

ujedno i na proces njihove integracije u zemlji useljenja. Kroz politike dijaspore, zemlja matica „izgrađuje mostove“ do svoje dijaspore i utiče na političko-pravna ali i na svakodnevna pitanja – na primer na pitanje dvojnog državljanstva, kulture, jezika, edukacije itd, a ponekad i nisu orijentisane ka podršci migrantske integracije (Di Bartolomeo et al. 2017, 10). Politike emigracije i politike dijaspore ne moraju nužno da funkcionišu kao zasebne, one se često mogu i preklapati te funkcionisati paralelno, naročito ukoliko migranti ne planiraju povratak u zemlju maticu (Uterriener and Winer 2017, 11). Osim javnih politika, na procese integracije utiču i mnogi drugi državni i nevladini sektori zemlje matice, a ujedno i mediji (Uteerreiner and Agnieszka 2017, 4). Dakle, u integracijske procese uključene su različite multilateralne, bilateralne i jednosmerne veze između zemlje matice i zemlje useljenja i to na različitim nivoima, uključuju tu samu državu, nevladine organizacije i ključne aktere – migrante (Uteerreiner and Agnieszka 2017, 5).

Kroz analizirana dokumenta, koja predstavljaju javne politike Republike Srbije prema svojoj dijaspori, jasno je da je ovde reč o politikama dijaspore. Država tu pokušava da izgradi *mostove* i *ogradu* (Douglas and Isherwood 1979).¹³⁰ Drugim rečima, težeći da ostvare i zadrže svoje kontakte sa dijasporom, Republika Srbija izgrađuje mostove posredstvom datih politika, i uz pomoć drugih oblika saradnje, s ciljem da utiče na organizaciju i edukaciju pripadnika date dijaspore. Zadržavajući pritom esencijalistička i primordijalistička određenja identiteta, tradicije i sličnih pojmova, zemlja matica teži da pripadnike svoje dijaspore usmeri ka očuvanju i prezentaciji sopstvenog identiteta i to vrlo često kroz elemente iz inventara tradicionalne kulture koji pripadaju dvadesetovekovnom nasleđu, upućujući ih stoga na jačanje saradnje sa stručnjacima iz domena etnokoreologije i etnomuzikologije. Utičući tako na svoju dijasporu, zemlja matica teži izgradnji svojevrsne *ograde* oko nje. Ta ograda ima ulogu da održi dijasporsku zajednicu kao celinu i, na neki način, uspori procese integracije, kako ne bi došlo do asimilacije – ograda ih štiti od kontakta s Austrijancima i drugim imigrantima u okruženju. Premda ih štiti, *ograda* je i selektivno propustljiva, u smislu što omogućava određene, mada dozirane i kontrolisane kontakte s drugima, pod uslovom „očuvanja sopstva“. Naime, svojim politikama prema dijaspori, Republika Srbija vrši, kako

¹³⁰ Metaforu ograde i mosta preuzeo sam iz rada Meri Daglas (Mery Douglas) i Barona Išervuda (Baron Isherwood), koji je koriste u svojoj zajedničkoj studiji *The world of goods* (1979). Naime, određujuću robu kao neutralnu, a njihovu upotrebu kao društveno konstruisanu, pomenuti autori zaključuju da se roba može koristiti kao *ograda* i *most* (Douglas and Isherwood 1979, XV). Koristeći robu, potrošači su u mogućnosti da kreiraju *mostove* i povezuju se s drugima, ali ujedno mogu, istom tom upotrebom, izgraditi *ograde* oko nepoželjnih drugih (Douglas and Isherwood 1979, XXIV). Iako ne u smislu upotrebe robe, na ovom mestu zadržavam metafore *ograde* i *mosta* kada govorim o upotrebi javnih politika Republike Srbije prema svojoj dijaspori.

to definišu Latčeva i Hercog-Puncenbergerova, egzogene efekte na svoju dijasporu, pod kojima se podrazumevaju „oznake zemlje“, odnosno uverenja o imigrantima i njihovoj zemlji porekla koji postoje u zemlji useljenja, a koji mogu podjednako uticati na olakšavanje ili otežavanje integracije (Latcheva and Herzog-Punzenberger 2011, 12-13).

8.2. Politike integracije zemlje useljenja - Austrije

Premda Austrija ima dugu istoriju migracija, emigracija i tranzitnih migracija, koje traju gotovo dva prošla veka, ova zemlja se ipak ne deklariše kao zemlja imigracije (Wets 2006, 87-88). Austrijski politički vrh je tokom sedamdesetih i osamdesetih godina, u periodu kada je najveći priliv stranih radnika dolazio u Austriju, u obzir uzimao i razmatrao pitanje društveno marginalizovanog sloja stanovništva domaće populacije (Latcheva and Herzog-Punzenberger 2017, 14). Pitanje stranih radnika i problematizacija kulturne različitosti, kao i integracije u fokus ulaze tek devedesetih godina XX veka, dok prve javne politike o ovim pitanjima imamo u dvehiljaditim godinama (Latcheva and Herzog-Punzenberger 2017, 14). Austrija je bila specifična i po tome što sve do 1976. godine nije imala zakone o zapošljavanju radne snage iz inostranstva, a pravni status stranaca tumačen je prema Policijskom zakonu i Zakonu o pasošima iz 1954. godine (Ivanović 2012, 97). Dakle, za razliku od, na primer, Amerike i Švedske, gde je ovaj status uveliko bio rešen i gde je proces imigracije bio podstican, radnici u Austriji nisu imali toliko povoljan položaj u rešavanju pravnih pitanja u vezi sa sopstvenim radom i životom u toj zemlji (Castles 1986, 2000).

Sve ovo, naravno, ne znači da je Austrija zatvorena zemlja za migrante, naprotiv, šengenskim sporazumom i pristupom Evropskoj uniji, migracije su čak i olakšane, naročito onima koji su takođe pripadnici ovih saveza (Wets 2006, 88). Pored toga, danas Austrija takođe poseduje i različite programe za sezonske radnike, gde je njihov boravak i rad u ovoj zemlji jasno određen i vremenski ograničen, ali upravo ovaj sezonski rad u prethodnim godinama predstavlja važan deo austrijskog tržišta rada (Wets 2006, 88). Takav način rada svakako podseća na onaj inicijalno zamišljeni poslovni plan za gastarbajtere – da dođu u Austriju, rade izvesno vreme, a potom se sa svojom zaradom vrata u domovinu. Ipak, kao i u mnogim drugim zemljama, ove planirane privremene migracije izrasle su u stalno naseljavanje Austrije što je otvorilo nova pitanja u vezi s imigrantskom populacijom, a jedno od ključnih je integracija evropskih i ne-evropskih imigranata, što danas okupira austrijske politike (Wets 2006, 89).

Austrija je donela političku meru nazvanu „Integracijski ugovor“ (*Integrationsvertrag*), koja je obavezujuća mera za imigrante prema kojoj imigranti moraju da dostave specifične dokaze o tome da su *integrirani*. Austrijska konzervativna politika pristuna je u pitanjima imigracije i integracije još iz perioda nacionalne izgradnje u doba Austrougarske, gde je politika asimilacije ili „naturalizacije“ manjina bila jasna i prisutna, a odnosila se na asimilaciju svih ne-nemačkih grupa u Austriji i trajala je do polovine dvadesetog veka – integracija je za njih bila asimilacija (Wets 2006, 89). Takva politika protekla se i zauzela svoje mesto i u savremenom Aktu o naturalizaciji iz 1998. godine, koji reguliše pitanje dobijanja austrijskog državljanstva. Onaj ko želi da postane Austrijanac, mora da prođe desetogodišnji period naturalizacije – mora da dokaže da je integriran u austrijski sistem, da je ekonomski situiran, ali i da ima određeno znanje nemačkog jezika, dok i minorni prekršaji zakona mogu uticati na odbijanje zahteva za državljanstvo (Wets 2006, 89). Broj naturalizovanih znatno raste iz godine u godinu – na primer, 1998. državljanstvo je dobilo njih 17.786, dok je 2001. čak 31.731 imigrant naturalizovan (Wets 2006, 89). Jula 2002. godine, austrijski parlament usvojio je amandman na Akt o strancima i Zakon o azilu, gde su se dogodile tri ključne promene – imigracija radne snage je ograničena i podnet je zahtev da im minimalna mesečna primanja budu 2.000 evra; kontradiktorno prvoj stavci, donete su mere olakšavanja zaposlenja sezonskih radnika; svi imigranti iz ne-EU zemalja moraju pohađati „integracione kurseve“ koji se sastoje od učenja nemačkog jezika i uvoda u austrijski zakon, istoriju i politiku (Wets 2006, 91).

Pretpostavka je ovom prilikom da je upravo to, u određenoj meri, takođe uticalo na usporavanje procesa integracije imigranata – nije bilo regulisanih pravnih okvira, zbog čega ni sami imigranti nisu imali na šta da se pozovu. Pored toga, važnu ulogu u otežavanju integracije imala je i fizička udaljenost Austrije ili konkretnije Beča od domovine srpskih gastarbajtera. Kako je Beč veoma blizu Srbiji, gastarbajteri su imali mogućnost da gotovo svakog vikenda provode vreme u svom rodnom mestu ili da svaki put kada imaju želju, dođu do svoje kuće u svom rodnom mestu (u. Antonijević 2013, 227). Ujedno, veliki broj Srba u samom Beču, njihovo grupisanje i izdvajanje kao grupe, podjednako su otežavali procese integrisanja ove zajednice u austrijski sistem.

Danas, Austrija je počela da razvija dodatne politike integracije, što je naročito vidljivo od 2011. godine, tokom vladavine konzervativne stranke Sebastijana Kurca. Vidljivije je u smislu što tada Austrija počinje da publikuje javna dokumenta o procesima integracije. Zbog toga, postoji verovatnoća da će se pitanje integracije imigranata u Austriji zbog novih politika znatno promeniti, iako je za sada to pitanje još uvek otvoreno. Naime, od

2011. godine, austrijske vlasti objavljuju javni dokument u formi narativnog izveštaja o procesu integracije stranaca, kao i drugi dokument u kojem su prikazani statistički podaci o pomenutim pitanjima. Tim povodom, formirano je i Stručno veće koje prati procese integracije migranata u austrijski sistem. Pomenuto Veće osnovalo je Ministarstvo unutrašnjih poslova Austrije 2010. godine, s ciljem da prati implementaciju mera koje se nalaze u Nacionalnom akcionom planu za integraciju, ali i njihovo dalje razvijanje radi konkretnije primene i izdvajanja prioriternih akcija za povećanje efikasnosti datih integracionih politika. Jednostavnije rečeno, od mnogih predloženih mera Veće je imalo zadatak da izdvoji one mere koje su smatrali, a na osnovu statističkih istraživanja, najefikasnijim za što jednostavniji i brži proces integracije imigranata. Kako navode u jednom od dokumenata, verovali su da će na taj način „institucionalno zamršene politike integracije u Austriji biti pogurane unapred“ (*Integration Report – Recommendations by the Expert Council for Integration* 2011, 8). Pomenuto Veće sastavljeno je od istaknutih pojedinaca koji su birani prema naučnoj ekspertizi, pri čemu su po dva eksperta zadužena za ukupno sedam definisanih polja u Nacionalnom akcionom planu za integraciju (*Integration report* 2011, 8). Pomenuti eksperti imaju sastanke jednom mesečno, nakon čega svoje stavove, viđenja i odluke šalju i drugim ekspertima koji su izvan Veća, na neki vid recenzija, kako bi čuli različita mišljenja i tako poboljšali svoje delovanje (*Integration report* 2011, 8).

Pomenuti eksperti iz Veća zadržali su određenje integracije onako kako je ona definisana u Nacionalnom akcionom planu, budući da smatraju da bi osmišljavanje nove definicije integracije bilo kontraproduktivno (*Integration report* 2011, 9). Oni integraciju vide kao empirijski merljiv i svesno podržani proces, koji u najboljem slučaju predstavlja ravnopravno učešće u društvenom centru, koje bi trebalo svesno podsticati (*Integration report* 2011, 9). Pomenuti centar društva čine različite institucije: predškolske ustanove, školsko obrazovanje, radne obuke, zaposlenost i životni prostor, učešće u politici i različiti sistemi zaštite u skladu s vladavinom zakona. Kada govore o ovim pitanjima, izdvajaju „četiri 'klasične dimenzije integracije' – kognitivnu, strukturalnu, društvenu i identifikacijsku“ koje mere putem 25 pokazatelja.¹³¹ Zanimljiv je stav u kojem ističu da je za integraciju

¹³¹ Pomenutih 25 pokazatelja integracije osmišljenih u okviru Nacionalnog akcionog plana za integraciju, merljivi su i svake godine se zapravo vrše merenja, nakon čega Veće objavljuje statističku analizu dostupnu javnosti. Neki od tih kriterijuma i pokazatelja su: porast imigracije, povećanje inostranih stanovnika, stopa nataliteta i naturalizacije; potom ističu i određena polja aktivnosti koja su indikatori integracije – edukacija i jezik, „dobra zaposlenost“ kao pokretačka snaga integracije, zdravstvena i socijalna pitanja, status imigranata kao žrtava i počinioca, skućene životne četvrti i segregacija; a tu su i socijalna i ideološka dimenzija: brak i naturalizacija i nešto što nazivaju subjektivnom perspektivom (v. *Migration&Integration – Facts.Figures.Indicators* 2011-2018).

podjednako važna i domaća populacija kao i sami imigranti, budući da obe strane interreaguju u političkom okviru integracije (Integration report 2011, 10). Politički okvir, jasno, postavlja vladajuća većina u Austriji, na osnovu čijih odluka integracija može biti pospešena ili usporena, dok, kako smatraju, uspešna integracija vodi ka „ekonomskoj nezavisnosti imigracionog stanovništva, poverenju u društvo domaćina i njegove institucije u skladu s poštovanjem i saglasnošću s vladavinom zakona i austrijskog i evropskog skupa vrednosti...” (Integration report 2011, 10).

U izveštaju o integraciji navode da za cilj imaju poboljšanje integracije i opšteg učešća u društvu novih migranata, ali i onih koji već duže vreme žive u Austriji. S tim u vezi, austrijska vlast donela je i izvesne mere kojima pospešuje date statute, a kako u izveštaju navode, te mere su: poboljšanje veština korišćenja nemačkog jezika, priznavanje kvalifikacija, uključivanje omladine u pomenuta pitanja, kao i veće zapošljavanje migrantkinja. Osim toga, važnim navode i uključivanje migranata u određene društvene institucije kao što su tržište rada, stambena pitanja, javni život, sport i rekreaciju i socijalne usluge.

Politike usmerene ka procesu integracije imigranata u austrijski sistem, razrađeniye su i pridaje im se više pažnje nego što se to radi u Srbiji i njenom odnosu ka pitanjima srpskih migranata u dijaspori. U Austriji postoje, kako je pokazano, institucionalizovani odbori koji se bave pitanjima integracije imigranata i redovno objavljuju rezultate svog rada uz predloge šta bi dalje moglo i trebalo da se uradi. U Srbiji je sve to svedeno na jedan javni dokument, gde su napisani previše opšti predlozi, bez konkretnih neophodnih mera za preduzimanje.

Jedan od primera razrađene strategije u Austriji jeste pitanje učenja nemačkog jezika. Učenje nemačkog jezika predstavlja primer konkretne akcije koja se preduzima zarad bolje integrisanosti imigranta, pri čemu, makar u dokumentu, austrijske vlasti vode računa o različitim tipovima imigranata. U Austriji je do 2010. goine bilo potrebno da imigranti znaju nemački jezik na nivou A1. Međutim, pomenuti Savet je zaključio da nivo A1 deluje kao previsoko očekivanje koje se stavlja pred imigrante, a naročito pred one koji dolaze iz zemalja trećeg sveta (Integration report 2011, 11). Stoga, kao zamena ponuđeni su predlozi kojima bi se prevazišao dati problem: da se imigrantima jasno ponude svi dostupni načini učenja jezika i sticanja sertifikata; da se olakša pribavljanje školskog materijala za učenje jezika; potrebno je potom praviti višejezične informativne materijale itd (Integration report 2011, 11). Tu se pominju potom i stariji imigranti koji već duže vreme žive u Austriji, pri čemu se ističe da su upravo ti migranti bili prepušteni sami sebi kada je u pitanju učenje jezika. Stoga, predlažu program koji se odnosi na učenje nemačkog jezika za dugogodišnje

stanovnike s migrantskim poreklom gde bi oni mogli da razvijaju sposobnosti korišćenja nemačkog jezika koje već imaju, ali i da ih razvijaju ka višim nivoima (Integration report 2011, 13).

Dakle, iako situacija svakako nije toliko idealna kako se navodi u narativnom dokumentu, što je jasno iz statističkih pokazatelja, neosporivo je da su predlozi u narativnim izveštajima dobro osmišljeni i prilagođeni različitim kontekstima i različitim tipovima imigranata. U dokumentima Republike Srbije to nije slučaj, ako bismo pričali konkretno o jeziku i dijaspori, postojeća Strategija samo daje načelni predlog da je važno sačuvati srpski jezik i ćirilčno pismo, pri čemu se o učenju jezika zemlje imigracije uopšte ne vodi računa – a upravo je to jedan od pokazatelja u kojoj meri država matica doprinosi ili otežava integraciju.

Premda svi predlozi u austrijskim dokumentima deluju kao kulturno osetljivi, u smislu da vode računa o različitim kulturno-društvenim kontekstima iz kojih dolaze imigranti, te da im ostavljaju slobode za iskazivanje date pripadnosti, temeljnijim čitanjem svakako postaje jasno da je ovde reč o jednom vidu integracije, možda i asimilacije u austrijski sistem putem različitih državnih ideoloških aparata, u altiserovskom smislu. Ukratko, Altiser pravi razliku između *državnog aparata* i *državnog ideološkog aparata*, navodeći da su prvi eksplicitno represivni, dok potonji funkcionišu pre svega putem ideologije, a tek posle represivno i to na neki način ublaženo i skriveno, možda i simbolički (Altiser 2009, 26-34). Naime, sve strategije idu u smeru da pomognu imigrantima kroz uključivanje u postojeće institucije ili kroz formiranje novih institucija koje će biti zadužene za konkretno rešavanje određenih segmenata problema s kojima se imigranti susreću tokom procesa integracije. Tako se za učenje jezika predlaže da se oni formalno školuju u postojećim školskim institucijama, ističu kako je potrebno da se imigrantima predstave sve postojeće škole i kursevi za učenje nemačkog jezika itd. Takođe, predlaže se uključivanje radnika imigranata u sindikate, pominje im se pitanje dobijanja državljanstva, dalje su svi imigranti okruženi štampom, radio i televizijskim emisijama itd. Sve su to državni ideološki aparati koji suptilnije i bez eksplicitne represije utiču na širenje i prihvatanje državne ideologije koja do kraja nije eksplicitno ni predstavljena u pomenutim dokumentima, već implicitno i simbolički, kako to ideologije uvek i rade, navode migrante da je i oni prihvate i dalje nastave život i funkcionisanje u Austriji u skladu s dominantnom ideologijom date zemlje. Da li će ove imigracione politike Austrije zaživeti i zapravo postati podržavajuće različitim kategorijama imigranata za integraciju u austrijski sistem, ostaje otvoreno pitanje budući da je od donošenja prvih imigracionih politika prošlo manje od 10 godina, te se promene ne mogu još

uvek jasno uočiti, niti se može potvrditi uspešnost implementacije rezultata navedenih zaključaka iz statističkih istraživanja.

8.3. Stavovi sagovornika o pitanju integracije

Istraživanje pitanja integrisanosti ne može se sprovoditi kao totalitarno istraživanje, koje će ukazati na stepen integrisanosti celokupne zajednice. Naprotiv, kada je reč o integraciji važno je posmatrati ovaj fenomen kao *proces*, a u tom procesu trebalo bi u obzir uzeti godine, životni put i generaciju migranata (Uterreiner and Weiner 2017, 4). Drugim rečima, za date procese bitna je pozadina pojedinačnih migranata, odnosno njihova životna priča. Budući da su uglavnom deo nekoliko različitih sociokulturnih univerzuma, oni na različite načine definišu svoju „referencijalnu grupu“, a najčešće pozivajući se na zemlju rođenja (ili rođenja njihovih predaka) i njihov maternji jezik – socijalizacija i edukacija u detinjstvu utiču na oblikovanje percepcije društvene realnosti koju imaju (Filhon 2017, 64).

Rosalina Latčeva (Rossalina Latcheva) i Barbara Hercog-Punzenberger (Barbara Herzog-Punzenberger) diskutuju o migracijskim procesima kao o „životnom projektu“ pojedinca koji oni sami realizuju tokom života, razmatrajući pritom subjektivne očećaje imigranata i objektivne tragove u njihovim biografijama (Latcheva and Herzog-Punzenberger 2011, 12). Na taj način, pristupaju integraciji kao dinamičkom procesu, izbegavajući posmatranje integracije van konteksta ili kao dihotomnog procesa van relacija i interakcija (Latcheva and Herzog-Punzenberger 2011, 122). Dakle, integracija nije dihotomija integrisan:neintegrisan, već je složena promenljiva dinamika (Latcheva and Herzog-Punzenberger 2011, 122). Pomenute autorke kao najrelevantnije faktore u evaluaciji migracijskih projekata izdvajaju: ekonomsku situaciju i uslove življenja; pravni okir i politički kontekst; intra- i inter-generacijsku društvenu pokretljivost; i pripadanje, identifikaciju i emocionalnu povezanost (Latcheva and Herzog-Punzenberger 2011, 128). Govoreći o srpskim i turskim migrantima, pokazuju kako se proces integracije menjao kroz vremena, u zavisnosti od promena u životnom ciklusu pojedinca, različitih društveno-političkih situacija i opštih ciljeva migranata (Latcheva and Herzog-Punzenberger 2011, 137). U vremenskom smislu, izdvajaju tri ključne faze: fazu „gostujućih radnika“ gde je kao uspešni migrantski projekat bilo kratkoročno zadržavanje u zemlji imigracije, s ciljem da se stekne i sačuva novac; druga je faza naseljavanja koju karakteriše sticanje statusa rezidenta i ujedinjenje s familijom, a uz to i poboljšanje životnog standarda u zemlji stanovanja; i treća

faza je faza penzionisanja gde uspeh potomaka postaje najvažniji za subjektivnu evaluaciju upešnog migracijskog projekta (Latcheva and Herzog-Punzenberger 2011, 138).

Premda se zaključci pomenutih autorki mahom odnose na prvu generaciju migranata, na ovom mestu osvrnuću se najviše na pripadnike treće i četvrte generacije sa kojima sam u nekoliko navrata razgovarao u Beču. Takođe, ključni su mi oni sagovornici koji su članovi klubova, budući da i ta mesta imaju važnu ulogu ne samo u konstrukcijama identiteta, već upravo utiču i na sam proces integracije. To je mesto na koje su ukazali i prethodno pomenuti teoretičari integracija – osim što na integraciju imigranata utiču dve države, tu se ne radi samo o zvaničnom državnom aparatu, već i o onim nevladinim sektorima koji podjednako omogućavaju, odnosno otežavaju integraciju u novu zajednicu.

8.3.1. „Dole si Švaba, ovde si ćuš“ – osećaj pripadnosti

Domaći istraživači gastarbajtera i migranata s gastarbajterskom pozadinom već su ukazali na činjenicu o njihovoj dvostruko ukorenjenosti u dve različite zemlje, a stoga i u dve kulture (videti na primer: Antonijević 2011; Antonijević 2013; Krstić 2013; Ivanović 2012). Najčešće se ta dvostruka pripadnost definiše sada već poznatom konstrukcijom – *stranac ovde, stranac tamo*. U ovom delu rada, preispitujući status integrisanosti Srba u Beču danas, cilj mi je da prikažem, kroz njihova iskustva i retorike, kako oni vide svoj status i svoju pripadnost. Čak iako formalno pripadaju dvema zemljama i dvema kulturama, a često navode i kako se osećaju prihvaćenima *i ovde, i tamo*, prema primerima iz svakodnevice jasno je da je situacija znatno drugačija.

Gotovo svi moji sagovornici su jednoglasno i na sičan način govorili o tome da li se osećaju strancima: „Tamo te gleda kao stranca, Švaba te ovde gleda kao stranca. Ti si svugde stranac“ (I.K.92M); „Kad odemo dole, zovu nas Švabe, kad smo ovde, zovu nas Ćuš, Jugos... tako da, mi smo svuda stranci...“ (D.P.97M); „Mi kad odemo dole mi smo Švabe, kada smo ovde onda smo Srbi“ (T.B.99Ž). Ipak, kada je reč o funkcionisanju u Austriji, sagovornici ipak ističu da u Austriji osećaju veću pripadnost koja se manifestuje lagodnijim funkcionisanjem u sistemu i činjenicom da su u Austriji odrastali. Premda rado odlaze u Srbiju, povratak u Austriju im predstavlja olakšanje: „Ja kad uđem u Srbiju meni onako, nema lepši osećaj... ali, kad se vratim u Beč i kad uđem, prvi taj trenutak kad uđem u grad – u, je! Vratio sam se u Beč! Sad je sve lakše“ (M.P.86M); „Kad se vratiš ovde, vratio si se u normalu“ (I.K.92M). Takav odnos ka povratku u Beč ne čudi s obzirom na to da je Beč upravo mesto njihove socijalizacije, mesto u kojem su se školovali, odrastali, a danas tamo i

imaju poslove, porodice itd. Pored ovih razloga, moji sagovornici ističu i činjenicu da je sistem u Austriji mnogo ustrojeniji i organizovaniji nego onaj u Srbiji, što im omogućava bolje i lakše funkcionisanje: „...stvarno je sve lakše. Prevozi su tu, doktori, šta god... sve je jednostavno, sve je tako napravljeno da možeš lako da funkcionišeš, ne moraš da se mučiš oko ničega“ (M.P.86M). Pojedini sagovornici, pak, ističu kako takav osećaj imaju prema Beču, zbog toga što se kulturni kontekst ne menja mnogo u odnosu na onaj koji postoji u Srbiji: „Samo je ovo mesto gde je malo bolje ekonomsko stanje, organizovanije, zato što je to njihovo tu. Ta organizacija u koju smo mi upali i samo smo taj oblik, neku šemu dobili, a sve ostalo je otprilike naše – mi jedemo našu hranu, mi pričamo naš jezik, bavimo se folklorom našim...“ (A.P.88M). Drugačije rečeno, pravni i politički sistem u Austriji je organizovan i to je okvir koji omogućava nesputano funkcionisanje u administrativnom, zdravstvenom i svakom drugom smislu, dok kulturni kontekst koji ispunjava pomenute okvire je zapravo onaj koji je prenesen iz Srbije, moji sagovornici u Beču imaju osećaj kao da žive u uređenijoj Srbiji, odnosno – „imamo Srbiju u Austriji“ (A.P.88M).

Premda je opisana situacija u većini slučajeva takva, ipak postoje i pojedinci koji žele da se osećaju više Austrijancima i svoju naklonost okrenu ka Austriji, zanemarujući svoje srpsko poreklo. Takav odnos ka identitetu uvek potiče iz primarne porodice i primarne socijalizacije. Drugim rečima, roditelji su ti koji će svojim stavovima i ponašanjem najčešće uticati na to kako će njihovi potomci konstruisati svoje identitete. Kada sam govorio o upotrebi srpskog jezika, već sam na neki način ukazao na sličnu pojavu. Takav odnos ogleda se ne samo u odbijanju komunikacije na srpskom jeziku, već i u slabom povezivanju s drugim migrantima iste zajednice. Takav stav iskazuju i u pitanjima koja se tiču budućnosti, kao što je, na primer, odabir bračnog partnera: „one su i rekle... pričale smo jednom o tome, kao kad se budemo nekada udale, za koga bi. One su rekle uvek za Švabu, zato što žele jednostavno to prezime, da budu deo njih. Kao muči ih da imaju to –ić na kraju“ (T.B.99Ž). Sagovornici koji, s druge strane, žele da zadrže svest o svom poreklu, navode kako bi u brak ulazili pretežno s migrantima sa srpskim poreklom ili sa Srbima koji i dalje žive u matici: „ja bi' iskreno voleo da mi žena bude Srпкиnja“ (D.P.96M); „ja bi' volela da se udam za Srbina. Ne bi volela za Austrijanca... nikada nije bilo u mom planu da se ja udam za Švabu, tako da ne razmišljam“ (T.B.99Ž). S tim u vezi, navode kako bi i svoju decu učili o srpskom poreklu, podučavajući ih srpskom jeziku i ostalim identitetskim markerima. Pojedini sagovornici, pripadnici treće generacije, koji već imaju svoju decu, ukazuju na to da sa decom prevashodno pričaju na srpskom, a da nemački jezik ostaje ipak za formalno obrazovanje: „s njim isključivo srpski... on ne zna dve reči nemačkog...“ (A.P.88M).

Da li se osećaju kao pripadnici austrijskog društva ili ne, moji sagovornici ipak navode kako u svakodnevici nailaze na odbijanja od Austrijanaca, upravo zbog toga što su stranci. Najčešći marker prema kojem ih prepoznaju kao strance jeste njihovo prezime i čuveni nastavak –ić: „Oni čim vide da je –ić na kraju, to je to. Nismo njihovi. Znaju odakle potičemo, da nisu naši roditelji Austrijanci...“ (T.B.99Ž). Sagovornica T.B.99Ž ističe kako je na radnom mestu imala problema upravo zbog svog srpskog porekla i prezimena koje se završava nastavkom –ić. Naime, radeći u državnoj ustanovi, kao knjigovođa, T.B.99Ž navodi da je imala koleginice koje su je diskriminisale zbog svog porekla i to na sledeći način: „kao, ti nisi naša, nemaš to ponašanje, nisi tol'ko pametna kao mi“ (T.B.99Ž). Osim direktnih iskaza poput navedenih, moja sagovornica je primetila diskriminaciju i u ponašanju pomenutih koleginica koje su prema devojci u istom radnom statusu, ali s austrijskim poreklom, imale znatno bolji odnos: „koleginica koja je isto radila zanat, ona je bila Švabica i prema njoj su uvek bili ljubazniji nego prema meni i to su mi pokazali to da, jednostavno, ne vole naš narod“.

Upravo iz navedenih iskaza sagovornika moguće je još jednom potvrditi tezu o tome da migranti, čak i oni koji pripadaju trećoj i četvrtoj generaciji srpskih imigranata u Beču, najčešće nose breme svog porekla, koje se uvek jasno uočava nastavkom –ić u prezimenu ili nekim drugim markerima. Takvo breme ih održava u liminalnom stanju, gde njihov osećaj pripadnosti, kao i osećaj koji su imali njihovi preci, zapravo karakteriše „kulturalna i socijalno-teritorijalna bipolarnost“ (Antonijević 2011, 1019). Ili, kako to zaključuje Dragana Antonijević, govoreći o prvoj generaciji gastarbajtera, „...oni nisu pripadnici tog naroda, oni su samo stanovnici i korisnici izvesnih privilegija koje idu uz državljanstvo, ali ostaju na marginama s osećajem i svešću o drugosti“ (Antonijević 2011, 1019). Takav odnos prenosi se i na potomke gastarbajtera, gde oni nose breme svojih predaka, bez obzira na to da li se njihovo ponašanje ili njihov odnos prema Austrijancima promenio. Tu je reč o stečenim dispozicijama koje pojedini Austrijanci imaju o migrantima s gastarbajterskim poreklom – kako to uglavnom i biva u odnosima tog tipa, oni sve njih generalizuju i svrstavaju u istu kategoriju. To su stečene, trajne i prenosive dispozicije koje postaju prakse u okviru habitusa pojedinih Austrijanaca, dispozicije koje su strukturirane u ranijim periodima, tokom kontakta s prvim generacijama, a koje su do danas ostale nepromenljive i stoga izjednačive sa stereotipnim predstavama koje Austrijanci imaju o Srbima i srpskim migrantima gastarbajterskog porekla.

8.3.2. *Odnosi s Austrijancima*

Jedan od pokazatelja integrisanosti jeste i odnos srpskih imigranata prvenstveno prema Austrijancima, a kasnije i prema ostalim migrantima koji žive u njihovom okruženju i s kojima se susreću. Austrijanci prema Srbima imaju odgovarajuće pogrdne nazive, a najčešće ih nazivaju terminom *ćuš* ili terminom *auslender*.¹³² Ali, i Srbi Austrijance nazivaju Švabama: „bez obzira što nisu Švabe, al mi njih... oni za nas imaju jedan naziv, tako i mi za njih“ (D.P.96M). Kako moji sagovornici navode, njihov odnos s Austrijancima nije toliko intezivan i druže se u manjoj meri. Takav odnos opravdavaju činjenicom da su oduvek bili na neki način izdvojeni od Austrijanaca ili da, ukoliko je Austrijanaca bilo u njihovoj okolini, onda su Austrijanci bili manjina. To je naročito važno kada je reč o periodu prve socijalizacije u austrijski sistem, odnosno o periodu kada su moji sagovornici išli u osnovnu školu. U školama odnos Srba i Austrijanaca često je bio veoma disproporcijalan: „Poš'o sam u školu sa šest godina i onda sam ja u razredu imao 25 Srbina i 4 Austrijanca...“ (M.P.86M), pri čemu je takva disproporcija uticala na to da se upravo Austrijanci priklone većini: „... ali generalno, mi smo se družili svi zajedno, oni su primali više taj naš mentalitet nego mi njihov“ (M.P.86M).

U iskazima sagovornika, primećujem diskurse koji govore o druženju po nacionalnoj osnovi. Drugim rečima, češće su govorili o tome da se Austrijanci druže s Austrijancima, a Srbi sa Srbima, nego što sam nailazio na priče o međunacionalnim druženjima. Ipak, ta jasna granica u druženju odnosi se samo na Austrijance, oni su ti koji, makar prema meni dostupnim iskazima, zadržavaju poziciju onih koji se druže samo međusobno: „Najviše se druže Austrijanci međusobno. Turci se druže sa Turcima i Srbima... Svi se... pa čak i sa Kosova se druže. I Česi i svi se druže međusobno. A, Švabe se najviše druže sa Švabama“ (A.P.88M). Ukoliko se, pak, druže s Austrijancima, ti susreti su retki: „Možda jednom u mesec dana... jednostavno, drugačiji su nego naš narod. Austrijanci, oni su nekako specifični jednostavno“ (M.P.86M). Pored toga što su Austrijanci „specifični“, kao drugi razlog zbog kojeg se manje druže s njima, moji sagovornici ističu to da su mesta koja obilaze jasno podeljena: „oni izlaze u njihove kafiće, mi u naše“ (D.P.96M).

Kulturna stereotipizacija¹³³ bazirana je na kognitivnim šemama¹³⁴ koje su strukturirane na osnovu iskustva koje su s Austrijancima imali precizno mojih sagovornika, ali i na osnovu

¹³² Tokom svojih istraživanja u Beču, istovetnu pojavu zapazila je i Marija Krstić (više o tome u: Krstić 2013, 195).

¹³³ Bojan Žikić stereotipe vidi kao važne u uspostavljanju granica među različitim grupama pomoću „trivijalizacije kategorisanja pojedinaca“ (Žikić 2005, 68). Stereotipizirajući određenu grupu, druga grupa koja stereotipizira zapravo kategoriše one prve na osnovu svojstava za koje ni sami nisu sigurni da li ih poseduju

nekih opštih ideja o tome kako se *Švabe* ponašaju i funkcionišu u svakodnevnom životu. Prva kognitivna šema koju bih izdvojio jeste – *ja plaćam, ti plaćaš*. Ovde je reč o podeli računa nakon zajedničkog odlaska u kafiće, restorane ili druga javna mesta. Ne samo da sam od svojih sagovornika dobijao informacije o tome kako će svaki Austrijanac za sebe ponaosob da plati račun, već sam u nekoliko navrata i prisustvovao situacijama kada Austrijanci u jednom od bečkih restorana potražuju zasebne račune, dok konobar na srpsko-hrvatskom jeziku izgovara najrazličitije fraze kojima ukazuje na fenomen podele računa koji, među Srbima u Beču, prosto nije do kraja razumljiv. Kada je reč o iskazima mojih sagovornika u vezi s ovom kognitivnom šemom oni su pretežno sledeći: „Austrijanci su specifični jednostavno. I to je ono – ja plaćam moje, ti plaćaš svoje...” (M.P.86M); „Idemo na piće, ja plaćam svoje piće, ti plaćaš svoje piće, nikako ja tebi da plaćam ili ti meni“ (T.B.99Ž). U poređenju s navikama koje imaju Austrijanci, moji sagovornici za sebe ističu: „Pa, tu smo tipični Balkanci, realno... kod nas ako izađemo sad u kafić negde i sad pijemo celo veče, dajem primer, mi skupimo zajedno pare i platimo. Kod Austrijanaca to nije tako“ (I.K.92M).

Druga kognitivna šema – *Švabe su cicije*, odnosi se na stav Austrijanaca prema novcu, koji iz percepcije mojih sagovornika deluje kao vid škrtičarenja. Ponovo u vezi s prethodnom šemom koja se odnosi na podelu računa, ideja o „škritm Švabama“ obuhvata šire aspekte svakodnevice Austrijanaca. U iskazima sagovornika najviše se ističe stav prema odevanju Austrijanaca, gde njihovu odeću vide kao zastarelu, ukazujući da takav odnos ka garderobi imaju čak i oni Austrijanci koji pripadaju višim slojevima u ekonomskom smislu: „Mi znamo za tog prijatelja, mi znamo da on ima para, al opet iste pantalone nosi godinama“ (T.B.99Ž); „Devojke ono... ja sad imam nokte i šminkam se, one to ne“ (T.B.99Ž). Ostali narativi koji ukazuju na „škrtost Švaba“ tiču se njihovog odnosa prema proslavama koje među Srbima u Beču ipak zauzimaju drugačije mesto, naročito ukoliko je reč o proslavama iz životnog ciklusa.¹³⁵ Tako jedan od mojih sagovornika ističe sledeće:

(Žikić 2005, 68). Dakle, taj proces stereotipizacije je „izvrtanje procesa verifikacije nečijeg identiteta, odnosno poklapanja etničke askrpcije i deskripcije, u tom smislu što stereotipima nije potrebna nikakva verifikacija“ (Žikić 2005, 68). Jednostavnije rečeno, kada se govori o stereotipima, tu je reč o uobičajenim predstavama „o osobama ili ljudskim grupama“, koje mogu karakterisati pozitivna i negativna uverenja, koja „pojedinci imaju o svojstvima grupa ljudi, a koji su zasnovani na generalizaciji“ (Žikić 2005, 69).

¹³⁴ Kognitivna antropologija se, najšire rečeno, bavi analizom misaonih procesa koji su prisutni u određenim kulturama (kako ne bih ulazio u dalja objašnjenja kognitivne antropologije, više o tome videti u: Strauss and Quinn 1997; Nishida 1999; Žikić 2012). Za potrebe ovog rada, određenje pojma *kognitivne šeme* preuzeću iz rada Dragane Antonijević, gde ih ona vidi kao “skup bliskih i već spoznatih pojmova i prošlih iskustava u različitim okolnostima, koja su organizovana i povezana u odgovarajuće znanje koje se koristi kao vodič u poznatim situacijama... ljudi razvijaju šeme kroz svoje direktno iskustvo ali i kroz razgovor i priču o njima” (Antonijević 2013, 87-88).

¹³⁵ Među Srbima u Beču jako su popularne proslave osamnaestih rođendana koje se pripremaju na glamurozan način, a neretko se proslavljaju kako u Beču, tako i u rodnom mestu u Srbiji slavljenika ili njegovih predaka

D.P.96M: „Ja sam jednom dobio pozivnicu za rođendan jedne Švabice i u pozivnici je pisalo da svako za sebe ponese para koliko će mu trebati da popije i pojede. Znači, ako hoću da popijem dva pića – poneću 10 evra, a ne 5, jer mi ona neće platiti ni jedno ni drugo. Dok bi mene bilo sramota da to napišem – dođite mi na rođendan, al ponesite para. Oni nemaju to da ugoste nekog, da pokažu domaćinstvo“.

Nadovezujući se na poslednju rečenicu u citiranom iskazu, naredna kognitivna šema odnosi se na gostoprimstvo Austrijanaca i nju bih definisao frazom – *dogovaranje unapred*. Iz perspektive mojih sagovornika, kada je reč o gostoprimstvu Austrijanaca, prvo što ističu jeste njihova potreba da unapred zakazuju viđanja – tu je reč, na neki način, o prevelikoj organizovanosti Austrijanaca. Na pitanje da li ih Austrijanci uopšte pozivaju u svoje domove, moji sagovornici slikovito opisuju rečenicama poput narednih: „mora da pogleda u kalendar“ (T.B.99Ž); „dogovaranje par dana unapred“ (D.P.96M). Upravo se tu ističe ključna razlika između gostoprimstva Austrijanaca i Srba, navodeći kako su potonji spontaniji u datim odnosima: „Kod nas – ja sam tu za pet minuta, stavi kafu. To kod njih ne postoji. Ne daj bože da mu uletiš tako u kuću. On možda planira da ide da spava! Kod nas to nema – kakvo spavanje, ja sam rekao da dolazim na kafu, stavi kafu!“ (D.P.96M). Slični opisi vidljivi su i u iskazima sagovornice koja opisuje preteranu organizovanost Austrijanaca: „Družila sam se sa jednom drugaricom u srednjoj školi, neka njihova drugarica je dobila dete i termin im je bio da vide dete za dva meseca u toliko i toliko sati. Al' to je stvarno kod njih tako“ (T.B.99Ž). S druge strane, i onda kada uspeju da dogovore druženje u domu nekog od prijatelja Austrijanaca, prema iskazima mojih sagovornika takođe se vidi njihova potreba za poređenjem sa sopstvenim idejama o tome kako bi gostoprimstvo trebalo da izgleda, ukazujući na ključne propuste koje Austrijanci prave: „Pa sedeli smo i pili smo vodu i igrali smo play station. Nema da se iznese ni meze, ni ništa“ (D.P.96M). Dok, s druge strane, i njihova druženja izvan doma definišu kao dosadna i njima, u krajnjoj liniji, neshvatljiva:

D.P.96M: „Kod njih je sasvim normalno da sednu u mekdonalds, da naruče čizburger i koka kolu. Dok ja ako hoću da popijem nešto, ja odem u kafić. Jer imam naš kafić tu, popiću kafu tamo, a ne u mekdonalds. Kod njih je to sasvim normalno, ti sedneš u mekdonalds i naručiš piće u onom kartonu i koka kolu...“.

ukoliko je on rođen u Beču. Kako o osamnaestim rođendanima srpskih imigranata u Beču nema objavljenih naučnih radova, o proslavama iz životnog ciklusa gastarbajtera više pogledati u radu Dragane Antonijević o svadbenim proslavama (Antonijević 2000).

Poslednja kognitivna šema koju ću izneti u ovom delu rada mogla bi da se definiše iskazom: *Austrijanci su mnogo hladni*. Naime, kada se govori o hladnoći Austrijanaca, a u poređenju sa „našom srdačnošću“, tu je najčešće reč o odnosu koji Austrijanci imaju prema svojoj deci. Najveći deo srpskih imigranta u Beču i nakon punoletstva, sve iako imaju određene poslove, nastavljaju život s roditeljima, dok im plata služi kao lični resurs: „svi žive kod roditelja, to je njihov džeparac (plata)“ (M.R.72M). Austrijanci u tom smislu imaju drugačiji odnos koji, iz perspektive mojih sagovornika, deluje otuđeno: „U mom razredu samo jedna živi kod roditelja, ovi ostali imaju svoj stan“ (T.B.99Ž); „Austrijanci su zatvoreni i hladni, oni su jako hladni. Kod njih kad napuniš 18 godina, kod njih više dete nema šta da traži s roditeljima i kod mame i tate da dođe eventualno na ručak“ (M.R.72M). Takav odnos definiše se veoma sličnim iskazom koji opisuje i nekoliko prethodno navedenih kognitivnih šema, a koji glasi: „...moje je moje, tvoje je tvoje. Nebitno da li si mi sin...“ (D.P.96M).

Zanimljivo je, pak, istaći i kako moji sagovornici vide odnos Austrijanaca prema njima samima. U tom smislu, međusobni odnos ove dve grupe negativno je ocenjen, pri čemu Austrijanci za ocenu Srba najčešće koriste pojedine istorijske činjenice, pozivajući se čak i na ubistvo Franca Ferdinanda: „Vozim stariju damu. To je aristokratija... ona se čudi – vi ste mladi, obrazovani... Odakle? Iz Srbije. Odma' je, vidite, progutala knedlu tog momenta. Pazite, treća reč je bio Franc Ferdinand!“ (D.M.70M). S druge strane, direktna klasifikacija se događa i zbog prezimena: „Do nedavno, a možda i sada, ovdje si bio građanin drugog reda, ne samo zbog –ić, nego i zbog Ferdinanda“ (N.M.41M). Slično zapažanje nudi i Marija Krstić u svom doktoratu, navodeći da, prema njenim istraživanjima, u Austriji još uvek vlada negativno mnjenje o Srbima, te da ima puno predrasuda ukazujući na to da Austrijancima „smeta srpski akcent u nemačkom jeziku i da stariji ljudi i dalje spominju Franca Ferdinanda“ (više o tome videti u: Krstić 2013, 195).

Na kraju, ostaje jasno da, makar prema rečima sagovornika s kojima sam vodio intervju, njihov odnos s Austrijancima nije ni približno prijateljski jak, niti čvrst kao što je to odnos koji imaju sa Srbima. Moji sagovornici navode da se druže i s pripadnicima drugih nacionalnih i etničkih grupa: „ja imam isto prijatelje i Šiptare i iz Turske, ja ne biram...“ (D.P.96M); „Ja se družim i sa Hrvatima i sa Bosancima. Ja imam jednog druga Hrvata, sa njim sam super, svaki dan“ (D.P.96M). Ipak, ono što u tom smislu deluje najprisutnije u svim iskazima jeste činjenica da se članovi klubova međusobno najviše druže, te da tu zapravo nema ograničenja. Osim što najčešće prijatelje iz klubova poznaju najduže – naročito ukoliko su članovi od detinjstva, to su ljudi s kojima provode najviše vremena: „Mislim da ovde

druženja među nama mnogo bolja, zato što smo ovde minimum triput nedeljno zajedno“ (B.S.92M); „Ne znam... Tako je društvo da smo sad ovde u KUD-u svi, družimo se...“ (I.K.92M). Iz te perspektive, klubovi deluju kao mesta koja funkcionišu po principu selektivno propustljivih granica. Drugim rečima, iako se članovi klubova druže i s Austrijancima, ali i s pripadnicima drugih nacionalnih i etničkih grupa koje žive na teritoriji Beča, ipak s njima ostvaruju kontakte ili iz nužde – ukoliko zajedno rade, pohađaju iste škole i tome slično, ili u retkim situacijama ukoliko su dugogodišnji prijatelji. Prema tome, ne može se reći da klubovi imaju veći uticaj na procese integracije, s obzirom na to da formiraju svojevrstne getoizirane grupe koje se često ne druže ni sa članovima drugih klubova iz sopstvenog grada.

Kada se bliže pogledaju izdvojene kognitivne šeme *ja plaćam, ti plaćaš :: švabe su cicije :: dogovaranje unapred :: Austrijanci su mnogo hladni*, deluje da se ove četiri šeme mogu svesti na dve, vodeći se suštinom o kojoj govore. Kako je tu reč o nekome ko vodi računa o novcu i ko plaća isključivo ono što on potroši, šeme *ja plaćam, ti plaćaš* i *Švabe su cicije*, mogu se podvesti pod kategoriju *ušteta novca* ili *racionalna potrošnja*. S druge strane, *dogovaranje unapred* i *Austrijanci su hladni* opet imaju zajedničku tematsku celinu, a ona bi mogla da se imenuje kao *suzdržanost*. U tom smislu, kulturne percepcije Austrijanaca koje imaju moji sagovornici odnose se na njihove načine trošenja novca i odnose s drugim ljudima. Moji sagovornici iznose ovakve kulturne predstave o *drugima* na osnovu iskustava koja su stereotipizirana i kao takva prenošena generacijski u okviru njihove kulturne grupe. Drugim rečima, u kulturnom identitetu gastarbajtera prisutni su potpuno drugačiji oblici ponašanja ili kako Dragana Antonijević tvrdi, o gastarbajterima se izgradila određena slika na osnovu njihovog životnog stila, oblika potrošnje i materijalno-simboličkog ispoljavanja statusa (Antonijević 2011, 1015). Tu su prisutni oblici rasipničke ekonomije, trošenja velikih količina novca na najrazličitije proslave, veselja ali i na svakodnevna zadovoljstva, dok su prisutni i potpuno drugačiji oblici međuljudskih odnosa (v. Antonijević 2000). I premda nema ništa čudnog u tome da svako plati svoj deo računa, ili da deca napuštaju roditelje i započinju samostalne živote, ili da pojedinci zadržavaju distancu pri upoznavanju novih ljudi, mojim sagovornicima takvi oblici ponašanja deluju radikalno drugačije, to je nešto što ne pripada njihovom kulturnom identitetu i to je model na koji u okviru svoje zajednice u kojoj su socijalizovani nisu imali prilike da se ugledaju. Dakle, sve stereotipne predstave o Austrijancima i kognitivne šeme izgrađene u tim konstelacijama produkt su, svakako, kulturne grupe kojoj moji sagovornici pripadaju i kulturnog identiteta koji prihvataju i izgrađuju u okviru svoje grupe. Sva pomenuta viđenja su vrlo verovatno i nekakva

romantizovana viđenja ili sećanja seoske kulture Srbije u kojoj su nekada davno živeli sami gastarbajteri ili, ukoliko o tome pričaju novije generacije imigranata, njihovi preci. Kako i sami navode veoma često, tu dolazi do sudara onog zamišljenog, ponovo rečeno romantizovanog *balkanskog nasleđa*, koje moji sagovornici pripisuju sebi, s onim evropskim, koji karakteriše austrijsku kulturu.

8.3.3. „Primili smo švapski mentalitet“ – prihvaćeni modeli ponašanja

Proces integracije traje od prvog trenutka kada pojedinac dođe u novo okruženje, bilo da je tu konkretno reč o migrantima ili nekim drugim grupama ljudi koje se kreću unutar svoje zemlje. Proces integracije gastarbajtera tekao je sporo, kako sam napomenuo, pri čemu je najjača kočnica u datim procesima bila jezička barijera – njihovo nedovoljno razumevanje nemačkog jezika.¹³⁶ Naredna, druga generacija, koja se nalazila u nezgodnom položaju i koju pojedini autori definišu pojmom „izgubljena generacija“ (Davidović 1999, 19; Antonijević 2013, 71), imala je podjednako težak proces integracije u sistem zbog toga što je, na neki način, bila prepuštena sama sebi. Treća i naredne generacije imaju manji problem s integracijom, uzevši u obzir da su oni upravo socijalizovani od rođenja u zemlji prijema i da s domovinom ili imaju manje kontakta ili uopšte u nju ne odlaze. Međutim, bilo koja od pomenutih generacija ima tendenciju da, kada govori o zemlji stanovanja, ukazuje i na neke dobre, možda podjednako stereotipne, obrasce ponašanja većinske zajednice koje su i sami prihvatili. Kako sam u jednom od poglavlja već napominjao stereotipne predstave o „hladnim Švabama“, na ovom mestu ukazaću na one obrasce ponašanja koje moji sagovornici vide pogodnim i kvalitetnim, te koje su, kroz procese integracije u društvo, prihvatili i nastavili da praktikuju.

Kada govore o kulturnim obrascima, ili kako bi oni to definisali – mentalitetu, moji sagovornici smatraju da se proces prihvatanja *mentaliteta* odvija čak i nesvesno, naročito ukoliko su pojedinci rođeni i odrastali u Austriji. Iz toga proističe dalje i da, vrlo često, prihvatajući *mentalitet* zadobijaju i jači osećaj pripadnosti datom socio-kulturnom sistemu. Taj proces prihvatanja odvija se od najranijeg detinjstva i, ponovo, u vezi je s formalnim okvirima edukacije – zabavišta i škole: „normalno, ovde sam odrastao, ovde sam iš'o u

¹³⁶ Dragana Antonijević, kada govori o prilagođavanju prve, pa i druge generacije migranata ukazuje na to da su oni prošli proces socijalizacije u domovini i sa sobom poneli svoje obrasce ponašanja i kulturne modele, te se za njih može reći da su se samo adaptirali u novi kontekst, smatra Antonijevićeva (Antonijević 2013, 149). S druge strane, deca i unuci gastarbajtera koji su u zemlje imigracije otišli kao mali ili su se čak tamo rodili, prema mišljenju iste autorke, prolaze proces integracije i čak asimilacije, premda njihova socijalizacija podrazumeva istovremeno snalaženje u dve kulture (Antonijević 2013, 151).

školu... kako da se ne osećam? Taj koji kaže da se ne oseća, taj bukvalno za mene laže. Ako je rođen ovde, odras'o ovde, primio je sigurno neki švapski mentalitet makar malo“ (I.K.92M).

Nadalje, kada je reč o tom prihvaćenom *mentalitetu*, tu nije reč o tome da su moji sagovornici u potpunosti prihvatili sve oblike ponašanja koje smatraju tipičnim za Austrijance. Naprotiv, oni su prihvatili samo neke obrasce i to najčešće one koji se tiču rada i poslovanja, dok oni obrasci koji su u vezi sa slobodnim vremenom ipak ostaju sličniji onima koje smatraju *balkanskim* ili *tipično srpskim*. Obrasce ponašanja koje smatraju *švapskim* određuju u odnosu na one obrasce koje nisu susretali u Srbiji: „urednost, disciplina, to je... na primer, mi to u Srbiji generalno nemamo...“ (M.P.86M); „i navika... gledam dole društvo ima po 26-7 godina, prosto baš ga briga da radi“ (I.K.92M).

Pored toga, pitanje radnih navika i organizovanosti su takođe mesto koje pripisuju *švapskom mentalitetu*, a koji su, kao ispravan model, prihvatili i oni sami. U tom smislu, kada se govori o radnim navikama, moji sagovornici uvek ističu kako su u zemlji matici pripadnici mlađe populacije skloni prokrastiniranju obaveza, ali i stupanja u zrelo, odraslo doba, gde je potrebno prihvatiti radne navike i obaveze:

M.P.86M: „U Srbiji sve funkcioniše nekako – sve što mogu sutra, nek ostane za sutra. A, u Austriji sve što može sutra, mora prekjuche da se uradi.... Ta njihova radna disciplina“.

I.K.92M: „Kod nas, realno, da se ne lažemo, kafići su svaki dan puni. I ovde su puni, ok, ali to su studenti, bla, bla... Ima naravno koji ne rade, ali mislim da dosta, pogotovo naše generacije tu i malo starije ipak radi, izlazi vikendom, ok sve normalno... a, dole je svaki dan vikend. Ja kad odem dole sa društvom, ne znam da l' je danas utorak ili subota. Kafana je uvek puna“.

Pored radnih navika i generalne organizovanosti, moji sagovornici ističu da su od *Švaba* prihvatili i pojedinačna funkcionisanja u formalnom sistemu, a najčešće u bankarskom: „Generalno, usvojili smo taj sistem njihov... ti odeš u banku, platiš karticom odmor i onda šest meseci plaćaš taj odmor što si bio... mi isto tako funkcionišemo“ (M.P.86M).

Ipak, da je proces integracije dvosmeran proces, ukazuju i iskazi mojih sagovornika koji govore u prilog tome kako su i pojedini Austrijanci iz njihovog neposrednog okruženja, a koji su mahom bili okruženi Srbima, prihvatili pojedinačne ili obrasce ponašanja ili kulturne prakse: „Ima Švabe koji su primili naš mentalitet. Koji slušaju našu muziku. Pričaju donekle srpski. Ima dosta“ (I.K.92M). Prihvatanje pojedinačnih simboličkih praksi iz srpske kulture,

bilo da je tu reč o muzici, jeziku ili nečemu trećem, uglavnom se dešava ukoliko su Austrijanci okruženi Srbima – kako sam prikazao kroz iskaze mojih sagovornika, neretko se dešavalo da u svojim školskim odeljenjima preovladavaju Srbi u odnosu na Austrijance. S druge strane, učenje srpskog jezika ili slušanje srpske muzike, na neki način, predstavlja i vid upuštanja u nešto egzotično i radikalno drugačije od sopstvenog. Naredni iskaz, u dva primera, jasno ilustruje takve modele:

M.P.86M: „Pa, Miela išla sa mnom u školu, osam godine. Bila je onako, ona je Austrijanka, bila je malo i nacista, nije volela strance... međutim sve te godine, klinici smo bili tad. I sad smo bili na koncert ‘Sarsa’, pre tri nedelje, ja izlazim iz sale i ona – čao, Milane, jel si dobro? Ja kao – Ja, ja... ona ponovo na srpskom. Ja ovako u nju – odakle znaš srpski? Kaže, pa svi moji drugari su Srbi, pa sam ja naučila. Isto tako, Rene Kliše, Austrijanac. Sreli smo se isto posle nekog vremena, on zna srpski i to perfektno priča srpski. Odakle to? Kaže on, pa znaš kako, dok smo išli u školu, mene maltretirali svi Srbi i ja sam uz’o i naučio“.

8.3.4. Organizovanost zajednice i proces integracije – poređenje s Drugim

Kada govore o organizovanosti zajednice, predstavljanju u javnom životu, političkim sistemima i mnogim drugim formalnim i neformalnim sistemima organizovanja, moji sagovornici ističu tursku zajednicu kao najorganizovaniju, posmatrajući turske imigrante kao sociokulturne *druge* u odnosu na koje grade viđenje o sopstvenoj zajednici. Premda se u njihovim etnoeksplikacijama često osećaju doze preterivanja kada se govori o Turcima, s druge strane i u javnim dokumentima se turska zajednica izdvaja kao zajednica koja je manje integrisana u austrijski sistem i koja je na neki način zatvorenija¹³⁷, to je verovatno i razlog zbog kojeg moji sagovornici Turke vide kao snažnu i koherentnu zajednicu. Na pitanje o Turcima i njihovim klubovima, najčešće sam dobijao samo pozitivne odgovore o njima i želje o tome da se srpska zajednica ponekad ugleda na tursku: „Pa, to je najbolja zajednica. To je najbolja zajednica valjda koja postoji“ (M.R.72M).

Poredeći srpsku zajednicu s turskom, moji sagovornici svoju zajednicu vide kao nepodržavajuću prema sopstvenim članovima i to iskazuju kroz naredne iskaze: „Naš neki da otvori lokal neki sad, bilo šta: kafanu, restoran... naš će da kaže – ma, on će to da otvori-zatvori, on će za dva meseca da propadne!“ (I.K.92M). Prema njihovim iskazima, dalje, Turci

¹³⁷ Videti, na primer, izveštaje o integraciji u Austriji u periodu od 2011. do 2018. godine (dostupno na: <http://www.bmeia.gv.at/integration/download/publikationen/>, poslednji put pristupljeno: 01.09.2020).

bi se ponašali potpuno drugačije i umesto iskazivanja negativnih retorika, oni bi se udružili i pomogli pojedincu da ostvari uspeh: „a, Truci... Turci, znači jedan ako nađe da kupi lokal i treba 150 000 da otkupi to, tu su pet njih koji će da okrene telefonom, svako će da mu da po 20 000 i njegovi su...“ (I.K.92M). S druge strane, Turci, prema njihovom mišljenju, u svakom trenutku u Beču mogu da se oslone na pomoć sopstvene verske zajednice, kao i zemlje matice: „iza njih stoje ove njihove verske zajednice“ (S.B.79M); „Njemu će Erdogan da da 500 000 evra sutra, da kupi celu zgradu u Beču, neće da razmišlja“ (J.S.48M). Zaključak mojih sagovornika je to da upravo ovakav način funkcionisanja turskoj zajednici omogućava dobru koheziju, ali i veliku materijalnu stabilnost – „Ovde, 10. becirk, sve Turci, sve turske prodavnice, zgrade njihove...“ (S.B.79M).

Taj odnos zajedništva ispoljava se i u njihovom religijskom životu. Iako su Srbi brojniji narod u Beču, oni imaju tri pravoslavne crkve. Turci, s druge strane, prema iskazima mojih sagovornika, u većini delova grada u kojima žive organizuju pojedinačne neformalne bogomolje. Tu dakle nije reč o zvaničnim verskim bogomoljama, već se radi o stambenim objektima koji se prilagođavaju i dalje služe kao mesta za molitvu. Upravo je to činjenica koju moji sagovornici kao podjednako važnu ističu kada porede svoj status i status svoje integrisanosti sa statusom koji ima turska zajednica: „Turci imaju u svakoj opštini po dve do tri džamije“ (I.K.92M); „u podrumu, u zgradi unutra, u dvorištu, ali u svakoj opštini sigurno dve do tri džamije“ (M.P.86M). U odnosu na takvo stanje, sopstveni status vide kao znatno lošiji, pri čemu kao krivce tome navode pre svega sopstvenu zajednicu, a potom i generalno nepoverenje koje se među migrantima izgradilo prema crkvi i matičnoj državi kroz vreme:

I.K.92M: „Mi u Beču imamo tri crkve. Od toga... nijedna nije hram... i nije samo svađa, dajem primer, sad treba da se skupi novac da se ta crkva pretvori u pravoslavnu. Ako nas ima 200.000 zvanično ovde, mi bi to trebali da skupimo za 5 dana“.

M.P.86M: „ma, kojih 5 dana, za 15 minuta, svi da daju po 2 evra...“.

I.K.92M: „a, ja sam siguran da taj novac neće da se sakupi za naredne dve godine... ne postoji organizacija... niko ne veruje crkvi“.

M.P.86M: „niko nikom ne veruje“.

Važno je odmah istaći da se u ovim etnoeksplikacijama uviđa pre naglašavanje i preterivanje, jer tu nije reč o džamijama, kako to moji sagovornici navode, već o neformalnim prilagođenim mestima za održavanje molitve. Takođe, turska zajednica jeste donekle zatvoreniija prema spoljnom svetu i drugima i stoga ostaje otvoreno pitanje da li su

oni zaista toliko složni koliko moji sagovornici navode ili je to samo predstava o *drugom*, gde se sopstvena zajednica smatra manje vrednom i manje integrisanom. Međutim, organizovanost se na neki način i primećuje u planskim oblicima okupljanja i izgrađivanju kulturnih i religijskih objekata. Kako ističu moji sagovornici, ali i na osnovu informacija dostupnih na različitim internet stranicama, uviđa se taj orgnaizovani sistem gde turska zajednica gotovo uvek gradi svoje kulturne i verske objekte na istim lokalitetima: „on zna da će odma' tamo gde je formirao klub, tamo će da napravi i džamiju i sve“ (J.S.48M).¹³⁸ Za razliku od njih, u srpskoj zajednici nedostatak međusobne komunikacije i organizacije dolazi do izražaja i na ovom nivou, pri čemu klubovi s crkvom ili uopšte nemaju saradnju, ili se ona dešava sporadično na ličnu inicijativu pojedinaca. Osim toga, klubovi i crkve nisu planski organizovani na istim lokacijama, već je češće da su oni udaljeni i da se nalaze i u različitim bečkim okruzima. Poredeći sopstvenu zajednicu s turskom i uzimajući ovakve kriterijume kao parametar za organizovanost, mojim sagovornicima ostaju zaključci da je turska zajednica daleko organizovanija od njihove.

Kao drugi veći problem koji utiče na loš status srpskih migranata u Beču jeste politička neaktivnost, kako same imigrantske zajednice u Austriji, tako i zemlje matice prema njenim iseljenicima. Opet, to je ono što Turci, prema mišljenju mojih sagovornika, uspevaju da imaju na oba nivoa: „Veliki je problem, zato što mi nemamo državu iza nas. Ovde kad dođe Erdogan, on upadne i više tamo – šta moji imaju?! Ovde kad dođe naš, on pita – šta mogu da uradim za vas? To je ogromna razlika“ (A.P.88M). Pored toga, moji sagovornici smatraju da Turci često uspevaju da se zaposle na važnim mestima u državnim institucijama koje finansiraju manjinske grupe i njihove aktivnosti, što im ujedno omogućava da posredstvom tih ljudi obezbeđuju sebi veće budžete za sopstveno delovanje: „Zašto njima više para daju za te projekte? Zato što oni u taj magistrat centar imali svog čoveka Turčina, koji je na toj poziciji. I on je čovek, čovek je bio kandidat za parlament ovde i svi Turci su glasali za njega, i on njima šalje“ (J.S.48M). Pored toga, za razliku od srpske zajednice koja nije politički aktivna, Turci imaju i svoju političku stranku kao i nekoliko mesta u austrijskom parlamentu, što im znatno olakšava mogućnosti da se izbore za pojedinačna prava, ali im i daje snažniji glas. Opet u poređenju sa Srbima, Turci su u Beču umreženiji i nalaze se na više različitih važnih političkih pozicija:

¹³⁸Videti na primer: <https://www.viennadirect.com/living/mosques.php> (poslednji put pristupljeno: 01.09.2020); <https://www.wien.info/en/sightseeing/sights/from-g-to-k/islamic-center> (poslednji put pristupljeno: 01.09.2020).

Z.A.76M: „Turci su iz sindikalne, sindikalnog pokreta napravili stranku ove godine. Njih ima u svakom sindikatu. Oni su u mogućnosti, da su bili, sada se dogovore, da li je metal, da li je drvo, nema... staje. Mislim, koliko staje, rešiće se, ali staje. Nije ih niko, niko nije hteo time da se bavi. Mi smo zacrtali drugi sistem. Radiš dok radiš, onda ideš radiš na crno takozvano. Što bi ti ulago vreme za nekog sutradan”.

U iskazima o političkoj aktivnosti takođe se uviđa doza preterivanja kod mojih sagovornika. Kada govore o aktivnostima političara iz Turske koji navodno imaju snažne uticaje na austrijsku vlast, ostaje nepoznato odakle im takve informacije, budući da u dostupnim medijima ili u nekim zvaničnim dokumentima nema takvih podataka. Deluje da se tu ipak radi takođe o nekoj ličnoj percepciji, gde moji sagovornici *druge* posmatraju kao vrednije samo zbog toga što imaju nešto što oni nemaju – na primer, istina je da Turci imaju nekoliko svojih članova u parlamentu, dok Srbi nemaju nikog i znatno su manje politički angažovani od njih.

Pored pomenuta dva razloga – nesloge i neorganizovanosti – moji sagovornici kao problem vide i činjenicu što Austrijanci Srbe vide kao dobro integrisane, te smatraju da im nisu neophodni neki vidovi pomoći poput integrativnih programa ili tome slično: „...pa, vi Srbi ste dobro integrisani, vama ne treba nemački jezik, vi ćete sami naučiti jezik, zapošljavate se, kupujete stanove, vi ste tu...” (J.S.48M). Dakle, za razliku od turske, srpska zajednica ima, i u političkom smislu, znatno manje mogućnosti da, makar i kroz neformalne kanale poznanstava, dođe do ostvarenja sopstvenog cilja. Premda nemaju status nacionalne manjine i, kako navode, manje prava od ostalih grupa koje su status manjine dobile, u tome vide i jednu identitetsku prednost – „to pomaže našima da ostanu, da se zadrži taj mentalitet kao dole“ (A.P.88M).

Ipak, za razliku od Turaka, Srbi su negde spremniji na procese integracije i, može se reći, da treće i četvrte generacije srpskih gastarbajtera uveliko predstavljaju zajednicu koja je integrisana, u smislu da dobro govore nemački jezik, školuju se, završavaju fakultete, zapošljavaju se na značajnim i boljim radnim mestima od prve generacije migranata itd.¹³⁹ Iz

¹³⁹ Prema dostupnim statističkim podacima iz 2011. godine, Turci su u najvećem broju slučajeva (66%) i dalje radna snaga, premda je među njihovom populacijom stopa nezaposlenosti takođe izraženija (13,1%). Među turskom populacijom u Austriji rizik od siromaštva je izuzetno veliki. Za razliku od Austrijanaca koji češće koriste preventivne lekarske preglede, Turci pre odlaze lekaru radi dobijanja zdravstvenih usluga – prevencija i dijagnostika u ranoj fazi ovde su manje prisutni (Integration Report 2011, 5). Kada je reč o stanovanju, u 2010. godini, prosečni životni prostor za Austrijance iznosio je 43m², dok je za Turke taj broj bio znatno manji i iznosio je svega 21m² po glavi stanovnika (Integration Report 2011, 6). Ovo su samo neki od pokazatelja koje austrijska vlast uzima u obzir kada govori o integrisanosti imigranata u Austrijski sistem, a svi pokazatelji

iskaza svojih sagovornika o Turcima, zaključujem da odnos ove zajednice nije takav prema integrativnim procesima, budući da često navode sledeće: „Njima žene ništa ne rade, primaju samo tu pomoć i oni od toga žive“ (M.R.72M); „Njihove žene su nepismene. Pola ne znaju da pričaju (na nemačkom)“ (S.B.79M). Stepen neintegrisanosti turske zajednice vidljiv je i u njihovom odnosu prema kulturnom sistemu Austrije u koji ne žele sasvim da se uklope, po mišljenju mojih ispitanika, ali i o uticaju koji kao migrantska grupa imaju na odluke vlasti. Naime, moji sagovornici govore o pobuni turske zajednice u Beču protiv oznaka katoličke vere u javnim institucijama Austrije, u kojoj je katoličanstvo najdominantnija religija. Drugim rečima, „oni su se bunili zašto u učionicama vise i stoji krst. Na kraju je Austrija morala da poskida krst iz učionice, jer njima to smeta. Oni ne mogu da se... ne mogu deca da se koncentrišu u školi, jer non stop gledaju u krst“ (M.R.72M).

Kada govore o Turcima, moji sagovornici uviđaju i dodatne razlike između *nas* i *njih*, navodeći da Turci u Beču „nemaju kućnu kulturu, ne zna kad i kako može da se ponaša“ (D.P.96M); „neki te pozdrave kad kažeš dobar dan, neki prođu pored tebe kao da nisi ni prošao pored njih“ (T.B.99Ž); „oni su, po meni, najnekulturniji narod u ovoj državi“ (D.P.96M). Iako pripadnici srpske zajednice u Beču vide prednosti u takvom načinu funkcionisanja, naročito u segmentima izvojevanja boljeg položaja za zajednicu, tokom petogodišnjeg terenskog istraživanja nisam uvideo da prisvajaju bilo koji od, njima poznatih, obrazaca delovanja koje imaju Turci u Beču.

Nakon predstava mojih sagovornika o turskoj zajednici, ključnim *drugima* u procesu konstruisanja sopstvenog identiteta ali i određenja svog statusa u Austriji, važno je ukratko pokazati i kakav je zapravo status imigranata s turskim poreklom u Austriji. Iako Turci jesu izolovanija zajednica u Beču, takav status ne može se pripisati isključivo njihovim tradicionalno-patrijarhalnim oblicima vaspitavanja ili pogledima na svet iz perspektive njihove religioznosti. Austrijsko društvo je takođe, s jedne strane, uticalo na to da uspori procese prihvatanja Turaka, ali i početak integracije njihove zajednice u sistem. Premda su turski i jugoslovenski gastarbajteri podjednako dugo u Austriji – u Istanbulu je kancelarija za angažovanje gastarbajtera otvorena već 1963. godine i radila je čak do 1993. (Matzka 2009, 166), mnogi Austrijanci ih ni danas ne prihvataju kao sunarodnike. Turci su, slično drugim gastarbajterima, zbog niskog nivoa obrazovanja, dolazili u Austriju kako bi radili niskokvalifikovane poslove, one koje Austrijanci mahom nisu želeli da rade (Matzka 2009, 167). Takvo stanje nije se dugo menjalo, s obzirom na to da je veliki broj druge generacije

govore u prilog tome da su Turci znatno manje integrisani kao zajednica, kao i da teže prihvataju određene modele ponašanja karakteristične za austrijski sistem i Austrijance.

turskih imigranata odrastao u Turskoj kod baba i deda zbog čega nisu učili nemački jezik. Nakon dolaska u Austriju i polaskom u školu, najveći broj njih nije znao nemački jezik, što je uzrokovalo probleme u čitanju, pisanju i razumevanju, te je veliki broj dece turskih gastarbajtera išao u specijalne škole ili je završavao svega osnovnu ili srednju školu (Matzka 2009, 167). Takva praksa postoji čak i danas, o čemu svedoče i podaci da je 2005. godine odnos Turaka koji su išli u srednje škole za učenike s posebnim potrebama prema onima koji su išli u klasične srednje škole bio 60:40, dok je, na primer, u slučaju Austrijanaca taj odnos 6:94 (Franz 2012, 278). Statistički gledano, tri četvrtine migranata s turskim poreklom završilo je samo osnovnu školu, dok je preostalih 15 posto završilo zanat, što Turke, u smislu nivoa obrazovanja, svrstava među najmanje obrazovanim migrantima u Austriji (Wets 2006, 91). Ne samo da su prve i druge generacije ostajale na ovom nivou, već često i njihova deca i unuci i danas rade u takozvanim „etničkim nišama“ i zadržavaju slične pozicije na tržištu rada (Wets 2009, 91). To je upravo jedan od nivoa koji onemogućava integraciju – veliki broj dece migranata turskog porekla ne uspeva da stekne visoko obrazovanje u Austriji, zbog čega nastavljaju da se bave niskokvalifikovanim poslovima i stoga bivaju marginalizovani i na tom nivou. Iz tog razloga i sama turska zajednica je započela određeni vid segregacije – naime, u privatnoj organizaciji počevši od 1999. godine, migranti s turskim poreklom su otvorili prvu Islamsku srednju školu u Beču (Matzka 2009, 167). Te škole omogućavale su deci turskih imigranata da završavaju i usavršavaju svoje znanje nemačkog jezika, ali i da steknu dodatno obrazovanje i poveznicu s islamskom kulturom i identitetom (Matzka 2009, 167).

S obzirom na to da većina Turaka, kao i drugih migranata koji nemaju državljanstva i ne uživaju mogućnosti socijalne pomoći ili nemaju svoje privatne poslove i nekretnine, nema luksuz da ne radi, oni vrlo često imaju i po nekoliko poslova koje rade istovremeno. Zbog toga, muškarci s turskim poreklom imaju veću stopu zaposlenosti u poređenju s muškarcima austrijskog porekla, dok su, s druge strane, Turkinje manje zastupljene na tržištu rada (Wets 2009, 92).

Kada je u pitanju religijski život, u Beču je prva džamija podignuta već 1979. godine, dok danas ima više od 2000 džamija i molitvenih soba u celoj Austriji (Matzka 2009, 167). Kasnije, Austrijanci su svojim odnosom prema islamskoj zajednici dodatno stavljali do znanja turskim imigrantima da nisu dobrodošli sa svojom kulturnom specifičnošću u njihov sistem. Naime, 2007. godine, veliki broj demonstranata je protestovao protiv planirane izgradnje džamije i islamskog centra u Beču, koji je trebalo da se nalazi u 20. okrugu, dok je bečka vlast kasnije odobrila izgradnju objekta, ali ne i minareta (Matzka 2009, 168). Takođe, ova zajednica je dugo vodila spor s bečkim gradskim većem, gotovo dvadeset godina

pokretali su inicijativu za izgradnju islamskog groblja u 23. bečkom okrugu, koje su uspeali da izgrade tek 2008. godine, uprkos tome što nisu imali naklonost domaćeg stanovništva (Matzka 2009, 168).

Dakle, na osnovu ovih nekoliko bazičnih primera, jasno je da zajednica turskih imigranata u Beču i Austriji jeste izolovanija, ali da takav status nije proistekao isključivo iz njihove inicijative. Austrijsko društvo je takođe svojim odnosom prema migrantima s turskim poreklom uticalo na to da se oni getoiziraju. Premda nisu svi sistemi marginalizovanja turske zajednice bili eksplicitni, poput onih protesta protiv izgradnje verskih objekata i islamskog groblja, oni implicitni su možda i više uticali na segregaciju imigranata s turskim poreklom. Dugotrajno održavanje turskih imigranata u statusu niskokvalifikovane radne snage direktno ih je odbijalo od mogućnosti integracije – naime, kako Austrijanci u najmanjem broju slučajeva rade iste te poslove, turski imigranti ni na radnom mestu nemaju mogućnosti da se na neki način povežu i udruže s Austrijancima. Isto tako, religijska razlika je još jedan nivo koji dovodi do nekompatibilnosti i stoga do smanjenja mogućnosti za integracijom. Pojedini autori, pored ovoga, austrijsku imigracionu politiku vide kao težnju ka asimilaciji u austrijsku kulturu, zbog čega mnoge zatvorenije zajednice ostaju marginalizovane i segregirane. Takva situacija je i kod Turaka, gde čak i njihovi potomci – treće generacije gostujućih radnika turskog porekla u Austriji imaju veću stopu nezaposlenosti, niže plate, manji uspeh u obrazovanju i lošije uslove stanovanja od onih u kojima živi austrijsko društvo (Wets 2006, 92).

Sumirano gledano, turska zajednica jeste organizovana, ali je ujedno i izolovana i manje integrisana od srpske. Stavovi koje moji sagovornici imaju o turskoj zajednici predstavljaju pre svega neki vid kulturnih stereotipa o zajednici koja za njih predstavlja etnokulturne druge. Tu se lagodno primenjuje i teorija o etnokulturnoj dualnosti o kojoj govori Bojan Žikić na primeru odnosa različitih etničkih grupa u Vojvodini (Žikić 2005). U etnokulturnim dualnim zajednicama važno mesto u određenju sopstvene pripadnosti imaju stereotipi koji funkcionišu s ciljem da potvrde i što jasnije odrede granice među različitim grupama putem „potpune trivijalizacije kategorisanja pojedinca“ (Žikić 2005, 68). Budući da stereotipi u tim trenucima svode različita svojstva ličnosti pojedinca na ona svojstva za koja ne znamo ni da li ih ti pojedinci poseduju (Žikić 2005, 68), upravo tako funkcionišu i u procesu konstrukcije identiteta srpskih imigranata u Beču u odnosu na turske imigrante. Oni

imaju svoje stavove i viđenja turske zajednice u Beču, a da pritom nemaju potpuno potvrđene informacije, što za stereotipiziranje i nije toliko bitno – za stereotipizaciju nije potrebna verifikacija (Žikić 2005, 68). I ono što je možda najvažnije za stereotipe zajednice srpskih imigranata o turskoj zajednici, jeste činjenica da su svi etnički stereotipi relacioni, gde je važno postojanje *Drugih* o kojima se govori, premda se u svim tim pričama polazi od sebe i namenjene su pripadnicima grupe onih koji ih i upotrebljavaju (Žikić 2005, 70). Prethodno navedeno je važno zbog toga što se upravo u pričama mojih sagovornika o turskoj zajednici zapravo iščitava priča o sopstvenoj zajednici gde ceo narativ može da se svede na nekoliko opozicija: složnost:nesložnost :: proaktivnost:inertnost :: dobro integrisani:loše integrisani. Iz tih opozicija proizilaze i različite kontradiktornosti. Moji sagovornici tursku zajednicu vide kao složnu zajednicu koja je društveno-politički aktivna, odnosno njihova aktivnost proističe iz pomenute složnosti, dok za sopstvenu zajednicu moji sagovornici imaju suprotna mišljenja – da su nesložni i stoga inertni u društveno-političkom smislu. S tim u vezi, turska zajednica im služi kao model za ugledanje. S druge strane, tursku zajednicu navode i kao loše integrisanu zajednicu, govoreći o tome kako Turkinje ne govore nemački, ne učestvuju na tržištu rada, kako imaju sopstvene kulturne modele kojima odudaraju od evropske kulture itd, dok svoju zajednicu ističu kao dobro integrisanu. Da je reč o svođenju celokupne zajednice na stereotipne predstave, ukazuje i činjenica da postoji i onaj deo turske zajednice koji je takođe aktivan i bolje integrisan – na primer, u Austriji i drugim zapadnoevropskim zemljama postoje turske migrantske pozorišne trupe koje aktivno rade i to na nemačkom jeziku (v. Antonijević i Rašić 2018). Dakle, ideje o tome da bi želeli da su kao Turci su stereotipizirane slike s kontradiktornim narativima izgrađene unutar sopstvene kulturne grupe, koje, kao i svaki stereotipi nemaju potrebu za verifikacijom i stoga nisu verifikovani, već funkcionišu samo kao relacione kategorije na osnovu kojih se stvaraju narativi i viđenja o sopstvenoj zajednici kroz priču o kulturnim *Drugima*.

8.3.5. „Gde god uđeš neko je naš i neko je Turčin“ – jezik i integracija

Jezik je jedan od ključnih markera identiteta. Jezik je simbolička praksa čijom upotrebom pojedinci jasno kreiraju i određuju svoje identitete, ali i kojom mogu da se priklone ili otklone od integracije u neki novi kulturni sistem. Kada je reč o integraciji u austrijski sistem, moji sagovornici ističu da je njihovim precima, prvoj generaciji gastarbajtera, bilo naročito teško da se integrišu, prvenstveno zbog toga što su imali ideju o povratku u maticu nakon nekoliko godina, ali i zbog lošeg poznavanja nemačkog jezika.

Činjenica je da pripadnici prvih generacija ni danas ne koriste najbolje nemački jezik, pri čemu pojedini moji sagovornici, koji su prva generacija, navode kako znaju nemački jezik dovoljno da se snađu u svakodnevicu, a čak i ako malo bolje znaju da komuniciraju, često ne znaju da pišu na nemačkom jeziku. Njihova deca i unuci ističu ovaj fenomen kao njima do kraja nejasan: „Moj deda je iz te generacije, '69. došao u Austriju. On i dan danas zna pet reči nemački“ (M.P.86M); „Ja gledam mog dedu, on danas zna da kaže *bite, danke i brod*. To ti je... To mu je što zna nemački“ (T.K.92Ž).

Određujući poznavanje jezika kao prvi korak u pokušaju integracije u novo društvo, moji sagovornici praksu nerazumevanja jezika zemlje u kojoj žive smatraju lošom, iskazujući to na sledeći način: „Da dođe neko kod nas u Srbiju, da bude 50 godina, i da ne zna reči na srpskom da kaže, ja bi' reko – jel si ti normalan? Idi kući“ (M.P.86M); „Ti živiš 20 godina ovde, ne znaš ni reč nemački... meni nije u redu to“ (T.K.92Ž). Premda navode da srpski migranti starijih generacija često nedovoljno znaju nemački, ističu da je među turskom zajednicom u Beču taj problem izraženiji, zbog toga što se često dešava da ni novije generacije turskih migranata ne pričaju nemački jezik – „Turci koji su rođeni ovde, ne znaju nemački jezik“ (I.K.92M). Odbijanje da se nauči nemački jezik vide kao jasan otpor integraciji u društvo u kojem se nalaze: „neće, zato što ne žele da prihvate tu kulturu i jezik“ (I.K.92M). S druge strane, kao razlog nepoznavanja jezika domaćina ističu i činjenicu da Srbi i Turci čine veliki deo populacije u Beču, te da oni ne moraju da se integrišu u austrijski sistem, već da mogu ceo život da funkcionišu samo u svojim mikrozajednicama u Austriji: „...Turcima i nama se može, ima toliko naših da nemački nije potreban ovde, može se savršeno živeti ceo život bez nemačkog jezika“ (A.P.86M).

Ako je prvi korak u procesu integracije dolazak u novo okruženje, onda bi definitivno, kada su migracije u pitanju, kao drugi korak u integraciji mogao da bude jezik domaćina i njegovo savladavanje. Upravo među moji sagovornicima u Beču jezik ne predstavlja problem, budući da mogu da funkcionišu u ovom gradu i samo sa znanjem maternjeg jezika. Zajednice Srba i ex-jugoslovenskih migranata su toliko brojne da najčešće u svakoj situaciji može da se pronađe makar jedna osoba koja razume srpski ili neki od sličnih jezika. S druge strane, kako sam to već naveo u poglavlju u kojem razmatram upotrebu maternjeg jezika u klubovima, nemački jezik se među srpskom migrantskom zajednicom u Beču vidi kao jezik koji bi trebalo koristiti isključivo u formalnim situacijama i u okolnostima kada se to zahteva – u školi, na radnom mestu, itd. Članovi klubova forsiraju upotrebu srpskog jezika tokom pohađanja bilo kojih sekcija, često roditelji u domu s decom zahtevaju da komuniciraju isključivo na srpskom jeziku, treće i četvrte generacije migranata polako formiraju sopsstveni

jezik koji se sastoji od mešavine srpskog i nemačkog itd. Drugim rečima, organizovana okupljanja srpskih migranata u Beču, poput onih okupljanja u klubovima, definitivno utiču na to da srpski jezik bude dominantniji što je, na neki način, i prvim generacijama migranata otežavalo učenje nemačkog jezika – budući da su se kretali u kontekstima u kojima se govorio „naš“ jezik. Novije generacije migranata, a tu pre svega mislim na drugu i treću generaciju, imaju prednost u tome što dobro poznaju oba – i srpski i nemački jezik. Na taj način, integracija u oba kulturna sistema im je olakšana.

8.3.6. *„Kako je Švaba mor'o, tako sam mor'o i ja“ – stavovi sagovornika o integraciji*

Stavovi mojih sagovornika o integraciji i o tome da li je integracija uopšte neophodna su različiti, premda su složni u tome da asimilacija nije ono čemu bi trebalo da teži zajednica. Pored toga, većina sagovornika, koja je učlanjena u neki od srpskih klubova u Beču, kao dobar odbrambeni mehanizam od asimilacije vide upravo sekcije pomenutih klubova i to su mesta koja im omogućavaju da konstruišu, zadrže i iznova reprodukuju svoje identitete. S druge strane, kada govore o integraciji, često ističu i različitu percepciju ovog fenomena, navodeći kako njihova zajednica ima jedno viđenje integracije, dok za Austrijance to predstavlja nešto sasvim drugačije. Upravo kroz njihove narative o integraciji moguće je videti kakve stavove o integraciji imaju, ali i u kojoj meri definišu svoju integrisanost u datu zajednicu. Kako bi slika o integraciji bila šira, u ovaj deo rada uključio sam takođe iskaze i sagovornika koji nisu članovi klubova, već koji o tome kako klubovi funkcionišu u procesima integracije imaju utisak sa distance.

Na pitanje o tome šta je integracija, moji sagovornici su uglavnom integraciju definisali kao proces koji traje i kojeg određuje prilagođavanje datom društvu, karakterisano prihvatanjem standarda i kulturnih normi: „Pa, integracija, to otprilike znači da se, da možemo da funkcionišemo i u jednom, i u drugom društvu, i da se osećamo na neki način prihvaćeni i da prihvaćamo neke životne standarde koji ovde funkcionišu“ (N.M.41M). S obzirom na poreklo radnih migranata, za Srbe u Beču integracija često samo predstavlja i ostvarivanje nekih pravnih regulativa: „da dobiju boravišnu dozvolu, radnu dozvolu, posao i da možda još i nešto na crno da rade i da im bude dobro“ (G.N.62M). Upravo u tom smeru se nastavljaju i drugi iskazi, navodeći da dobru integraciju definiše „ćutiš i radiš“ (Z.A.76M). Poštovanje pravila, deluje, zauzima, pored poznavanja jezika, važno mesto u ideji o uspešnoj integraciji koju pronalazim u iskazima sagovornika: „Ako pratim vaša pravila, državna pravila i ako se ponašam normalno... tako da sam ja uvek gledao kroz to“ (D.P.96M).

Ipak, određenje integracije se razlikuje i na drugačiji način ga definišu moji sagovornici, a prema njihovim iskazima, Austrijanci imaju potpuno drugačije određenje datog procesa. U prvom redu, moji sagovornici ističu da Austrijanci pod integracijom podrazumevaju samo zadovoljenje opštih pravila: „doš'o si ovde, poštuješ austrijske zakone, plaćaš porez i to ti je to“ (Z.A.76M). Često, integracija je konfuzan pojam koji sagovornici ne mogu najjasnije da odrede i koji vide kao politizovan koncept. Kada govore o percepciji integracije koju Austrijanci imaju, moji sagovornici te stavove definišu kao radikalne:

D.M.70M: „Znate šta je integracija za Austrijance? Integracija za Austrijance je da se sad ja poklonim i da kažem: 'Ja sam sad ovde prvi put video toplu vodu, ovo je divno, ovo je bajno! Integraciju Austrijanci doživljavaju kao asimilaciju“.

G.N.62M: „Pa, evo, ovako, vrlo sažeto, Austrijanci zvanično kažu da je za njih integracija uspostavljanje jednakih šansi za sve, bez obzira na poreklo. To je definicija austrijske integracije. A, suštinski očekuju asimilaciju, a to ne izgovaraju“.

Percepcija integracije koju imaju Austrijanci neretko je površno posmatranje uklapanja pojedinaca s migrantskim poreklom u njihov sistem i dobro poznavanje nemačkog jezika, smatraju moji sagovornici. S tim u vezi, pojedini sagovornici navode kako Austrijanci od njih očekuju da znaju nemački jezik, ali da njihovo poznavanje nemačkog jezika ne utiče na ostvarivanje dubljih kontakata i povezivanje s Austrijancima. I kritika koju upućuju njihovim percepcijama integracije ide upravo u tom smeru:

G.N.62M: „Integracija je za njih znanje nemačkog jezika pod obavezno. Ali, ja uvek pitam Austrijance koji kažu da mora da se nauči nemački – a, zašto? Kako zašto? Pa, reko, zašto moraju da nauče nemački? Pa, kao da se razumemo. A, zašto da se razumete? Da razumeju zabrane, radna uputstva, prekore, disciplinske mere ili da sa njima popričate, da sa njima podelite život, da im pokažete kako je kod vas u stanu, da ih pozovete na večeru ili da odete kod njih? Znate, to je integracija. Nije integracija naučiti pet kurseva završiti i posle nemati s kim ćeš da pričaš!“.

Određujući integraciju kao proces, moji sagovornici mahom smatraju da je to nešto što dolazi samo po sebi, naročito ukoliko odrastaju i socijalizuju se u Austriji. Integraciju, u tom smislu, vide kao *prirodan proces*: „...ljudi se integrišu sami. Ti, da te gurnu u džunglu, integrišaćeš se sa džunglom... ljudi se integrišu sami od sebe, to je prirodno“ (A.P.88M). Pripadnici treće i četvrte generacije naročito problematičnim vide pitanje integracije,

navodeći da su oni odrastali i školovali se u Austriji, te da je pitanje njihove integracije u austrijski sistem zapravo retoričko pitanje:

D.P.96M: „Pa, ne znam, zato što mi što smo od prvog razreda ovde smo automatski po njihovom sistemu počeli da živimo i učimo. Tako da to nije bilo da na naš način odrasteš i onda kasnije moraš da upadneš u njihov sistem... Kako je Švaba mor'o, tako sa mor'o i ja“.

M.P.88M: „Integracija kao integracija, meni, generacijama koje su iz druge, treće... ne možeš da kažeš da se mi integrišemo. Mi smo više Austrijanci, nego Srbi, kad pogledaš. Šta više da se integrišem, ja pričam bolje nemački od 90% Austrijanaca“.

Svoju integrisanost, osim kroz proces školovanja, vide i kroz proces naseljavanja i obezbeđivanja stambenog pitanja u Austriji. Naime, iako su prve generacije gastarbajtera koje su dolazile u Beč živjele u lošim uslovima, najčešće u socijalnim, hausmajstorkim ili stanovima koje im je firma obezbeđivala, takva situacija se sve češće danas menja. Premda ima i onih koji, zarad uštede, zadržavaju hausmajstorske stanove i žive u lošim uslovima, u većem broju slučajeva, kako navode sagovornici, oni kupuju svoje stanove i svoje stambeno pitanje rešavaju za stalno. Tim činom, proces integracije se ostvaruje i na tom nivou: „...integrisali smo se više nego što treba. Imamo svoju kuću sad kupili ovde prošle godine, imali smo tu svoje stanove, deca imaju državljanstvo...“ (J.S.48M).¹⁴⁰

Iako većina sagovornika postojanje sadržaja na srpskom jeziku, koji se emituju na televiziji i koje mogu da pronađu u različitim institucijama u Beču, upotrebljava, manji broj njih ove sadržaje vide kao remetilačke faktore u procesima integracije. Sadržaje na srpskom jeziku, a naročito one pouplarne koji su dostupni na televizijskim programima, pored toga što vide kao remetilačke faktore, smatraju i svojevrsnom izolacijom koja getoizira grupu: „Većinski narod je zainteresovan za ono što *Pink* posreduje satelitskim i ostalim kanalima. To se gleda... ljudi su izolovani u tim svojim svetovima, kao da žive u selu svom... pričati o integraciji bilo koje vrste, kad imaš 67 hiljada programa na svom jeziku je, mislim, totalna budalaština...“ (G.N.62M).

¹⁴⁰ Aspekt stanovanja jedan je od često isticanih kada je u pitanju određenje integrisanosti pojedinačnih imigrantskih grupa. Pastore Feručo (Pastore Ferruccio) i Irene Ponzio (Irene Ponzio) navode da integracija često može da bude zavisna o mesto stanovanja, te da su varijacije u tom slučaju vidljive i u manjim razdaljinama (Ferruccio and Ponzio 2006, 1-2). Prema njihovim rečima, susedstvo je pokazatelj nivoa integrisanosti koji, uprkos svim globalizacijskim tokovima, predstavlja mesto rutinske prakse svakodnevnog života i, stoga se komšiluci mogu posmatrati kao niz „preklapajućih društvenih mreža“ (Ferruccio and Ponzio 2006, 2-3). Kod pojedinih autora pitanje stanovanja i integracije određuje se i sveobuhvatnijim terminom – *rezidencijalna integracija*, koja se odnosi na prirodu i kvalitet stambenog prostora u kojem žive migranti (Kalantaryn et al. 2017, 117).

Ono što uvek proističe iz priče o integraciji jeste krajnji strah od asimilacije. Moji sagovornici unisono određuju asimilaciju kao nekakv apokaliptični kraj u kojem dolazi do potpunog nestanka srpskog identiteta. Vrlo često i rad u klubovima vide kao proces kojim se bore protiv asimilacije – to su mesta u kojima *neguju srpsku kulturu* i nove generacije, koje nisu imale toliko kontakta s domovinom, uče obrascima srpske kulture, srpskom jeziku itd. upravo s ciljem da ne potpadnu pod krajnji proces integracije – asimilaciju. Integraciju video kao dobru, ali pod uslovom da se tim procesom ne prekine kontakt s domovinom: „Pa, ja smatram da treba da se integrišemo i u ovu zemlju gde živimo, gde smo rođeni, a takođe smatram da ne treba da izgubimo uopšte konce ka Srbiji“ (B.S.92M); „Asimilacija ne, to nije dobro“ (A.P.88M). Sagovornici koji rade ili su članovi pojedinačnih sekcija u klubovima, asimilacijom definišu i one najmanje naznake postojanja takvog procesa: „Asimilacija je to što deca pričaju na nemačkom. Kad on lakše priča na nemačkom, znači da on u svojoj glavi razmišlja na nemačkom“ (A.P.88M). Kako sam naveo, u tim trenucima kao oružje protiv asimilacije postaju različite sekcije u klubovima: „Mi smo se ovde prilično integrisali, možemo da funkcionišemo... ako se držimo zajednički, ako negujemo malo kulturu, malo tradiciju, folklor i naš jezik...“ (N.M.41M). I u toj borbi ključni su im upravo potomci, decu vide kao figure prema kojima treba usmeravati i koje treba učiti srpskoj kulturi, pri čemu smatraju da i ta deca sama imaju svest o tome da bi trebalo da uče i čuvaju sopstvenu kulturu: „Pazite, ovoj deci je važno da završe škole, važno je da završe fakultete, važno je da budu na nekom dobrom položaju. A, deca vole folklor. ‘oće da održavaju ono što je – to je najbitnije“ (J.S.48M).

U poređenju s ovim iskazima, sagovornici koji nisu članovi klubova ipak imaju drugačiju perspektivu, navodeći kako su pripadnici treće i narednih generacija srpskih migranata u Beču, pa čak i ovi članovi klubova koji sebe više vide kao pripadnike srpske kulture, zapravo potpuno asimilovani. U tome vide zapravo iskazivanje statusa na manifestnom i latentnom nivou. Naime, manifestno izgovaraju ono što su naučili od svojih roditelja i predaka, kao i ono čemu ih uče u klubovima, a to je da ne žele da se asimiluju; da žele da sačuvaju svoj identitet; da žele da znaju srpski jezik i svoju decu da uče srpskom jeziku itd. To su oni poželjni modeli. S druge strane, latentno, oni su deo zajednice, često komuniciraju više na nemačkom nego na srpskom i nemački jezik mnogo bolje govore, socijalizovani su i školovani u Austriji, te je proces asimilacije zapravo nesvestan: „Oni govore da neće (da se asimiluju), ali oni su nesvesno potpuno Austrijanci. Oni, mislim, jednostavno, ne umeju više ni da govore vrlo često“ (G.N.62M). Takav podvojeni status

sagovornici koji nisu članovi klubova definišu na sledeći način: „Oni su asimilovani, ali su, s druge strane, i dalje spremni da đipaju po podrumima...“ (G.N.62M).

Dakle, podvojeni status integracije i/ili asimilacije, zapravo ponovo potiče od njihovog podvojenog identiteta i dve kulture u kojima se, najčešće, paralelno socijalizuju – kulturi zemlje matice (ili sopstvene ili matice svojih predaka, budući da mnogi pripadnici treće i narednih generacija zapravo nemaju nikakve veze s tom zamišljenom domovinom) i kulturi zemlje rođenja. Kulturu zamišljenje domovine uče u privatnoj sferi, u okviru porodice i ona im je pretežno primarna socijalizacija, a nastavljaju o njoj da uče i u tom sistemu da se ponašaju i nadalje učlanjenjem u najrazličitije sekcije klubova. Kulturu zemlje u kojoj žive stiču formalnim putem – školovanjem i zaposlenjem. Stoga, o nivou integrisanosti Srba u Beču, makar onih koji su članovi klubova i koji svoje identitete konstruišu i kroz te institucionalne okvire, ne možemo u potpunosti govoriti. Slično podvojenim identitetima, podvojeni su im i statusi pripadnosti kulturama. U tom smislu, nivo integracije ne bih posmatrao kao jednom određen i zauvek takav, pre toga, integraciju, pa i asimilaciju bih radije posmatrao kao *proces* koji je promenljiv i koji zavisi od situacije. Kada su u privatnoj sferi i u klubovima, moji sagovornici aktiviraju one delove identiteta koji se odnose na zamišljenu domovinu i funkcionišu po pravilima te kulture. Kada su na radnom mestu ili u školi, mobilisu one oblike ponašanja i delovanja koje su stekli socijalizacijom u dati sistem. I, u tom smislu, oni su podjednako (ne)integrirani u obe kulture, ili, bolje rečeno, najbolje su integrirani u sopstvenu kulturu gastarbajtera koja je izgrađena na osnovama dinamičkog procesa izgradnje njihovih identiteta koji je obojen migracijama, snalaženjem, gubljenjem u prevodu, raspadom jedne domovine i izgradnjom nove, politikama zemlje matice, politikama zemlje useljenja itd.

9. MULTIKULTURALIZAM I SRPSKI KLUBOVI U BEČU

Na oba pitanja – da li ima multikulturalizma u srpskim klubovima i da li su klubovi deo multikulturalne politike, moglo bi da se odgovori potvrdno. Potvrđan ili odričan odgovor zavise isključivo od perspektive iz koje se daje odgovor na postavljena pitanja, odnosno da li se u obzir uzimaju politička viđenja multikulturalizma ili njegova antropološka poimanja. Ipak, odgovore na pitanja ponudiću na kraju poglavlja, nakon što razmotrim obe perspektive, a samo pitanje multikulturalizma nemoguće je posmatrati izvan ostalih procesa – integracije i asimilacije.

Pojam multikulturalizam skovan je u Kanadi s ciljem da funkcioniše kao opozit politikama asimilacije, promovišući tako vrednosti tolerancije, jednakosti i inkluzivnosti prema manjinskim kulturnim grupama (Ang 2005, 34). Uglavnom se „multikulturalizam smešta u politički i obrazovni kontekst: kao politika priznavanja razlike i kao epistemski multikulturalizam“ (Gačanović 2009, 42).

Pojam multikulturalizam je nekonzistentan, a pod njim se najčešće podrazumevaju različiti pokušaji rešavanja problema u vezi s politikama razlika i politikama identiteta, pri čemu svaki od tih pokušaja zavisi od proučavanog konteksta. Slično fluidno određenje navodi i Steven Vertovec, koji kaže da multikulturalizam može da znači mnogo toga, ali da isto tako ta značenja mogu biti samo delimična, ne obuhvatajući cele koncepte na koje se odnose (Vertovec 2010, 6). Iz tog razloga, Ger Bauman multikulturalizam vidi kao zagonetku (Bauman 1999). Ukazujući na preširoko određenje pojma multikulturalizam, Vertovec navodi da se danas taj pojam može odnositi na:

„osnovni demografski opis društva (samo prisustvo broja imigranata iz zemalja 1, 2 i 3 koji se nude kao dokaz kulturne raznolikosti); egzotičnu drugost prikazanu u poštovanju živahnih festivala, živahnih plesova, začimjenih kuhinja i šarenih kostima; nejasnu viziju o tome kako bi društvo trebalo da funkcioniše sa svojim manjinama (sa ključnim rečima 'tolerancija' i 'poštovanje'); javnu politiku usmerenu na manjine, uključujući promovisanje jednakih mogućnosti; ili posebne institucionalne aranžmane koji su osmišljeni tako da imaju koristi, ili se pozivaju na određene manjinske grupe, uključujući posebne savetodavne službe, savetodavne odbore, predstavnike i finansijere“ (Vertovec 1996, 50).

Razvoj ideje multikulturalizma je ponovo probudio pitanje grupnog identiteta koje je još pedesetih godina XX veka bilo prevaziđeno u naučnim tumačenjima – „zdrava individua

morala je znati ko je, što znači da je morala znati kojoj grupi pripada i kojoj je kulturi povinovana“ (Kuper 2005, 4).

Antropolozi su mahom ulazili u debate i kritikovali onaj multikulturalizam koji je bio političkog i ideološkog karaktera (Vertovec 2010, 7). Turner navodi da u savremenom angloameričkom multikulturalizmu postoje dve kontradiktorne struje: kritički multikulturalizam i multikulturalizam razlika (Turner 1993, 413). Dok prvi teži održavanju, revidiranju i revitalizaciji dominantne i manjinske kulture zarad izgradnje vitalnije demokratske zajedničke kulture, koristeći kulturnu raznolikost kao osnovu, potonji je potpuni kontrast (Turner 1993, 414). Drugim rečima, multikulturalizam razlika u osnovi ima ideju multikulturalnosti kulturnih nacionalista i fetišista različitosti, koji kulturu svode na etnički identitet. To je ona stereotipna, neokonzervativna „politička korektnost“, često prisutna i u akademskim krugovima, koja multikulturalizam vidi kao „homogeni skup ideja i stavova“ (Turner 1993, 414). Miloš Milenković izdvaja dva problema aktuelne globalne multikulturalne politike. Prvo, multikulturalizam kroz institucije i obrazovne kurikulume promovise različite, specifične statuse na političkom i pravnom nivou i tako dovodi u pitanje ideje institucija liberalnog političkog sistema. A, drugo, ignoriše postkulturna upozorenja savremene antropologije gde se kultura više ne poima esencijalistički, a stoga ni zajednica kao jedinstvena i nepromenljiva grupa „koja bi bila subjekt političkog odlučivanja u nekom novom post-socijalističkom (neo-tokvilijanskom) derivatu liberalne demokratije“ (Milenković 2005, 63).

U kritikama multikulturalizma kao koncepta, ključno mesto previranja bilo je određenje i tumačenje kulture i identiteta, upravo zbog toga što su kulturne razlike u multikulturalnim politikama bile najvažnije. Ideološko-politički koncept multikulturalizma je bio onaj koji je, kroz koncepte kulture i identiteta, uticao kako na svakodnevicu, tako i na teorije pravne i političke filozofije, gde su kultura i identitet posmatrani esencijalistički (Gačanović 2009, 37). Multikulturalizam kao ideja, jasno je, veoma je podložan političkim manipulacijama. Iako prepoznat kao zaslužan za prepoznavanje, kako pravno tako i političko, i priznavanje različitosti, multikulturalizam je ipak dobar izgovor za marginalizaciju, isključivanje i ugnjetavanje (Gačanović 2009, 49).

Premda je mnogo kritikovan i određen kao anahron, pojedini autori multikulturalizam ne vide kao zastareli koncept u kojem je važno prebrojati sve različite kulture unutar jednog društva i o njima govoriti kao jasno omeđanim skupinama, već ga pre određuju kao interno pluralnu praksu kulture primenjenu na sebe i druge (Bauman 1999, VII).

Kulturna različitost i multikulturalizam imaju svoje važno mesto u austrijskim debatama, kako političkim, tako i akademskim. Uprkos velikim interesovanjima i gorućim pitanjima o pomenutim temama u javnim diskursima, među akademskim publikacijama ima malo radova i još manje empirijskih istraživanja s tim u vezi (Perchinig 2004, 9).

Austrija se, kao i mnoge zapadne liberalne demokratije, predstavlja kao multikulturalno društvo koje toleriše „kulturne razlike“, prihvata ih i vodi računa o svim svojim građanima. Ipak, kada se izađe iz javnog diskursa i spusti u sferu svakodnevnog, situacija poprima potpuno drugačije oblike. Za početak, Austrija pravi jasnu razliku između autohtonih etničkih manjina (Volksruppen) i imigrantskih manjina. Zakon o etničkim manjinama, usvojen 1976. godine, zvanično priznaje Slovence, Hrvate, Mađare, Čehe, Slovake i Rome kao etničke manjinske grupe s određenim pravima koja se ne odnose i na one imigrantske grupe.¹⁴¹

Od 2005. godine u Austriji postoji novi Zakon o imigraciji, dok se u Beču on primenjuje na pomalo modifikovane načine:

„Imigracija i raznolikost stanovništva koje se nalazi u zemlji prihvataju se i poštuju kao društveni, kulturni i ekonomski resurs. Grad Beč teži mirnoj i tolerantnoj zajednici generacija, polova, kultura i načina života u kojima se pripadnici 'manjina' poštuju i tretiraju na isti način kao i pripadnici većinskog stanovništva. Integraciona politika grada Beča usmerena na raznolikost je posvećena principima pluralističkog društva i ima za cilj jednakost i jednake mogućnosti svih stanovnika bez obzira na njihov pol, etničko poreklo, religiju, dob, seksualnu orijentaciju, invaliditet ili temeljna uverenja. Ova politika različitosti zasniva se na stvaranju jednakosti i šire, jednakosti mogućnosti, što uključuje imigrante iz trećih zemalja“¹⁴²

Poredeći prethodna razgraničenja između autohtonih i imigracionih grupa, ali uzevši u obzir i ostale politike Austrije, jasno je da se ovde pravi razlika između različitih grupa i da to zamišljeno raznoliko stanovništvo koje živi u miru i slozi, zapravo doživljava direktne diskriminacije i od samog sistema. Konig i Perchinig navode kako ove politike imaju

¹⁴¹ Više o tome na: <https://www.queensu.ca/mcp/immigrant-minorities/evidence/austria> (poslednji put pristupljeno: 10.08.2019).

¹⁴² Videti na: <https://www.queensu.ca/mcp/immigrant-minorities/evidence/austria> (poslednji put pristupljeno: 10.08.2019).

tendenciju da izraze poziciju „poštovanja različitosti“, ali ne nužno i da afirmišu multikulturalizam (Konig i Perchinig 2005, 10).

9.1. Multikulturalizam = praksa diskriminacije

Premda su mnoge političke teorije multikulturalizma, a i politike multikulturalizma posmatrale ovu pojavu kao mirnu koegzistenciju različitih kultura i ljudi unutar istog društva – najčešće jedne nacionalne države i to one liberalne demokratije na zapadu, suština je ipak drugačija. Srce multikulturalne zagonetke, kako to Bauman navodi, leži upravo u tome da su diskriminacija kao i prisilna ili očekivana asimilacija itekako prisutni u multikulturalizmu i da se mogu javljati na tri nivoa: građanskog prava; nejednakosti među etničkim grupama; i nejednakosti među religijskim grupama (Bauman 1999, 3-4). Sve ove koetničke, kograđanske i koreligijske grupe zapravo imaju svoje ideje i argumente o tome kako bi trebalo da se bori s nejednakošću, tražeći ujedno različite oblike jednakosti (Bauman 1999, 4). Drugačije rečeno, pokreti za građanska prava direktno isključuju iz svojih ideja ne-građane, dok, na primer, pokreti za verska prava isključuju one koji nisu vernici (Bauman 1999, 4).

Jedan od najuočljivijih primera, među mojim sagovornicima u Beču, svakako je državno pravo i samo državljanstvo, iz kojeg proističu mnoga druga prava, premda i driskriminacije. Državna prava odnose se samo na državljane koji imaju odgovarajuće pasoše ili nacionalne statuse, dakle na one koji su formalno građani određene zapadne države (Bauman 1999, 7). U tom smislu, politike multikulturalnih građana isključuju sve one koji nisu državljani, takvi pojedinci su u pomenutim politikama nevidljivi i izopšteni iz razmatranja u borbi za njihova prava – budući da se prava državljana odnose samo na one s državljanstvom. Među Srbima u Beču ima dosta takvih pojedinaca, ali ne samo onih koji pripadaju prvim generacijama imigranata, već i njihove dece i unuka, koji su druge, treće, pa i četvrte generacije. Iako ne postoje jasni podaci o tome koliko ima Srba u Beču bez državljanstva, moji sagovornici ističu okvirnu brojku: „ima bar 100.000 koji nemaju državljanstvo“ (A.P.88M), pri čemu se pored njih pojavljuju i pojedinci koji se vode kao sezonski radnici – „...plus onih koji su na tri meseca ovde. Tri ovde, tri dole“ (A.P.88M).

Dobiti austrijsko državljanstvo, u odnosu na prethodne periode, postalo je jednostavnija procedura, „...ranije si treb'o deset ili petnaest godina neprestanog boravka u Austriji, stan, solidnu platu, da nisi kažnjavan nigde i da daš zahtjev za državljanstvo. I svako nije dobio. Sada se državljanstvo dobija posle 4-5 godina boravka, tu su postali liberalniji“ (N.M.41M). Uprkos činjenici da je danas mnogo lakše steći austrijsko državljanstvo, naročito

ukoliko ste rođeni u Austriji, mnogi moji sagovornici, a posebno oni pripadnici prve i druge generacije, odbijaju da preuzmu dokumenta. Prve generacije su u početku odbijale da promene državljanstvo, smatrajući da će se nakon izvesnog vremena vratiti u svoju domovinu, a ujedno im to državljanstvo nije obezbeđivalo neke veće olakšice prilikom rada, budući da je sve bilo regulisano međudržavnim ugovorima – „...nismo imali dugo godina državljanstvo, nismo ni znali, mnogi smo mislili ostaćemo pet, deset, petnaest godina, pa ćemo se vratiti...“ (N.M.41M). Čak i nakon odluke da ostanu u Austriji, mnogi su odbijali austrijsko državljanstvo, smatrajući da je sam čin preuzimanja državljanstva na neki način i „izdaja“ domovine, to je bilo nešto neprihvatljivo. U većini slučajeva, zarad regulisanja života u Austriji, mnoge žene su preuzimale austrijsko državljanstvo zbog svoje dece, dok su muškarci dugo zadržavali ono jugoslovensko i kasnije srpsko. Ratovi tokom devedesetih godina i uvođenje šengenske vize, pokrenuli su mnoge da ipak prihvate državljanstvo Austrije – „...ja sam konačno prelomio, al' stvarno konačno prelomio da uzmem austrijski pasoš '91. godine, kad sam već vidio, moj san, moja Jugoslavija, moje jedinstvo – raspada se k'o kula od karata“ (N.M.41M).

Ipak, preuzimanje austrijskog državljanstva nije pozitivno viđena praksa, a moji sagovornici o tome govore na sledeće načine: „...austrijski pasoš sam uzeo, ne zato što volim Austriju, nego zato što supruga nije mogla da radi bez tog pasoša...“ (D.M.70M); „Moj paša koji je iz Tuzle, dobio je državljanstvo... on je pravio neku malu proslavu. Mi se posvađali, ali ja sam rek'o mojoj supruzi – idi, tu ti je sestra, majka, proslavite i pozdravi Božu. Ja ne bih slavio austrijsko državljanstvo!“ (N.M.41M). Pojedinci razlog što nemaju državljanstvo pronalaze i u drugim izgovorima, navodeći da „...ne bih više imao pravo dole na kuću i imanje, a sve je to izgrađeno...“ (J.S.48M).

Premda su oni bez državljanstva direktno marginalizovani, budući da država i multikulturalna politika za borbu za državna prava ne vodi posebno računa o njima, u neformalnim okolnostima nisu u boljoj poziciji ni imigranti sa državljanstvom. Većina mojih sagovornika, koji imaju validne papire i državljanstvo, navodili su najrazličitije oblike diskriminacije s kojima se susreću u svakodnevicu, najčešće imajući problema zbog migratornog porekla koje se ogleda ili u njihovom akcentu, ukoliko lošije pričaju nemački jezik, ili u prezimenu i nastavku –ić.¹⁴³

Broj Srba s državljanstvom takođe je maglovito određen, a moji sagovornici ističu kako „150.000 ima austrijsko državljanstvo“ (M.P.86M). One koji imaju državljanstvo

¹⁴³ O ovome sam više govorio kada sam u ovoj studiji pisao o problemima integracije.

nazivaju Austrijancima srpskog porekla i upravo ta kategorija, uprkos tome što su rođeni u Austriji i što imaju austrijsko državljanstvo, navode da „...to nema veze s time. Oni čim vide da –ić na kraju, to je to. Nismo njihovi. Znaju odakle potičemo, da nisu naši roditelji Austrijanci“ (T.B.99Ž). Slične perfidne marginalizacije navode i ostali sagovornici s državljanstvom: „...kad bi moj sin sutra konkurisao, koji ima austrijsko državljanstvo, za radno mesto, neko elitno, kao Austrijanac... znači, na papiru Austrijanac i on konkuriše... ali, on ima srpsko ime – to će ga sprečiti“ (D.M.70M).

Dok jedni ne vide svrhu uzimanja austrijskog državljanstva, a drugi pod tim često podrazumevaju svojevrsno odricanje od porekla, ima i onih pojedinaca koji upravo u državljanstvu vide pogodnost za dalje delovanje. Naime, kao rođeni u Srbiji ili sa srpskim poreklom, pojedini sagovornici smatraju da bi, prihvatanjem austrijskog državljanstva, imali veće mogućnosti da deluju u ime svih – „...tek posle toga (dobijanja državljanstva) sam postao gladan da napravim nešto, jer onda nastupam sa pozicije Austrijanca srpskog porekla koje mi daje legitimitet da se borim za prava ljudi koji ovde žive“ (Z.A.76M).

Uzevši sve u obzir, jasno je da multikulturalne politike koje se prepliću i s pitanjem građanstva i integracije, zapravo imaju svoje propuste koji se ogledaju kako u formalnim, tako i u neformalnim diskursima. Dok austrijska politika jasno govori o poštovanju svih građana multikulturalne Austrije, diskriminacije se dešavaju na više nivoa – uglavnom su problem ilegalni migranti i oni koje Bauman naziva pravnim nedržavljanima (Bauman 1999, 9). Osim toga, čak i punopravni državljani doživljavaju različite oblike diskriminacije, ne zato što Austrijanci ne podržavaju „multikulturalizam“ – makar u onom kolokvijalnom smislu – već zato što je multikulturalizam pogrešno shvaćen i, u tom smislu, „nasilno“ primenjen.

Kada je Austrija u pitanju, koncept multikulturalizma je upitan i u samoj ideji o državljanstvu koji je u slučaju Austrije radikaln – ili si Austrijanac ili nisi. Drugim rečima, Austrija ne dozvoljava dvojno državljanstvo, a takav odnos je zasnovan na Zakonu o državljanstvu koji je usvojen 1985. godine.¹⁴⁴ Još jedan radikalni primer je taj da čak i deca koja su rođena van braka austrijskog oca i majke strankinje, stiču državljanstvo majke, osim

¹⁴⁴ Ovde je reč o austrijskom Zakonu o državljanstvu koji je usvojen 1985. godine (Staatsbürgerschaftsgesetz 1985), koji se odnosi na posedovanje, dodeljivanje i gubitak austrijskom državljanstva. Celokupan zakon oslanja se na prethodni, iz 1965. godine, što ukazuje da se pojedini zakonski akti nisu menjali više od pola veka. Originalni dokument ovog zakona dostupan je na: https://www.ris.bka.gv.at/Dokumente/BgblPdf/1985_311_0/1985_311_0.pdf (poslednji put pristupljeno: 12.12.2019).

ukoliko roditelji ne stupe u bračni odnos.¹⁴⁵ Premda bi multikulturalizam trebalo da toleriše sve i podjednako, ali i da dozvoljava izražavanje te zamišljene osobnosti, makar to bilo i kroz dvojno državljanstvo – jer mnogi migranti i osećaju povezanost s dve zemlje – očito da to ovde nije slučaj.

9.2. Kritika koncepta: identitet i kultura

Identitet je jedno od važnijih istraživačkih tema u antropologiji, a zauzima posebno mesto i u pitanjima multikulturalnosti. Naime, važno je da postoje identiteti, oni jasno razgraničeni, kako bi multikulturalna politika mogla da funkcioniše – njoj su neophodne razgraničene kulturne grupe koje se jasno razlikuju od drugih.

Multikulturalizam u centar svojih tumačenja stavlja kulturni identitet, dovodeći ga u vezu s širokim spektrom pitanja: „pitanje razlika, prihvatanja razlika, priznavanje prava, grupa, pojedinaca, pitanja prethođenja zajednice osobi, a identiteta izboru narednog identiteta, pravo na državljanstvo, status građanina, pa i sam domet liberalne reforme pod stalnim udarom kritike, u multikulturalnim kontroverzama...” (Milenković 2005, 66). Kulturni identitet predstavlja svest pojedinca ili čitave grupe o sebi i pripadnosti datoj grupi, dok on uvek „izražava neku aktuelnu misao o sadržaju kulture koja ga je iznedrila, kao i ideju ljudskog pozicioniranja unutar te kulture i eventualno u odnosu na druge kulture“ (Žikić 2011, 12).

Srbi u Beču imaju svoj kulturni identitet koji se na različite načine konstruiše i dalje prezentuje, a često je uslovljen i institucionalnom pripadnošću. Naime, način na koji članovi klubova određuju identitetske markere i kako ih dalje kombinuju radi izgradnje i prezentacije kulturnog, pa i nacionalnog identiteta, njima je svojstven i umnogome drugačiji od načina na koji to rade ostali Srbi u Beču ili, bliže, pripadnici drugih organizacija poput onih prosvetno-kulturnih. U tom smislu, kao pogodno određenje kulturnog identiteta poslužiće definicija Dragane Antonijević koja ovaj fenomen, a govoreći upravo o gastarbajterima, vidi kao „skup stavova, verovanja i vrednosti koje ljudi imaju o sebi u odnosu na grupu kojoj pripadaju, a što posebno dolazi do izražaja kada ljudi dođu u kontakt sa drugačijom kulturom, poput imigranata, a čega, recimo, ne moraju uopšte biti svesni dok se nalaze u okruženju sopstvene kulture“ (Antonijević 2013, 34). Premda se ističe kao najvažniji, etnički identitet predstavlja

¹⁴⁵ Podaci o ovome su preuzeti iz istraživanja objavljenog na sajtu: <https://www.queensu.ca/mcp/immigrant-minorities/evidence/austria> (poslednji put pristupljeno: 24.06.2019).

samo jednu od mogućih vrsta kulturnog identiteta i njega ne bi trebalo smatrati osnovnim ili važnijim načinom označavanja pojedinca (Žikić 2012, 10)

Multikulturalizam pretenduje da postane politika identiteta, gde se ideja etničkog identiteta spaja s konceptom kulture (Turner 1993, 411). Ovakvo tumačenje, iz antropološke perspektive, izuzetno je problematično zbog toga što esencijalizuje ideju kulture; potom reifikuje kulture kao odvojene entitete, naglašavajući njihove granice i međusobne razlike; ali i zbog toga što preuveličava homogenost kultura (Turner 1993, 412). Iz multikulturalne perspektive, svi Srbi u Beču predstavljaju određenu homogenu celinu. Mada, šire gledano, a uzevši u obzir javne politike Austrije, svi imigranti predstavljaju koherentnu grupu – sistem ih ne prepoznaje po kulturnim specifičnostima, već ih određuje kao zasebnu grupu imigranata koja, za razliku od zvaničnih autohtonih manjina, ima potpuno drugačija prava, ili ih uopšte nema. Ipak, kada se osvrnemo na svakodnevne diskurse, postaje jasnije da određenja po etničkoj pripadnosti svakako postoje – u tom smislu bi pomenute stereotipno izgrađene priče o određenju Srba kao agresora, zbog predstava o njima koje su postojale u medijima tokom ratova u Jugoslaviji devedestih godina XX veka ili zbog ubijanja princa Franca Ferdinanda koje, postajući gotovo arhetip, funkcionišu kao markeri označavanja negativnih, divljih i ratoborno nastrojenih Srba, poslužile su kao legitimni dokazi o omeđavanju kulturnog identiteta srpskih imigranata u Beču.

Budući da ove multikulturalne ideje esencijalizuju čitave grupe – dakle ne čak ni samo na osnovu identiteta, već i na osnovu opšteg statusa imigranta – pojedini autori predlažu preusmeravanje fokusa na učinkovitost pojedinca, ističući da ljudi u svakodnevici ipak proživljavaju raznorodna iskustva (Amit-Talai 1995, 227). S tim u vezi, važno je istražiti one procese u kojima ljudi u svakodnevici pribegavaju upotrebi različitih kultura kako bi efikasno funkcionisali, što ih određuje kao višestruko-kulturalne pojedince (Amit-Talai 1995, 227). Kada sam govorio o procesima integracije, već sam donekle naglasio to da Srbi u Beču nemaju homogeni kulturni identitet koji bi mogao da ih smesti u jedinstvenu kategoriju. Deluje da čak i posmatranje njih kao dvostruko ukorenjenih imigranata – ukorenjenih u dve kulture – više nije do kraja operativno. Da, oni se socijalizuju paralelno u dve različite kulture, mada kasnije tokom života pribegavaju *strategijama identifikacije*. U zavisnosti od datog trenutka koristeće elemente austrijske kulture, dok će u nekim drugima ipak mobilisati markere srpske kulture – i to je upravo ta njihova svakodnevna učinkovitost. Povezujući dalje ova pitanja s institucionalnim konstrukcijama identiteta, priča dobija dodatne slojeve zbog toga što institucije s različitim ciljevima teže donekle sličnom kraju, rešavajući prepreke na potpuno drugačije načine. Ne samo da udruženja s različitim politikama imaju različite

pristupe, već najčešće i ona udruženja s istim politikama imaju radikalno drugačije pristupe i određenja ciljeva – svaki klub ima svoju strategiju kojom želi da dostigne statutarne ciljeve.

Shodno prethodnom, kritikujući koncepte multikulturalizma, Bauman ističe ograničenja u korišćenju identiteta kao kategorije u ovim istraživanjima. Koncept identiteta zahteva jasno određenje u odnosu na *druge*. To je relacionalna kategorija. A, multikulturalizam se ne bavi razlikovanjem, već *multirelacionim razmišljanjem* (Bauman 1999, 123). Dakle, ideja multikulturalizma je bila (pre Baumana) dosta ograničavajuća. Kako Ivana Gačanović zaključuje, multikulturalizam je pojedinca, kojeg je kao takvog formirala kulturna grupa, navodila da *sebe* razlikuje od *drugih* i na taj način zahteva politička prava, ali i da tako odredi potrebe i načine na koje bi trebalo da se ophodi prema *drugima* (Gačanović 2009, 44).

Radi prevazilaženja ovih ograničavajućih koncepata, Bauman predlaže da sve identitete posmatramo pre kao identifikacije u kontekstu, određujući ih kao situacione i fleksibilne, maštovite i inovativne. Zbog toga, multikulturalizam ne može da odgovara na pitanja da li ste dovoljno nacionalni, dovoljno etnički, dovoljno religiozni da budete jednaki? (Bauman 1999, 137). Drugim rečima, sve zavisi od situacije u kojoj se pojedinac nađe, zbog koje on može aktivirati ovaj ili onaj identitet, ovu ili onu identifikaciju, jer „ljudi donose odluke kada da se poistovećuju gde i sa kim, i čak donose odluke kada treba da se uključe u religijski diskurs kulture i kada da uključe procesualni diskurs“ (Bauman 1999, 138). Bauman na tom mestu i zaključuje:

„Zamenjujući reč 'identitet' s rečju 'identifikacija', napravili smo oslobađajući analitički korak. Mi više ne vidimo identitet kao fiksiran izvan pitanja i promena. Nacionalni identitet više nije onoliko racionalan kao što se pretvara da jeste, etnički identitet više nije onoliko prirodan koliko izgleda, a religijski identitet više nije tako večno nepromenljiv kao što se propoveda. Sve su to identifikacije u vezi s reificiranim razumevanjem kulture. Multikulturalizam je, dakle, novo shvatanje kulture. Ako smo kulturu smatrali nečim što imamo i čiji smo članovi, kulturu sada možemo smatrati nečim što stvaramo i oblikujemo“ (Bauman 1999, 136).

Posmatrano iz političkog aspekta, kultura se određuje na drugačiji način u odnosu na antropološka tumačenja, gde ona „istovremeno predstavlja percepciju i program: percepciju ogromne važnosti 'kulture' u životu ljudi i program primoravanja ljudi da priznaju tu činjenicu“ (Eller 1997, 251). Drugim rečima, da bi kultura kao takva postojala, ljudi moraju da je prepoznaju i identifikuju se s njom, neophodno je da je upotrebljavaju. Upotrebljavajući i identifikujući se s tom kulturom koja ima jasno postavljene granice, ljudi postavljaju i

granice oko sebe i drugih koji pripadaju ili ne pripadaju datoj kulturi – tako se formiraju kao grupa. Kultura je tu bila najvažnija za objašnjavanje drugosti. I ne samo da se oni identifikuju s njom, multikulturalne politike često „primoravaju“ ljude ili ih podstiču kroz različite programe da odaberu određenu kulturu kao svoju i s njom se dalje identifikuju.

Pod kulturom se najčešće podrazumeva, a naročito kada je reč o migrantima:

„Paket (često se govori kao 'kulturni prtljag migranata') kolektivnih bihevioralno-moralno-estetskih osobina i 'običaja', prilično misteriozno prenošenih između generacija, najprikladnijih za određenje geografskog porekla još uvek u velikoj meri nepromenjeno istorijom ili promenom konteksta, što uliva diskretan kvalitet u osećaje, vrednosti, prakse, društvene odnose, naklonosti i intrinzičnu prirodu svih koji 'pripadaju' određenom“ (Vertovec 1996, 51).

Dakle, tu se stanovništvo kategorizuje u određene kulture za koje se veruje da su primordijalne i prenesene rođenjem, pri čemu pojedini autori u takvim određenjima vide globalizaciju kao jednog od krivca – „Novi tokovi ljudi, dobara i informacija suočili su se sa javnošću dok su pretpostavke kulturnih razlika postale osnova ili legitimacija za ekonomsko i političko osporavanje“ (Vertovec 1996, 51).

Multikulturalni programi Austrije podstiču različite manjinske i imigrantske grupe da „održavaju“ svoju kulturu. Kroz procese „očuvanja“ kulture i identiteta, što je gotovo svim klubovima u Beču primarni cilj, oni prihvataju i dalje održavaju te ideje politike multikulturalizma, težeći da se razlikuju od drugih grupa po svojim kulturnim osobenostima. Pomenutim praksama, mnogi rukovodioci klubova smatraju da se tako bore za svoja prava na upotrebu sopstvene kulture, jezika, tradicije itd, čime dalje obezbeđuju podjednak status s drugim manjinskim ili s većinskom grupom – jedan od primera je maternji jezik, za koji mnogi od mojih sagovornika navode da osećaju jednakost jedino ukoliko u školskim sistemima mogu da koriste i maternji jezik, mada u tom smislu neretko navode i pohađanje veronauke.

Kada je reč o maternjem jeziku, u Austriji se tu ostvaruje takozvani prividni multikulturalizam. U školskim kurikulumima, gde se omogućava dvojezičnost ili makar pohađanje nastave na maternjem jeziku, zanemaruje se činjenica da je i ta mogućnost najprisutnija bila u onim delovima Austrije u kojima žive autohtone manjine. Da bi se oformilo odeljenje u kojem će se učiti maternji jezik, neophodno je da postoji minimum 12 učenika. Međutim, smanjenje budžeta namenjenog školskom sistemu direktno je uticalo na to

da se proredi i broj kvalifikovanih nastavnika koji bi radili na podučavanju maternjeg jezika, usled čega i ova multikulturalna politika ostaje samo na nivou prividne delatnosti.¹⁴⁶

To je način tretiranja kulture kome pribegavaju i multikulturalisti, naime oni kulturu vide kao „kolektivne društvene identitete, angažovane u borbama za socijalnu jednakost“ (Turner 1993, 412). U tom smislu, kultura nije sama po sebi cilj, dakle njeni pripadnici, a ovde je reč o bilo kojoj kulturnoj grupi, se ne bore da „očuvaju“ kulturu ili da je prezentuju na njima svojstvene načine. Naprotiv, kultura se ovde koristi kao *sredstvo* kojim određena grupa dostiže svoj postavljeni cilj, zbog čega se često u određenim situacijama koriste samo određeni aspekti kulture i shodno tome se i sam koncept kulture tumači na drugačije načine u zavisnosti od konteksta i situacije (Turner 1993, 412).

Govoreći o određenim oblicima komunitarizma, Bukovski navodi da nacionalizam i komunitarizam imaju istu logiku, gde ograničavaju i esencijalizuju kulturu, a takav produkt dalje „pruža rajski mir za pojedince izgubljene u neoliberalnom, multikulturnom, značenjem prepunjenom svetu koji je u simboličkom smislu teško dešifrovati“ (Buckowski 2012, 42). Nadalje, pomenuti autor zaključuje:

„U oba slučaja, pojedinci su rođeni u grupi i nemaju stvarni izbor stila kojim će živeti. Evropljani masovno cene kulturno pluralni svet ali su rezervisani prema ideji kulturno *pluralnog društva*. U praksi, kulturne odlike neprekidno se stapaju dok utopija o drevnosti kulture preovladava na ideološkom planu. Ta ideologija prevodi se u konkretne političke mere“ (Buckowski 2012, 42-43).

Srpski klubovi u Beču čine jedno polje koje izgrađuje osećaj komunitarizma i potpiruje nacionalnu pripadnost, a često i nacionalizam. Esencijalizujući elemente kulture, te koristeći ih za potrebe rada u različitim sekcijama – a naročito folklornim, imigranti dobijaju sliku „svoje“ nacionalne „kulture“, a stoga i pripadnosti koju ne žele dalje da menjaju. Ta slika nacije i nacionalne pripadnosti, koje definitivno jesu zamišljene i iskonstruisane u datim institucijama, dalje stvaraju komune na više nivoa. Naime, prvi stepen izdvajanja dešava se u okviru samih klubova. Svaki klub za sebe ima određenu predstavu i viziju toga kako zamišlja i prezentuje nacionalni i kulturni identitet; unutar tih širih predstava, javljaju se i one uže predstave na osnovu kojih određuju svoju unutargrupnu pripadnost, pripadnost klubu, dodeljujući sebi specifične nadimke i izgrađujući u klubu specifične prakse rada i

¹⁴⁶ Informacije o ovome dostupne na: <https://www.queensu.ca/mcp/immigrant-minorities/evidence/austria> (poslednji put pristupljeno: 24.06.2019).

delovanja.¹⁴⁷ Potom, učlanjujući se u Saveze, formiraju narednu grupu pripadnosti, određenu teritorijalnim principom – u zavisnosti od pokrajine, klubovi pripadaju određenoj Zajednici. Svaka zajednica, premda formalno ima iste politike delovanja, ipak određuje neke svojstvene principe rada, koji ih ograđuju kao grupu. Na kraju, sve zajednice sa svojim klubovima-članicama, čine Savez Srba u Austriji. Najviša institucionalna instanca u tom smislu ima svoje politike i ideje koje se mogu i ne moraju slagati s idejama svojih članica. To je najšira grupa u svim tim slojevima komune. Opkružujući se, članovi klubova stvaraju zatvorene zajednice prema ne-članovima – drugim imigrantima istog porekla koji nisu članovi, ali i prema Austrijancima. Drugo delovanje odnosi se na zatvaranje jednih prema drugima – svaka institucija zatvorena je u sopstveni krug i premda pripada nekom drugom, širem krugu, ona i dalje zadržava svoje specifične ideje delovanja i reprezentacije.

Premda su komunitarizovani, srpski imigranti u Beču koji deluju u klubovima unutar komune imaju komunske podkategorije. Dakle, ni samu komunu nije moguće esencijalizovati na jedinstvenu zajednicu. Ipak, izgrađen osećaj komunitarizma, odvaja ih i jasno postavlja u odnos s drugim grupama u Beču, izgrađujući pritom sliku o tome šta-mi-jesmo, u odnosu na ono šta-to-drugi-jesu. Multikulturalne politike u tom smislu podržavaju ove oblike razgraničenja, iako nije jasno na koji način se to grupa jasno određuje i, u suštini, na osnovu čega sebe određuje. Multikulturalizam u tom smislu funkcioniše kao „tamnica identiteta manjina“ (Milenković 2014, 14), gde se u klubovima identitet „zaključava“ i prezentuje kao neraskidiva celina, romantičarski pojmljenih, odabranih elemenata iz inventara tradicijske kulture.

Turner u svom radu, gde delimično i kritikuje multikulturalizam, navodi da je multikulturalizam politika priznanja (Turner 1993). Autor tu prevashodno misli na priznanje određene autonomije, pripadnosti i legitimiteta grupe. I tu, možda i nesvesno, ostaje u problemu multikulturalizma – i on sam priznaje postojanje koherentnih, celovitih „kulturnih grupa“ koje potom kritikuje. Ujedno, postavlja se i pitanje šta je to što bi trebalo da se prizna i na koji način? Da li je tu reč o reificiranoj kulturi ili bi trebalo priznati kulturnu raznolikost? (Bauman 1999, 177). Dalje je legitimno prihvatiti Baumanovo tumačenje gde pomenuti autor navodi da je priznanje kulture važno, ali da je u procesu njenog prepoznavanja najvažnije odrediti je onakvom kakva jeste – bez fiksnih i normiranih identiteta, pri čemu bi je pre

¹⁴⁷ Svaki klub, radeći i prezentujući svoje delovanje, stvara sopstvenu idiokultrru (Fine 1982, 47) po kojoj se razlikuje od drugih institucija. Jedna od praksi unutar klubova jeste i da članovi sebi dodeljuju specifične nadimke – tako se, na primer, članovi „Bambija“ nazivaju Bambijevcima, dok se članovi kluba „Mokranjac“ nazivaju Tigrovima.

trebalo tumačiti kao dijalogistički proces razumevanja s drugima i preko drugih (Bauman 1999, 118).

U tom smislu je potrebno priznati i postojanje kulture i identiteta Srba u Beču – da, oni postoje, ali je pitanje kako i na koje načine se oni mobilisu u zavisnosti od situacije, budući da ni u jednom trenutku nisu aktivirani svi njihovi aspekti, kod svih ljudi i na iste načine. Dalje, rad u klubovima predstavlja drugu specifičnost, gde su kultura i identitet oblikovani kroz dugotrajno kristalisanje politika rada i reprezentacije. Tu se kultura ne posmatra kao dinamička, promenljiva praksa. Umesto toga, ona se vidi kao jasno definisan skup koji može da se u celosti nauči i prezentuje – mahom kroz programe folklornih ansambala. I, radom u klubu, članovi se identifikuju s datim zamišljenim kulturama. U svakodnevici ta zamišljena kultura i ti zamišljeni identitet nemaju svoje mesto. Susrećući se s drugim imigrantskim grupama i s Austrijancima, srpski imigranti koriste one, kako sam ih nazvao, *identifikacijske strategije*, prilagođavajući se trenutku. Baš to je centar multikulturalizma, kultura koja je dijaloška priroda identiteta, gde „različite kulturne identifikacije mogu i hoće, u multikulturnom društvu, da prekinu međusobno reificirane granice“ (Bauman 1999, 119).

9.3. Multikulturalizam u „crvenim čizmama“

Na zapadu se multikulturalizam u najvećem broju slučajeva posmatra kao određeno multikulturalno društvo koje je prostor u kome se odvija organizovana zastupljenost kulturnih razlika. Te kulturne različitosti, podjednako zastupljene, prikazuju se na raznim manifestacijama koje „slave različitost“. S tim u vezi, Odri Kobajashi (Audrei Kobaiashi) skovao je termin „crvene čizme“ multikulturalizma, označavajući pomenute manifestacije, koje su najčešće obeležene tradicionalnim plesovima, kulturnim festivalima i etničkim restoranima (Kobaiashi 1993, 206). Takav multikulturalizam, koliko god to čudno izgledalo, ne slavi kulturne različitosti, već, reificirajući kulturu, utvrđuje i ojačava razlike. U takvim procesima kulturne granice posmatraju se kao prirodna datost s kojom se određena grupa identifikuje i tako pravi razliku u odnosu na druge.

To je ono što i Bauman uviđa – predstavljajući se kao multikulturalna društva, zapadne liberalne demokratije i politički lideri umesto da podstiču prelaženje tih jasno utvrđenih, čvrstih kulturnih granica, oni sistemski podstiču zastupanje i javno određenje manjina, te njihovu organizaciju zarad dokazivanja svojevrzne „kulturne posebnosti“ (Bauman 1999, 123). Kada je reč o Austriji, upravo je situacija veoma slična. Naime, prema

zakonu o etničkim grupama (Volksgruppengesetz), oko 3,8 miliona evra se izdvaja na godišnjem nivou za aktivnosti udruženja i fondacija etničkih grupa.¹⁴⁸ Ipak, ovaj iznos odnosi se samo na autohtone manjine, dakle zvanične državne manjine, dok druge imigrantske zajednice mogu da konkurišu na različite projekte i druge oblike programa i kanala, a ujedno postoje grantovi i za „multikulturalne projekte“.¹⁴⁹ Finansirajući tako delovanje klubova, austrijski političari kroz različite programe podržavaju manifestacije i organizovanje Srba i srpskih klubova, a politike rada srpskih klubova u tom smislu deluju kao najpogodnije za održavanje ove multikulturalne politizovane slike pačvorka različitih, jasno omeđanih kultura. Već s postojećom reificiranom slikom kulture, tradicije i nasleđa koji postoje u klubovima, te institucije su posebno pogodna mesta za dalje političke mobilizacije u „multi-kulti“ akcijama poput festivala i programa gde se Beč prikazuje kao multikulturalna metropola. Ujedno, podržavajući određenje manjina samo kroz perspektivu autohtonosti – ukoliko niste autohtona kulturna grupa na teritoriji Austrije ne možete dobit status manjine – politika teži ne samo da toj kulturnoj grupi učvrsti granice, već i da ona ukaže na svoje prastaro poreklo i dugotrajnu nepromenljivost njene kulture, koju koncept autohtonosti zahteva, samo zarad sticanja prava na status manjinske grupe. Ipak, ni ta manjinska grupa nadalje nije manjinska u svim austrijskim pokrajinama, već samo tamo gde je njena autohtonost dokazana – npr. Hrvati u Gradišću, Slovenci u Koruškoj itd. Pitanje statusa zvanične manjinske grupe dodatno se komplikuje, ukoliko se u diskusiju uključe i Romi. Naime, u Austriji, Romi imaju status nacionalne manjine, premda nemaju sopstvenu autohtonu teritoriju. Status Roma upravo ukazuje na nedostatke koje pomenuti Zakon poseduje, te na potrebu za njegovim revidiranjem i usklađivanjem sa realnom situacijom u državi.

Tako, „multikulturalizam u crvenim čizmama“ postaje stvarnost Srba u Beču, a klubovi svojim aktivnostima najviše doprinose održavanju ovog statusa kroz svoje „kulturne“ aktivnosti kojima održavaju i iznova prezentuju svoje „identitete“ – makar one grupne, koji su zamišljeni upravo u klubovima. Igrajući tako u crvenim čizmama, srpski klubovi doprinose politikama multikulturalizma u Austriji.

Fokus kritike pojedinih autora ide takođe u ovom pravcu, gde se navodi da austrijska kulturna politika uopšte nema „osnovnu spremnost da stvori održivu infrastrukturu za razvoj i

¹⁴⁸ Zakon o etničkim grupama dostupan je na:

<https://www.ris.bka.gv.at/GeltendeFassung.wxe?Abfrage=Bundesnormen&Gesetzesnummer=10000602> (poslednji put pristupljeno: 12.09.2019).

¹⁴⁹ Informacije preuzete sa: <https://www.queensu.ca/mcp/immigrant-minorities/evidence/austria> (poslednji put pristupljeno 24.06.2019).

uspostavljanje migrantske kulture“ (Perchinig 2004, 33). Umesto toga, svi ti multikulturni događaji pretežno izgledaju kao banalne proslave karnevalskog karaktera u kojima migranti figuriraju i prikazuju se kao „egzotika u prošlim vremenima“ (Perchinig 2004, 33). Makar kada je reč o srpskim imigrantima, oni kroz svoje programe i delovanje prikazuju tu egzotiku u prošlim vremenima. Prvenstveno, prikazuju tu zamišljenu devetnaestovekovnu i dvadesetovekovnu „tradiciju“ izvodeći tradicionalne pesme, tradicionalnu muziku, noseći narodnu nošnju itd. To postaje egzotika ne samo zbog kulturne udaljenosti u odnosu na Austrijance i, eventualno, druge imigrante i manjine, već i zbog svoje temporalne udaljenosti u odnosu na savremeno doba.

9.4. Multikulturalne konvergenije

Proces koji podstiče multikulturalnu praksu u punom smislu, Bauman naziva procesom *multikulturalne konvergenije* (Bauman 1999, 126). Iz matematičke perspektive, odakle je pojam konvergenije preuzet, tu je reč o dva vektora koji idu u istom pravcu i, premda svaki od njih traži istu tačku dogovora, oba čine to iz svoje polazne tačke i svojim putem. Bauman to vidi kao jasan multikulturalni proces. Izbegavajući na taj način prilagođavanja, akulturacije ili integracije, smatra praktičnijim uočavanje multirelacija – „odvojenih procesa kulturne promene, koje upućuju sve u istom pravcu, ali svaki zauzima drugačiji put prema istoj zajedničkoj tački, tački slaganja“ (Bauman 1999, 126). Dakle, svako ide ka istoj tački konvergenije, premda svako prati svoju logiku. Karakteristika konvergenije je i u tome što se tačka saglasnosti ne mora nužno definisati hegemonijskom većinom (Bauman 1999, 127).

U klubovima postoje različiti primeri koje možemo odrediti kao multikulturne konvergenije ili prakse. Jedna od njih je proslava „Noći veštica“, organizovana u okviru kluba „Mokranjac“, a iz perspektive ljudi koji su van kluba, određena kao pogrešna i „tuđa“ praksa.

Ljudi slave rituale koji nisu tradicionalno „njihovi“, a zapravo ti rituali se ne odnose na „njih“, već na njihovu vezu i relaciju s drugima. Iako ih mnogi kritikuju zbog proslavljanja „Noći veštica“, budući da to nije „autohtona“ srpska praksa, niti se ikada izvodila u tradicionalnom kontekstu Srbije, članovi kluba „Mokranjac“ uvek s nestrpljenjem očekuju pomenuto slavlje. Proslavljanje „Noći veštica“ predstavlja stvarnost treće, četvrte, a sada i pete generacije migranata – to je zapravo tradicija s kojom se oni susreću u svakodnevnom kontekstu, „to je sasatavni deo života ovde i taj praznik je sastavni deo njihovog života i oni

žive za to“ (M.R.72M). Premda organizuju maskiranje i u samom klubu – „pravimo i ovde, i oni to obožavaju“ (M.R.72M) – glavna dešavanja se odvijaju na ulicama Beča gde se ceo grad maskira. Takva praksa stvara tu multikulturalnu ideju – ne onu s okoštanim kulturama i pačvorkom različitih, a na neki način povezanih kultura – već ideju gde se stvaraju nove prakse u kojima svi učestvuju, ne obazirući se na poreklo, status, religijsku pripadnost itd. Ujedno, tada se ne pravi razlika između imigranata i autohtonih manjina ili većinskog stanovništva – svi zajedno učestvuju, s jednakim pravima i statusima. Učesnici to doživljavaju kao zabavnu praksu, bez nekih okvira i stega – „I to je za njih da se oni maskiraju, da oni ožive, ceo grad je maskiran, svi idu, svi upadaju, to je nešto što ti ovde živiš u ovoj zemlji... oni su rođeni ovde...“ (M.R.72M).

Takve prakse, pojedinim saradnicima klubova iz Srbije, koji zadržavaju poziciju „čuvanja identiteta i tradicije“ deluju pogrešne i nedopustive, a naročito ukoliko tome dodamo nacionalnu konotaciju. Tada, praksa proslavljanja „Noći veštica“ ne može da deluje kao kohezivna praksa ili kao multikulturalno objedinjavanje svih, već ona postaje praksa kojom se utiče na „skrnavljenje identiteta“ i prihvatanje „tuđih tradicija“ – „i onda naši, naši veliki Srbi iz Srbije – šta je to?!“ (M.R.72M). Takve proslave mahom dovode u pitanje postojanost srpskog identiteta imigranata u Beču, pri čemu im često postavljaju pitanja – „svi onda kreću po nama da udaraju – kakvi ste vi Srbi, kakvi ste ono...“ (M.R.72M). Ipak, rukovodioci „Mokranjca“ prepoznaju „Noć veštica“ kao praksu koja je sastavni deo života novih generacija imigranata, zbog čega je i proslavljaju u, inače vrlo zatvorenim za bilo kakva druga identitetska pitanja, srpskim klubovima – „to je sastavni deo života ovde i taj praznik je sastavni deo njihovog života i oni žive za to. I zašto ja to ne bih organizovao ovde?“ (M.R.72M).

I tu dolazi do razmimoilaženja u cilju – oni koji ih kritikuju kulturu vide kao zatvorenu i nepromenljivu celinu. Dok ovi koji slave „Noć veštica“ dopuštaju promene i importe kulturnih praksi „drugih“ – oni, makar u ovom slučaju, na kulturu ne gledaju kao na zatvorenu činjenicu – mada mi više deluje da ovu praksu vide kao bezazlenu, kao proslavu koja neće „oštetiti“ njihov identitet.

Dakle, njihovi konvergenijski procesi su se razmimoišli i ne tumače ih istovetno – premda idu ka istom cilju – i prvi i drugi, makar u javnim iskazima teže očuvanju tog zamišljenog identiteta – oni ka njemu polaze iz različitih perspektiva i svako do cilja stiže nekim svojim putem. Upravo članovi „Mokranjca“ postižu ostvarivanje cilja upotrebom „tuđih“ praksi zbog toga što su te prakse zabavne mlađim populacijama, što omogućava onaj ključni momenat za formiranje grupe – koheziju. Daljom kohezijom, njima se prenose ona

okoštala viđenja identiteta i tradicije, što im daje mogućnost za identifikaciju s „tradicijom predaka“. Dakle, jedan multikulturalni fenomen, zapravo, omogućava ujedno i razgraničenje u okviru kulturnog pačvorka, kao i brisanje datih granica.

Da ovaj pristup koji govori o procesu multikulturalne konvergencije jasno ukazuje na to da poimanje multikulturalizma kao „crvenih čizama“ zaista predstavlja banalost, ukazujući da ljudi u multikulturalnim okruženjima podjednako koriste oba diskursa kulture, pri čemu su odluke koji će diskurs izabrati situacioni i pragmatični (Bauman 1999, 133). Postoje ciljevi koje mogu ostvariti samo ukoliko reifikuju kulturne razlike – to je ono očuvanje identiteta i tradicije, jer bez reifikovanja kulturne razlike nemaju ni šta da čuvaju i tu su klubovi veoma pogodni za date procese. Dok, s druge strane, ponekad moraju da relativizuju i preispitaju reificirane kulturne granice, zarad susreta s drugim ljudima – i tu možda može „Noć veštica“ da se uzme kao primer, oni tada funkcionišu u njihovoj realnosti, a ne u nekim *zamišljenim identitetima* ili *izmišljenim tradicijama* – ta deca zapravo žive u Austriji, a ne u Srbiji, ukoliko bismo se vodili onim konceptom „autohtonosti“, u kolokvijalnom smislu, njihova „prava“ tradicija zapravo i jeste „Noć veštica“, a ne tradicionalni plesovi i pesme s početka dvadesetog veka koje, u kontekstu, nisu doživeli ni njihovi preci, a još manje oni. Iz tog razloga, biti „socijalno kompetentan“ Bečlija podrazumeva znanje „kada je najbolje da se reificira i kada je najbolje da se relativizuje razlika“ (Bauman 1999, 133).

Ukoliko bih se vratio na pitanja s početka poglavlja, odgovor bi bio potvrđan. U klubovima ima multikulturalizma i klubovi su deo multikulturalne politike, a sam odgovor zavisi od perspektive iz koje se on posmatra.

Posmatrano iz aspekta politika multikulturalizma – da, klubovi su multikulturalni, oni okoštavaju kulturu i identitet i na taj način se razlikuju od drugih grupa, stvarajući čuveni „multikulturalni kolaž“. Međutim, ukoliko se okrenemo antropološkoj dekonstrukciji multikulturalizma, jasno postaje da multikulturalizam nije kolaž kultura povezanih u celinu, već da je tu reč o elastičnoj mreži „ukrštenih i uvek međusobno situacionih identifikacija“, odgovor na pitanje ponovo bi bio potvrđan (Bauman 1999, 99; 119). Videli smo da srpski klubovi u Beču učestvuju u „multikulturalizmu u crvenim čizmama“, gde svojim programima i politikama rada doprinose onoj politici multikulturalizma koja podstiče razlikovanje kultura i različite kulture koje u miru koegzistiraju u Beču. S druge strane, srpski klubovi u Beču isto tako, mada možda nesvesnije, ne pristupaju tome kao „plesu u crvenim čizmama“,

praktikujući pojedinačne elemente „tuđih“ tradicija, poput pomenute „Noći veštica“, čime doprinose onoj baumanskoj multikulturalnoj konvergenciji (v. Bauman 1999). Premda koristeći „tuđu“ tradiciju zarad zabave, oni ostvaruju grupnu koheziju i kasnije nastavljaju dalje sa svojim multikulturalnim praksama u „crvenim čizmama“.

Austrijska politika radije doprinosi „multikulturalizmu u crvenim čizmama“, stvarajući na taj način sliku o sebi kao o državi u kojoj živi nebrojano različitih kultura u mirnom suživotu. Ipak, ispod površine takvog mozaika, leži potpuno drugačija slika – odnosi diskriminacije na više nivoa i u najrazličitijim diskursima.

Gerd Bauman multikulturalizam vidi kao trougao čije uglove čine: država, ideja da je etnicitet isto što i kulturni identitet i pitanje religije. Bauman dalje navodi da se u centru ovakvog trougla nalazi kultura, kao važan faktor. Međutim, ono što Bauman, makar u ovom teorijskom delu izostavlja, to je kontekst (v. Bauman 1999). Država, etnicitet, kulturni identitet, pitanje religije i kultura, sve su to činioci zavisni od konteksta u kojem se nalaze. Mnoge teorijske perspektive i paradigme upravo ukazuju na to da, ako ćemo govoriti o identitetu na primer, identitet nije jednom uspostavljen, trajan i nepromenljiv, naprotiv on fluktuiru u vremenu – menja svoje oblike i prilagođava se **kontekstu** u kojem se nalazi. Izostavljanje pitanje konteksta, kao jasne varijable od koje zavise sve ostale, predstavlja delimični propust u Baumanovom tumačenju multikulturalnog trougla, premda se i sam donekle oslanja na kontekste, ukazujući na njih tek u primerima koje nudi u svom radu.

Generalno gledano, kako pojedini autori ističu, imigranti, i posle toliko godina života u Austriji, još uvek nisu pronašli svoje mesto u javnoj slici „austrijske kulture“ (Perchinig 2004, 9). Da li će u tome uopšte uspeti, pitanje je. Naročito je upitno ukoliko se multikulturalne prakse zadrže u obliku proslavljanja različitosti i predstavljanja razigranih kultura u crvenim čizmama. Kako sam prikazao, diskriminacije i stereotipizacije imigranata ne dešavaju se samo u praksama prividnog multikulturalizma od strane državne administracije, već su prisutne i u svakodnevici među običnom populacijom. Iz tog razloga, pojedini autori poput Bauboka navode da bi uključivanje kulture i istorije imigranata u nacionalne narative, a pod kojima podrazumeva uvođenje tih diskursa u kurikulume i druge oblike javnih praksi, doprinelo promeni „ekskluzivnog samorazumevanja imigrantskih društava“ (Baubock 2003, prema: Perchinig 2004, 28). Ovo pitanje je od izuzetne važnosti, jer, kako smo videli, slika o imigrantima, posebno kada se govori o onima srpskog porekla, postoji samo na osnovu nekih davno iskonstruisanih stereotipiziranih slika koje se ne poklapaju sa današnjom realnošću, naročito ne s realnošću pripadnika treće, četvrti i daljih generacija. Franc Ferdinand, gostujući radnici, ratovi devedesetih i ostale okolnosti koje

stvaraju sliku o srpskim imigrantima više nisu realnost, već samo jedan identifikacijski marker koji je upisan u njih od strane austrijskog većinskog naroda. Naime, veliki broj njihovih sagovornika, pripadnika treće i četvrte generacije, nisu neobrazovani ili niskokvalifikovani radnici – najčešće su to sada državni službenici, medicinski radnici ili čak pojedinci sa visokoškolskom spremom. U ratovima koji su se dešavali tokom devedesetih godina ili nisu učestvovali ili nisu bili ni rođeni u to vreme. Njihovo znanje istorije Srbije, na osnovu ličnih istraživanja, toliko je svedeno da o Francu Ferdinandu ne znaju mnogo više od bazičnih informacija koje su načuli u svakodnevicu. Iz tog razloga, ulazak istorije imigranata u svest većinskog stanovništva Austrije, ali i samih imigranta o sopstvenom poreklu i doseljavanju u Austriju, možda bi promenilo odnose – možda bi doprinelo uspešnijim multikulturalnim konvergencijama (v. Bauman 1999).

Multikulturalizam je snažno povezan i s procesima integracije i asimilacije. Govorio sam o snažnim uticajima zemlje matice na imigrante i sve pomenute procese. Naime, kroz javna dokumenta u kojima Republika Srbija identitete takođe predstavlja kao esencijalizovane kategorije, doprinosi da grupe imigranta oblikuju svoju kulturu i identitet kao esencijalnu i da se dalje jasno razlikuju od ostalih imigranata i većinskog stanovništva. Tu sam upotrebio metafore *ograda* i *mosta* (v. Douglas and Isherwood 1979, I-XXV) – država matica izgrađuje mostove prema svojoj dijaspori povezujući se s njom na različite, formalne i neformalne, načine dok svojim politikama identiteta izgrađuje ogradu oko svoje dijaspore, štiteći ih tako od „uticaja“ Austrijanaca i drugih imigranta. Drugim rečima, država matica nije pozitivno nastrojena ka integraciji koju više posmatra kao asimilaciju. Dakle, država matica podjednako svojim politikama dijaspore doprinosi održavanju multikulturalne paradigme u kojoj se kulture i identiteti zamrzavaju unutar grupa, a grupe se dalje odvajaju granicama i žive u mirnoj koegzistenciji, bez preterane preporuke i podrške za procese integracije.

Na kraju, gotovo jedini momenti kada se imigracija pominje u pozitivnom kontekstu, često je to u situacijama kada je neophodno govoriti o kulturi i folkloru ili isticati već nekoliko puta pomenjenu mirnu koegzistenciju. Ipak, to može biti opasno, jer ograničava imigrante na određenu etničku grupu, sa specifičnim ukusima i tradicijama, što se često ne podudara sa stvarnošću. Pojedini autori tu predlažu zamenu pojmova, pa da se umesto multikulturalizma govori o „kulturnoj raznolikosti“ (Perchinig 2004, 51), mada ja tu ne vidim veću suštinsku razliku – kulturna raznolikost ponovo zahteva esencijalizaciju kulture. Generalno prevazilaženje multikulturalnih politika ili makar njihovo preusmeravanje na multikulturalne konvergencije više bi doprineli razrešenju ovog zaista zamršenog i do kraja nejasnog pitanja – ne samo ljudima u svakodnevicu, već i mnogim istraživačima. Kako

Perčinig zaključuje – „Još mnogo toga mora biti učinjeno da se prenese pozitivna slika o strancima u Austriji“ (Perčinig 2004, 51), ipak deluje da će zadržavanje multikulturalizma i „crvenih čizama“ samo otežati prenos ove pozitivne slike.

10. ZAVRŠNA RAZMATRANJA

Ovu studiju sam započeo s nekoliko hipoteza koje su mi delovale kao ključne prilikom razmišljanja o tome kako se konstruišu i prezentuju identiteti u srpskim klubovima u Beču, a kroz završna razmatranja bliže ću ukazati na načine kojima sam potvrdio svaku od polaznih hipoteza.

Srpski klubovi u Beču imaju svoje javne politike, koje se vrlo često razlikuju od onih koje ostvaruju tokom svog delovanja. Takvo stanovište objasnio sam kroz koncepte *institucionalne konstrukcije identiteta*. Iz toga proistekla je i naredna tvrdnja da je tokom konstrukcije i prezentacije identiteta u klubovima neravnomerno podeljena moć, a da glavnu ulogu imaju rukovodioci i saradnici klubova. Iako su takvi identiteti konstruisani na različite načine, klubovi ipak često funkcionišu kao mesta u kojima se čuvaju određeni identitetski markeri i tako doprinose osećaju nacionalne pripadnosti njihovih članova – premda je i taj osećaj nacionalnoj pripadnosti često konfuzan, što dalje usporava procese asimilacije, ali i donekle otežava integraciju, izdvajajući članove klubova kao zasebnu grupu unutar šireg društveno-kulturnog sistema Austrije.

Značaj ove teme vidim u tome što sam ponudio pionirski model za analizu rada klubova u dijaspori, kojima se iz etnološke i antropološke perspektive, makar u Srbiji, još uvek nije teorijski pristupilo. Iako takvi klubovi u dijaspori postoje već više od četrdeset godina, a u Srbiji u formi kulturno-umetničkih društava postoje i rade još duže, oni nisu smatrani relevantnim poljem naučnog razmatranja ili bar niko od naučnika, etnologa-antropologa, do sada nije imao interesovanja da se bavi ovim pitanjem. Na taj način, smatram da će zaključci ovog rada rasvetliti mnoge pojave koje se tiču života srpskih gastarbajtera i njihovih potomaka, načina na koji oni sebe doživljavaju, kako ih drugi percipiraju i na koje načine nastoje da svoj nacionalni i kulturni identitet očuvaju i prezentuju u društvu domaćina, gde su integracija i asimilacija neminovni procesi, i to upravo posmatrano iz perspektive institucionalnih konstrukcija identiteta u okviru srpskih klubova u Beču.

Nijedan identitet ne može da se razmatra jednostrano ili izolovano od drugih identiteta, zbog čega je tumačenje identiteta i identitetskih praksi kompleksan posao – uvek su tu uključene i neke druge grupe i više različitih aspekata. Ono što je svakako doprinelo drugačijem tumačenju identiteta jeste kritika koju Saša Nedeljković upućuje ustaljenom odabiru bazičnih i dobro utvrđenih elemenata kulture (npr. jezika i religije), koje istraživači uzimaju u razmatranje pri analizi identiteta (Nedeljković 2010, 51). Svakako da analiza isključivo ovih elemenata nije pogrešna, međutim često je moguće da tada dođe do

previđanja suptilnijih oblika „ustanovljavanja granica u sferama koje su donekle izvan vidokruga i zone konceptualizacije samih aktera“ (Nedeljković 2010, 51). Drugim rečima, pronalaženje aspekata društvenog života koji su izvan tih zona konceptualizacije, onih segmenata koji nisu formalizovani i institucionalizovani, a čija upotreba nije postala norma i standard u etničkom diskursu, moglo bi da donese drugačije rezultate, a svakako predstavlja i zanimljiviji put do novih zaključaka (Nedeljković 2010, 54). Za takve suptilnije načine uočavanja iskazivanja identiteta, odabrao sam upravo tradicionalne plesove, folklorne sekcije i folklorne performanse koji, iako postoje u okviru institucija, nisu standardizovani i formalizovani u javnom diskursu, oni i dalje funkcionišu u nekakvim sivim i ne do kraja jasnim sferama amaterizma.

Institucionalna konstrukcija identiteta, naročito na primeru klubova, zahteva drugačije aspekte tumačenja u odnosu na već klasična pričanja o etničkim, nacionalnim ili drugim vidovima identiteta. Takve identitete pretežno konstruišu rukovodioci klubova i njihovi saradnici. Identiteti u tom slučaju predstavljaju sinkretizme nacionalnih simbola, individualnih i kolektivnih iskustava i načina predstavljanja i reinterpretiliranja tradicije i folklora za specifične svrhe (Marquez 2003, 7). Na kompleksnost institucionalnih identiteta ukazuje i činjenica da svaki od članova ponaosob poseduje individualni identitet, ali da dolaskom u klub i priključivanjem radu, član kluba prihvata grupni, institucionalni identitet. Institucionalni identitet ne obuhvata sve aspekte ličnih identiteta članova, već čini specifičan skup stavova, obaveza i pravila kojih članovi moraju da se pridržavaju, zarad ostvarivanja ciljeva kojima se teži delovanjem (Marquez 2003, 12; Gellner and Hirsch 2001, 2). To je, dakle, širi identitet kojim se razlikuju članovi od ne-članova, ali i članovi jednih od članova drugih klubova (Marquez 2003, 12). Ti identiteti se ujedno koriste za regrutaciju novih članova i kao sredstvo kojim se održava solidarnost već postojećih članova u okviru kluba – pomenutim procesima članovi klubova stvaraju distinktivnu sliku o sebi, kao zasebnoj grupi.

Na ova pitanja dalje se nadovezuje određenje „institucionalnog razmišljanja“, koje nudi Meri Douglas, a pod kojim podrazumeva kognitivne procese na čijim osnovama su izgrađene institucije. Odnosno, članovi jedne institucije razvijaju sopstveni pogled na svet i prepoznatljiv „stil mišljenja“ koji odražava njihove obrasce interakcija (Douglas 1987, 48; Wright 1994, 21). Premda se ovakvom stanovištu može uputiti kritika koja bi podrazumevala da stavovi i mišljenja nisu uvek stabilni i opšteprihvaćeni, ipak uvek postoji onaj ideal kojem se teži – način na koji institucije prezentuju sebe i svoje ciljeve u javnom diskursu, što se može posmatrati kao dati „stil mišljenja“. Iz tog razloga, takve javne predstave i „stilove mišljenja“ u ovom radu suočio sam s mišljenjima članova i predstavio sam na kojim mestima

se oni razilaze, a gde se poklapaju – to upravo vidim kao jedan od ključnih zadataka antropologa pri proučavanju institucija. Naime, važno je da se uoče različiti pogledi i stavovi, budući da, kao i u svakodnevicu, nemaju svi članovi iste pozicije moći, niti podjednake mogućnosti da iskažu svoje stavove i tako utiču na krajnju konstrukciju i prezentaciju institucionalnog identiteta (v. Edwards 1994; Gellner and Hirsch 2001).

Neki od koncepata koje sam definisao i upotrebljavao u ovoj studiji, a koji se provlače kroz ceo rad, oslanjaju se na ideje Benedikta Andersona, kada govori o naciji kao *zamišljenoj zajednici* (Anderson 1998). Tu pre svega govorim o *zamišljenoj domovini* i o *zamišljenoj nostalgiji* koja proističe iz prvog koncepta. Upotrebljavam termin *zamišljena domovina*, zbog toga što kada moji mladi sagovornici, inače rođeni i odrasli u Austriji, govore o domovini, pod kojom najčešće misle o Srbiji, oni zapravo pričaju o nekakvoj domovini koja ne postoji kao takva kakva je u njihovim idejama, niti su oni živeli u toj zemlji da bi mogli da je u bukvalnom smislu nazivaju domovinom. Čak su i prve generacije *gastarbajtera* u ovim domovinama proveli najmanji deo svog života, budući da su se kao veoma mladi preselili u zapadnoevropske zemlje na privremeni rad, dok su druge i naredne generacije u Srbiji ili samo rođene ili čak nisu ni rođene u toj zemlji, već su u njoj provodile eventualno praznike i školske raspuste. Zato je ta domovina *zamišljena*, ona nije izmišljena, jer ona postoji, ali je slika o njoj konstruisana na osnovu tuđih sećanja i na osnovu ličnih povremenih boravaka u njoj. Iz toga proističe i *zamišljena nostalgija*, koja kao takva takođe nije izmišljena, ona zaista postoji i često je veoma jaka, ali je zamišljena jer je upućena ka nečemu s čim oni nemaju neposredna iskustva – upravo ka toj domovini u kojoj oni nikada nisu živeli u punom smislu. Oni su, zapravo, nostalgичni prema nekim sećanjima i idejama koje su vremenom konstruisane u okviru kulture *gastarbajtera*, a ne prema realnoj teritoriji i kulturno-društvenoj situaciji.

Iz prethodno rečenog sledi i pitanje povezanosti s domovinom i uočavanje o kojoj teritoriji se tu, zapravo, radi. Migracije uzrokuju deteritorijalizaciju zbog čega postaje jasno da se i sami migranti dalje identifikuju s deteritorijalizovanim domovima i kulturama (v. Appadurai 1990; Said 1986; Clifford 1988). Drugim rečima, migranti sve više stvaraju domove i domovine izostavljajući teritorijalne baze, a zasnivaju ih na sećanjima i polaganjem prava na mesta koja više fizički ne naseljavaju iz bilo kog razloga (Malkki 1992, 24). Takav slučaj je i s mojim sagovornicima koji domovinu često doživljavaju kao cilj kojem se teži idealizovanim povratkom, mada se mali broj njih zaista vraća. Zapravo, deluje da se ovde ostvaruje princip reteritorijalizacije: naseljava se nova teritorija, deteritorizujući staru zemlju maticu, uspostavlja se novi kulturni kontekst koji liči i teži da imitira onaj stari, zadobijajući

konotaciju nove domovine, s obzirom na to da se ono ostvaruje na oba nivoa – sentimentalnom (članovi su zaista emocionalno vezani i za nove prostore na kojima žive, dok naročito druge i treće generacije više nemaju ni taj idealizovani cilj povratka) i pravno-formalnom (postaju zvanični državljani uzimajući pasoše i državljanstva, školuju se tamo, imaju zdravstveno osiguranje u tim zemljama itd). Stoga, jasno je da je pitanje nacije i nacionalnog identiteta u njihovom slučaju nadlokalna, transnacionalna kulturna tvorevina koja je snažno povezana s određenim lokalitetima i teritorijama, iako se u njima i ne živi (Appadurai and Breckenridge 1988). To su one, u prethodnom pasusu pomenute, *zamišljene domovine*.

Pitanje socijalizacije i identiteta srpskih migranata u Beču uslovljeno je mnogim faktorima – zemljom maticom, zemljom useljenja, ali i njihovim ličnim izborima. Ono što je definitivno jasno, jeste da se treća i četvrta generacija doseljenika najčešće paralelno socijalizuje u dve različite kulture i dva različita sistema. Ipak, kroz život oni nikada nisu određeni samo jednom identitetskom pripadnošću, zbog čega je lakše govoriti o njihovim *procesima identifikacije*, nego o nekim fiksnim i jasno određenim identitetima kojima pripadaju. Drugim rečima, oni pribegavaju različitim *strategijama identifikacije*, budući da sve zavisi od situacije u kojoj se nađu, usled čega oni dalje biraju da li će aktivirati ovaj ili onaj identitet, migranti „donose odluke kada da se poistovećuju, gde i sa kim, i čak donose odluke kada treba da se uključe u religijski diskurs i kada da uključe procesualni diskurs“ (Bauman 1999, 138).

U procesu konstruisanja identiteta potomaka srpskih gastarbajtera u Beču, koji su članovi klubova, važnu ulogu imaju folklorne sekcije i folklorni performansi koje pripremaju u okviru pomenutih sekcija. Kada govore o razlozima zbog kojih učestvuju u radu folklornih sekcija, najveći broj mojih sagovornika ističe kako to radi upravo zbog „očuvanja tradicije“, „očuvanja identiteta“, „da ne zaborave poreklo“, a kasnije i zbog druženja, ljubavi ka plesu itd. Za njih je ta neka tradicija ključni identitetski marker, pri čemu pod tradicijom podrazumevaju isključivo ono što su naučili u okviru folklornih sekcija. S tim u vezi, takve sekcije jesu ključne u procesima stvaranja ideje o sopstvenim tradicijama i nadalje u konstrukcijama identiteta. Kako sam ustanovio, koreografi-amateri su bitne ličnosti koje oblikuju stavove i mišljenja omladine u klubovima i u užem smislu folklornim sekcijama, oni su ti koji kreiraju ideje o tradiciji i identitetu, oni zapravo biraju koji su to elementi dovoljno „kvalitetni“ i „vredni“ da bi se učili i dalje prezentovali. Koreografi-amateri, s tim u vezi, „uzimaju etnografije u svoje ruke“ (Castaldi 2000, 288) i njima manipulišu prema sopstvenim nahođenjima, premda najčešće nisu školovani u odgovarajućim disciplinama za takve

procesu. Birajući tako segmente tradicije i istorije koji, prema njihovom viđenju, vrede da se pamte i stoga prezentuju kao identitetski markeri, koreografi-amateri kreiraju sliku o tradiciji i identitetu, a koreografija postaje „pisanje istorije i autohtonih tradicija“ (Aguilar 2004, 64).

Istaknutiji aspekt, a koji je opet povezan s prethodno pomenutim procesom konstrukcije identiteta i koji se javlja u dijaspori, jeste *komoditizacija tradicije* ili znanja o tradiciji. Da bi došli do određenih znanja ili novih informacija o tradiciji, rukovodioci klubova pretežno posežu ka „glavnom izvoru“, a to je zemlja matica, odnosno Srbija. Oni tada saraduju s pojedincima koji su u sferama kulturno-umetničkog amaterizma prepoznati kao „čuvari istine“ (Buckland 1999, 196). Saradjući s njima, rukovodioci dobijaju informacije o „autentičnim tradicijama“ i načinima na koje bi takve „autentične tradicije“ trebalo čuvati i dalje prezentovati. Ta želja za „očuvanjem autentične tradicije“ izuzetno je velika u kontekstu dijaspore, zbog čega prodaja bilo čega „narodnog“ radi „očuvanja“ ima istaknuto mesto na datom tržištu. Kako sam u jednom od delova studije pokazao, čak i mnogi naučnici koji saraduju s klubovima u dijaspori često podstiču romantičarsko gledište ka tradiciji i identitetu, kako bi se procesi komoditizacije nastavili. S tim u vezi, aspekti koji su, između ostalih, podložni komoditizaciji jesu: sam ples kao proizvod i njegova izvedba; veštine uvežbavanja, kostimiranja i muziciranja; koreografije itd.

Iako je proces „učenja tradicije“ upitan kao takav, plesni događaji koji i dalje postoje u Beču – na primer, kolektivno plesanje nakon „ćevap koncerata“, omogućavaju mlađim generacijama da „osećaju“ i prožive ono o čemu im njihovi preci pričaju i o čemu u klubovima uče. Plesanjem na takvim događajima oni uspevaju da reprodukuju, makar u imaginaciji, svoje mesto porekla ili porekla svojih predaka koje im, u velikom broju slučajeva, još uvek predstavlja jedan od centara sveta. Kako sam to i definisao u jednom delu ove studije, iako njihova tela plešu u Beču, njihove misli su u toj *zamišljenoj domovini*.

Da li su integrisani ili ne, to je pitanje koje okupira naučne studije, političare obeju zemalja, a vrlo često i same imigrante. To pitanje zavisi od tri ključna faktora: politika emigracije, politika imigracije i samih odluka pojedinačnih imigranata. Svaki od ova tri aspekta ponaosob sam razmatrao i uvideo u kojoj meri svaki od njih olakšava, odnosno otežava proces integracije u austrijski sistem. Politike zemlje matice nisu toliko razrađene i, donekle, otežavaju proces integracije u austrijski sistem delujući po principu *mosta i ograde*. Ovaj koncept preuzeo sam od Dagleasove i Išervuda (Douglas and Isherwood 1979, XV), dalje ga razradio i primenio na pitanje politika Republike Srbije prema svojoj dijaspori. Drugim rečima, Republika Srbija izgrađuje mostove prema svojoj dijaspori, povezujući se s njom na različite načine, formalno i neformalno, dok predloženim politikama identiteta ona

izgrađuje ogradu oko svoje dijaspore, težeći da je „zaštiti od kulturnih uticaja“ zemalja useljenja i drugih imigranata. Država matica procese integracije više doživljava kao asimilaciju, zbog čega želi da svoje emigrante na neki način ogradi i tako „sačuva njihov identitet“. S druge strane, zemlja imigracije – u slučaju ove studije to je Austrija, razradila je politike integracije koji su povezani s državnim ideološkim aparatom (Altiser 2009, 26-34) i cilj im je da navedu imigrante da i oni prihvate i dalje nastave život i funkcionisanje u Austriji u skladu s dominantnom ideologijom date zemlje. Stavovi mojih sagovornika prema pitanju integracije puni su kontradiktornih iskaza, ali ono što se iščitava, a veoma slično i s procesom identifikacije, jeste da se oni paralelno integrišu u dve kulture i dva sistema – u privatnoj sferi integrišu se u kulturu *zamišljene domovine*, dok se u javnoj sferi integrišu u sistem Austrije.

Ipak, oni su podjednako (ne)integrisani u obe kulture, ili, bolje rečeno, najbolje su integrisani u sopstveni kulturni sistem, konstruisan na osnovama dinamičkog procesa izgradnje njihovih identiteta, koji je obojen migracijama, snalaženjem, „gubljenjem u prevodu“, raspadom jedne domovine i izgradnjom nove, politikama zemlje matice, politikama zemlje useljenja itd. U svim tim procesima, klubovi im služe kao svojevrsne srpske „nadlokalne enklave“, gde u svakom trenutku mogu da se „vrate u svoju domovinu“, kroz različite procese imaginacije i upotrebom tradicijskih elemenata koji su u tim institucijama izdvojeni i predstavljeni kao „pravi“, „originalni“, „autentični“ elementi. U tim nadlokalnim enklavama, plesanje je važan proces i tu tradicionalni plesovi nisu samo jednostavne „refleksije kulture“, ples se tu pre može posmatrati kao način proizvodnje kulture *svih onih* koji učestvuju u radu klubova (u. Novack 1990, 8). Plesni performansi im stoga omogućavaju da *budu tamo* gde nikada nisu bili, ili da *osete kontekst* koji nikada nisu osetili, a koji kao takav izvesno nikada i nije postojao. Vodeći se Šeknerovim rečima, plesanje u klubu i njihovi performansi omogućavaju im da „postanu ono što nikada nisu bili ali su želeli da budu ili su želeli da postanu“ (Schechner 1985, 38). Apaduraj imaginaciju vidi kako društvenu praksu i, zadržavajući njegova tumačenja, imaginacija i u srpskim klubovima u Beču predstavlja središnju moć za sve oblike delovanja, ona je „društvena činjenica i ključni sastojak novog globalnog poretka“ (Apaduraj 2011, 53).

Premda sam u ovoj studiji razmatrao različite procese identifikacija i konstrukcija identiteta u srpskim klubovima u Beču, ipak ostaje još nekoliko dilema koje nisam obuhvatio, mada sam ih svestan i ostavljam ih za neka naredna istraživanja i tumačenja. Jedna od tih dilema jeste pitanje vlaškog identiteta i učešća Vlaha u srpskim klubovima u Beču. Naime, pitanje vlaškog identiteta predstavlja komplikovano i u naučnoj literaturi još uvek ne do kraja

rešeno pitanje (u. Novaković 1965; Đorđević 2004; Petrović 1999; Vlahović 1980; Filipović 1963). Pojedini savremeni istraživači ističu da i malobrojni postojeći izvori o vlaškom identitetu spekuliraju i često zloupotrebljavaju ovo identitetsko pitanje u političke svrhe (Radulović 2017, 1158). Međutim, kada se govori o Vlasima i kada se razgovara s Vlasima, negde je jasno da oni pri iskazivanju svojih identiteta svakako imaju različite identifikacijske strategije i da imaju dvojne ili čak trojne identitete (v. Golubović 2013, 113). Golubovićeva primećuje multirelacione odnose u procesima konstrukcije identiteta Vlaha, pri čemu ističe da Vlasi sebe vide kao zajednicu, ali ne do kraja priznaju kao zaseban entitet, određujući ih kao „skrivenu manjinu“ (Golubović 2013, 108-109). Iskazivanje vlašskog identiteta i određivanje porekla Vlaha zavisi ujedno i od pozicije onog koji ga tumači, oni se u literaturi izjednačavaju sa Srbima, negde s Rumunima, a često se ukazuje i na njihovu autohtonost, gde se zaključuje da su Vlasi jednostavno autohtona grupa (v. Golubović 2013, 113). Govoreći o Vlasima u dijaspori, Golubovićeva zaključuje da kod starijih generacija gastarbajtera postoji jasna hijerarhija identifikacije, gde se na prvom mestu nalazi vlaški identitet, potom srpski i na kraju austrijski identitet – ili već druge zemlje u kojoj žive (v. Golubović 2013, 115). Smatram da je ovaj zaključak koji Golubovićeva iznosi tačan, mada nedovoljno razrađen, jer se tu radi o znatno kompleksnijem pitanju. Tokom razgovora sa sagovornicima koji su vlašskog porekla, često sam o njihovom vlaškom identitetu saznavao slučajno, na polovini razgovora – veoma je mali broj onih koji odmah na početku istaknu svoje vlaško poreklo. Kod većine mojih sagovornika, vlaški identitet se ispoljava upotrebom vlašskog jezika i upotrebom određenih elemenata iz vlaške tradicionalne kulture, premda i te elemente upotrebljavaju u privatnoj sferi i to sa starijim generacijama svoje porodice – najčešće u interakciji s babama i dedama. U javnim sferama oni su percipirani, ali i oni ističu svoj „srpski identitet“ ili makar identitet stanovnika Srbije, kao i svoj austrijski identitet. S druge strane, ostaje otvoreno za dalja istraživanja pitanje Vlaha u srpskim klubovima u Beču ili generalno u dijaspori. Vlasi učestvuju u folklornim sekcijama gde pretežno praktikuju srpske tradicionalne plesove i srpsku tradicionalnu muziku, a mnogi od njih i govore o tome kako se učlanjuju u klubove radi „očuvanja 'naše' tradicije“. U takvim iskazima moguće je dalje jasnije odrediti šta podrazumevaju pod „našom tradicijom“, kakav je njihov odnos prema „srpskoj tradiciji“ koju pretežno praktikuju u srpskim klubovima u dijaspori, ali i u kojoj meri vlaški identitet učestvuje u njihovim identifikacijskim strategijama tokom svakodnevnog života.

Druga dilema koja isto ostaje otvorena, više je metodološke prirode i odnosi se na terminološko određenje novijih generacija srpskih imigranata u Beču. Naime, kada

upotrebimo termin gastarbajter, potpuno je jasno na koju generaciju i koju kategoriju imigranata se odnosi. Međutim, govoriti o trećim, četvrtim i narednim generacijama srpskih imigranata u Beču ili šire – u dijaspori, kao o emigrantima, imigrantima itd. upitno je. Drugim rečima, postavlja se pitanje do kada se određena zajednica naziva imigrantskom i da li nekada taj proces određenja prestaje. Treće i naredne generacije srpskih imigranata u Beču su sada u najvećem broju slučajeva rođene u Beču, tamo su se socijalizovale i školovale, a danas i rade. Oni jesu austrijski državljani u punom smislu te reči, ali nisu i u najvećem slučaju sebe ne određuju Austrijancima, niti ih Austrijanci doživljavaju kao Austrijance. S tim u vezi, konstrukcija „osoba s migrantskim poreklom“, iako zvuči rogobatno, ipak deluje kao najpreciznije određenje. Stoga, za dalja tumačenja ostaje otvoreno detaljnije terminološki odrediti ovu grupu osoba s migrantskim poreklom i možda osmisliti neku bolju, a precizniju formulaciju. Da li ćemo uskoro moći da govorimo o Srbima u Austriji, austrijskim Srbima, Austrijancima sa srpskim poreklom, to je već dilema koja se javlja i kod nekih od mojih sagovornika i svakako zaslužuje zasebno promišljanje.

Za kraj, otvoreno je i pitanje do kada će ovi različiti procesi imaginacije svakodnevice potomaka srpskih gastarbajtera u Beču i dalje doprinositi i omogućavati da oni svoje identitete zadrže u relacijama u kojima su sada – okrenuti ka kulturi zemlje porekla njihovih predaka, pritom vodeći svakodnevni život u Austriji.

Literatura

- Aguilar, Gaelyn. 2004. Explorations on the Move: Dance in the Republic of Macedonia. *Anthropology of East Europe Review*: 115-124.
- Aguilar, Gaelyn. 2005. „Image(a)nation: Dance and Parapolitics of being in the Republic of Macedonia“ PhD dissertation. University of Southern California, Los Angeles.
- Allen, John. 2001. „Symbolic economies: the 'culturalization' of economic“. In *Cultural economy. Cultural analysis and commercial life*, eds. Paul du Gay and Michael Pryke, 39-58. London, Thousand Oaks, New Delhi: SAGE Publications.
- Altiser, Luj. 2009. *Ideologija i državni ideološki aparati*. Beograd: Karposh Books.
- Amit-Talai, Vered. 1996. „The Minority Circuit: Identity politics and the Professionalization of Ethnic Activism. In *Re-Situating Identities: The Politics of Race, Ethnicity, Culture*, eds. Amit-Talai, V. And C. Knowles, 89-114. Peterborough: Broadview Press.
- Anderson, Benedikt. 1998. *Nacija, zamišljena zajednica*. Beograd: Plato.
- Anderson, James. 2010. *Public policymaking: An introduction*. Belmont CA: Wadsworth.
- Ang, Ien. 2005. Multiculturalism. New Keywords: A Revised Vocabulary of Culture and Society. Dostupno na: <http://www.blackwellpublishing.com/newkeywords.pdf> (preuzeto 20.10.2019).
- Antonijević, Dragana. 2000. „'Svatovac' i glamurozna venčanja – svadbeni fenomeni u severoistočnoj Srbiji“. U *Životni ciklus. Referati bugarsko-srpskog naučnog skupa 12-16- juni 2000*, 251-264. Sofija: Etnografski institut i muzej pri BAN – Beograd: Etnografski institut SANU.
- Antonijević, Dragana. 2005. Antropologija folklor – perspektive istraživanja. U *Etnologija i antropologija: stanje i perspektive*, ur. Ljiljana Gavrilović, Zbornik Etnografskog instituta SANU 21, 245-251. Beograd: Etnografski institut SANU.
- Antonijević, Dragana. 2011. „Teorijsko-hipotetički okvir za proučavanje kulturnog identiteta gastarbajtera“. U *Kulturni identiteti kao nematerijalno kulturno nasleđe*, ur. Bojan Žikić, 27-42. Beograd: Srpski genealoški centar i odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu.
- Antonijević Dragana, Ana Banić-Grubišić i Marija Krstić. 2011. Gastarbajteri – iz svog ugla. Kazivanja o životu i socio-ekonomskom položaju gastarbajtera. *Etnoantropološki problemi* 6(4): 983-1011.
- Antonijević, Dragana. 2011. Gastarbajter kao liminalno biće: konceptualizacija kulturnog identiteta. *Etnoantropološki problem* 6 (4): 1013-1033.
- Antonijević, Dragana. 2012. Lažni folkloristi srpskog narodnog stvaralaštva. *Etnološko-antropološke sveske* 19(8): 9-24.

- Antonijević, Dragana. 2012. Faktori izgradnje kulturnog identiteta radnih migranata iz Srbije. *Etnološko-antropološke sveske* 20(9): 21-34.
- Antonijević, Dragana. 2013. *Stranac ovde, stranac tamo. Antropološko istraživanje kulturnog identiteta gastarbajtera*. Beograd: Srpski genealoški centar i Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta.
- Antonijević, Dragana i Ljubica Milosavljević. 2016. „Treća opcija“: oscilirajuća kretanja gastarbajtera u penziji. *Glasnik Etnografskog instituta SANU* 64(3): 509-526.
- Antonijević, Dragana i Ljubica Milosavljević. 2016. Starost gastarbajtera: strategije životnih izbora migrantske populacije u penziji. *Etnoantropološki problemi* 11(1): 113-135.
- Antonijević, Dragana i Miloš Rašić. 2018. Amaterske pozorišne predstave srpskih migranata u Beču. *Glasnik Etnografskog instituta SANU* 66(3): 493-510.
- Appadurai, Arjun. 1986. „Introduction: Commodities and the Politics of Value“. In *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, ed. Appadurai, Arjun, 3-36. Cambridge: Cambridge University Press.
- Appadurai, A. and Carol Breckenridge. 1988. Why Public Culture?. *Buulleten of the Project for Transnational Cultural Studies* 1(1): 5-9.
- Appadurai, Arjun. 2011. *Kultura i globalizacija*. Biblioteka XX vek: Beograd.
- Asboth, Eva Tamara and Silvia Nadjivan. 2017. „Neither Here Nor There – Ni ovde, ni tamo: Religiously Connoted Social Media Self-Representations of „Generation In-Between““. In *Migration in Austria*, eds. Bischof, Gunter and Dirk Rupnow, 187-217. Innsbruck: Innsbruck University Press.
- Baćević, Jana. 2006. Od trga do tržnice: antropologija, kritike obrazovanja i njihov značaj za Srbiju. *Etnoantropološki problemi* 1(2): 209-230.
- Badarevski, Bobi. 2007. *Rodova perspektiva na trgovijata so lugje*. Skopje: Istraživački centar za rodovi studii.
- Bajić-Stojiljković, Vesna. 2016. „Procesi (re)definisanja strukturalnih, dramaturških i estetskih aspekata u scenskom prikazivanju tradicionalne igre i muzike za igru u Srbiji“ Doktorska disertacija. Fakultet muzičke umetnosti, Univerzitet umetnosti u Beogradu.
- Bakondy, Vida. 2017. „'Austria Attractive for Guest Workers?' Recruitment of Immigrant Labor in Austria in the 1960s and 1970s“. In *Migration in Austria*, eds. Bischof, G. and D. Rupnow, 113-137. Innsbruck: Innsbruck university press.
- Bandić, Dušan. 1997. *Carstvo zemaljsko i carstvo nebesko*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Banić Grubišić, Ana. 2011. Jedna drugačija gastarbajterska priča: Romi gastarbajteri – transnacionalna manjina u transmigraciji. *Etnoantropološki problemi* 6(4): 1035-1054.

- Banić-Grubišić, Ana. 2013. Antropološki pristup medijima – kratak pregled (sa posebnim osvrtom na igrani film). *Antropologija* 13 (2): 135-155.
- Banić-Grubišić, Ana. 2015. „Socijalne antiutopije u anglosaksonskoj filmskoj produkciji od sredine XX veka“ Doktorska disertacija. Filozofski fakultet, Univerzitet u Beogradu.
- Barker, Shris. 2000. *Cultural studies: theory and practice*. London: SAGE.
- Barth, Fredrik. 1997. „Etničke grupe i njihove granice“. U *Teorije o etnicitetu*, 211-260, ur. Putinja, F. i Ž. Stref-Fenar. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Bauman, Zygmund. 1994. „Fran pilgrim till turist“. *Moderna tider* 47: 20-34.
- Bauman, Gerd. 1999. *The Multicultural Riddle. Rethinking National, Ethnic, and Religious Identities*. New York and London: Routledge.
- Bauzinger, Herman. 2002. *Etnologija. Od proučavanja starine do kulturologije*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Beckerman, Michael. 1996. „Kundera's Musical *Joke* and 'Folk' Music in Czechoslovakia, 1948-?“ In *Returning Culture: Musical Changes in Central and Eastern Europe*, ed. Mark Slobin, 37-53. Durham: Duke University Press.
- Bernard, R. 1974. Scientist and policy makers: An ethnography of communication. *Human Organization* 33 (3): 261-276.
- Bireševa, Ana. 2013. „Sociologija dominacije Pjera Burdijea“ Doktorska disertacija. Filozofski fakultet, Univerzitet u Beogradu.
- Bischof, Gunter and Dirk Rupnow. 2017. „Preface“. In *Migration in Austria*, eds. Bischof, G. and D. Rupnow, 13-25. Innsbruck: Innsbruck university press.
- Blagojević, Gordana. 2005. *Srbi u Kaliforniji*. Beograd: Etnografski institut SANU.
- Blagojević, Gordana. 2012. *Srbi u Solunu u prvoj polovini 20. Veka. O religijskoj pripadnosti i etničkom identitetu*. Beograd: Etnografski institut SANU.
- Blunt, Alison and Robyn Dowling. 2006. *Home*. London and New York: Routledge.
- Bolčić, Silvano. 1983. *Razvoj i kriza jugoslovenskog društva u sociološkoj perspektivi*. Beograd: Radionica SIC.
- Bošković-Stulli, Maja. 1983. *Usmena književnost nekad i danas*. Beograd: Prosveta i Biblioteka XX vek.
- Brah, Avtar. 1996. *Cartographies of Diaspora: contesting identities*. London: Routledge.
- Bratić, Dobrila i Miroslava Malešević. 1982. Kuća kao statusni simbol. *Etnološke sveske* IV: 301-309.

- Brigs, Adam i Kobli, Pol. 2005. *Uvod u studije medija*. Beograd: Clio.
- Brettell, Caroline and James Hollifield. 2000. „Introduction“. In *Migration Theory: Talking Across Disciplines*, eds. Caroline B. Brettell and James F. Hollifield, 1-26. New York-London: Routledge.
- Brubaker, Rogers. 2002. Ethnicity without groups. *Archives europeene de sociologie* 43(2): 163-189.
- Brubaker, Rogers. 2005. The ‘Diaspora’ Diaspora. *Ethnic and Racial Studies* 28 (1): 1-19.
- Brujić, Marija. 2015. Da li je “princeza gola”? : Kulturne predstave iseljenika u Beču o evrointegracijama Srbije. *Antropologija* 15(3): 22-46.
- Buckland, Theresa. 1990. „(Re)constructing Meanings: The Dance Ethnographer as Keeper of the Thruth“. In *Dance in the Field*, ed. Theresa J. Buckland, 196-207. New York: St. Martin’s Press.
- Buckowski, Michal. 2012. „Europe as a Fortress: The End of Multiculturalism and The Rise of „Cultural Racism“. In *Ethnic Politics and Non-Military Aspects of Security, Proceedings of the international workshop*, 33-46. Vladivostok: Far Eastern Federal University Press.
- Burdije, Pjer. 1999. *Nacrt za jednu teoriju prakse: tri studije o kabilskoj etnologiji*. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
- Čačić, Jadranka. 1988. Francuzi, Jugosloveni ili nešto treće?. *Migracijske teme* 4: 249-264.
- Castaldi, Francesca. 2000. „Choreographing African Identities: Negritude and the National Ballet of Senegal“ PhD Dissertation. University of California, Riverside.
- Castles, Stephen. 1986. The Guest-Worker in West Europe: An Obituary. *International Migration Review* 20(4): 761-778.
- Castles Stephen and Mark J. Miler. 2003. *The Age of Migration: International Population Movements in the Modern World*. New York: The Guilford Press.
- Ceribašić, Naila. 1998. Folklore Festivals in Croatia: Contemporary Controversies. *The World of Music* 40(3): 25-49.
- Chandler, Daniel. 2005. *Semiotics. The Basics*. Routledge. Taylor & Francis Group: London and New York.
- Clifford, James. 1988. *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature and Art*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Cohen, Robin. 1997. *Global Diasporas: An Introduction*. London: Univeristy College Press.
- Cohen, Robin. 2001. „Diasporas“. In *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*, eds. Neil, J., P. Smelser and B. Baltes, 3642-3645. Palo Alto and Berlin: Elsevier Science Ltd.

- Coolen, Henny and Janine Meesters. 2012. Editorial Special Issue: House, Home and Dwelling. *Hous and the Built Environ* 27: 1-10.
- Cooly, Timothy. 1999. Folk Festival as Modern Ritual in the Polish Tatra Mountains. *The World of Music* 41(3): 31-55.
- Couthard, Margaret. 1985. *An Introduction to Discourse Analysis*. London: Longman.
- Čapo-Žmegač, Jasna. 2005. „Trajna privremenost u Njemačkoj i povratak hrvatskih ekonomskih migranata“. In *Stanovništvo Hrvatske – dosadašnji razvoj i perspektive*, ed. Živić, D. 255-273. Zagreb: Institut društvenih znanosti Ivo Pilar.
- Čapo, Jasna. 2019. *Dva doma. Hrvatska radna migracija u Njemačkoj kao transnacionalni fenomen*. Zagreb: Durieux.
- Čolović, Ivan. 2014. *Rastanak s identitetom*. Beograd: Bibliotek XX vek.
- Danesi, Marcel. 2004. *Messages, Signs, and Meanings: A Basic Textbook in Semiotics and Communication Theory*. Toronto: Canadian Scholars' Press Inc.
- Davidović, Milena. 1999. *Deca stranih radnika. Druga generacija jugoslovenskih ekonomskih emigranata u zemljama Zapadne Evrope*. Beograd: Institut društvenih nauka – Centar za sociološka istraživanja.
- Davis, Robert. 2005. Music Education and Cultural Identity. *Educational Philosophy and Theory* 37(1): 47-36.
- Davies, Rebecca. 2007. Reconceptualising the Migration: Development Nexus: Diasporas, Globalisation and the Politics of Exclusion. *Third World Quarterly* 28 (1): 59-76.
- Debord, Guy. 1983. *Society of the Spectacle*. Detroit, Michigan: Black & Red.
- Dedić, Milutin. 1981. Cultural-Artistic Amateur. *Yugoslav Survey*: 121-40.
- Denič, Beti. 2000. „Rasturanje multietničnosti u Jugoslaviji: mediji i metamorfoza. U *Susedi u ratu Jugoslovenski etnicitet*, ur. Džoiel M. Halpern i D. Kajdikel, 57-80. Beograd: Samizdat B92.
- Dević, Dragoslav. 1986. *Narodna muzika Dragačeva – oblici i razvoj*. Beograd: Fakultet muzičke umetnosti u Beogradu.
- Di Bartolomeo, Anna, Sona Kalantaryan, Jusyna Salamonska, Cameron Thibos. 2017. „Introduction Emigration and Diaspora Policies in Integration Studies. In *Migrant Integration between Homeland and Host Society – Volumen 2*, eds. Ann Di Bartolomeo, Sona Kalantaryan, Jusyna Salamonska, Cameron Thibos, 9-29. Switzerland: Springer International Publishing.
- Dijk, A. Teun. 1998. *New Analysis*. Oxford: Basil Blackwell.
- Dijk, A. Teun. 1988. *News as Discourse*. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum.

- Dobrivojević, Ivana. 2007. U potrazi za blagostanjem. Odlazak jugoslovenskih državljana na rad u zemlje zapadne Evrope 1960-1977. *Istorija 20 veka* 2: 89-100.
- Dopuđa, Jelena. 1986. *Narodni plesovi-igre u Bosni i Hercegovini*. Zagreb: Kulturno-prosvjetni sabor Hrvatske.
- Douglas, Mary. 1987. *How Institutions Think*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Douglas, Mary and Baron Isherwood. 1979. „Introduction“. In *The World of Goods*, ed. Douglas, Mary and Baron Isherwood, I-XXVI. New York: Basic Books.
- Douglas, Mary. 2007. „The idea of a home. A kind of space“. In *Housing and Dwelling. Perspectives on Modern Domestic Architecture*, ed. Lane Miller, Barbara, 61-68. London: Routledge and Taylor & Francis Group.
- Dragišić, Petar. 2009. Jugoslovenski ekonomski migranti u Austriji od početka 60-ih godina do raspada Jugoslavije. *Tokovi istorije* 1-2: 55-64.
- Dragišić, Petar. 2010. Klubovi jugoslovenskih radnika u Zapadnoj Evropi 70-ih godina. *Tokovi istorije* 1: 128-138.
- Dragišić, Petar. 2013. S druge strane granice – s druge strane zakona. Jugoslovenski kriminalci u inostranstvu u drugoj polovini 60-ih godina prošlog veka. *Arhiv* 1-2: 177-189.
- Drljača, Dušan. 1975. Selo Ljubičevac u Dunavskom Ključu. *Razvitak* 15(4-5): 51-57.
- Drljača, Dušan. 1985. *Kolonizacija i život Poljaka u jugoslovenskim zemljama: od kraja XIX do polovine XX veka*. Beograd: Etnografski institut SANU.
- Du Gay, Paul and Michael Pryke. 2001. „Cultural economy: An introduction“. In *Cultural economy. Cultural analysis and commercial life*, ed. Paul du Gay and Michael Pryke, 1-20. London, Thousand Oaks, New Delhi: SAGE Publications.
- Dundes, Alan. 1980. Who Are the Folk? In *Interpreting Folklore*, ed. Alan Dundes, 1-19. Bloomington: Indiana University Press.
- Dye, R. 1987. *Understanding Public Policy*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- Džadžević, Dragoslav. 2017. *Koreograf i narodna igra na sceni*. Beograd: Udruženje koreografa narodnih igara Srbije.
- Đorđević-Crnobrnja, Jadranka. 2014. Migracije iz Gore krajem dvadesetog i početkom dvadeset prvog veka. *Glasnik Etnografskog instituta SANU* 62(2): 35-46.
- Đukić, Slaviša. 2007. „Narodne igre u Raškoj“. U *Narodne igre Srbije – Građa, sveska 29*, ur. Vasić, Olivera i Dimitrije Golemović. Beograd: Centar za očuvanje narodnih igara Srbije i Fakultet muzičke umetnosti u Beogradu.
- Đurić, Zvezdan. 2015. *Život nije igra, igra je život*. Beograd: Savez srpskog folklora Švajcarske.

- Dorđević, Tihomir. 1900. *Srpski folklor*. Aleksinac: Karadžić.
- Dorđević, Tihomir. 2004. *Kroz naše Rumune – putopisne beleške*. Bor: Ariadnae Filum.
- Edwards, Jeanette. 1994. "Idioms of bureaucracy and informality in a local Housing Aid Office. In *Anthropology of organization*, eds. Susan Wright, 192-206. London and New York: Routledge.
- Eller, Jack David. 1997. Anti-Anti-Multiculturalism. *American Anthropologist* 99(2): 249-256.
- Faist, Thomas. 2010. "Diaspora and Transnationalism: What Kind of Dance Patterns?" In *Diaspora and Transnationalism: Concepts, Theories and Methods*, eds. Rainer Baubock and Thomas Faist, 9-34. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Fassmann, Heinz and Ursula Reeger. 2008. *Austria: From Guest Worker Migration to a Country of Immigration*. Vienna: Institute for Urban and Regional Research, Austrian Academy of Sciences.
- Feldman, Steven. 1987. The Crossroads of Interpretation: Administration in Professional Organization. *Human Organization* 46(2): 95-102.
- Fenton, Roxane. 1997. A Dancer Thinks About Dance' Cross-Culturally. *Journal For the Anthropological Study of Human Movement* 9 (3): 115-125.
- Filhon, Alexandra. 2017. "Language Acquisition and Cultural Integration". In *Migrant Integration Between Homeland and Host Society – Volume 1*, eds. Weinar, Agnieszka, Anne Unterreiner and Philippe Fargues, 63-87. Switzerland: Springer International Publishing.
- Filipović, Milenko. 1963. „Struktura i organizacija srednjovekovnih katuna“. U Simpozijum o srednjovekovnom katunu, ur. Filipović, Milenko, 45-120. Sarajevo: Naučno društvo SR Bosne i Hercegovine.
- Filitz, Thomas and Jamie Saris. 2015. „Introduction. Authenticity Aujourd'hui“. U *Debating Authenticity. Concepts of Modernity in Anthropological Perspective*, eds. Thomas Filitz and Jamie Saris, 1-27. New York: Berhahn Books.
- Fine, Gary Alan. 1982. The Manson Family: The Folklore Traditions of a Small Group. *Journal of the Folklore Institute* 19 (1): 47-60.
- Fine, Gary Alan. 1992. *Manufacturing Tales: Sex and Money in Contemporary Legends*. Knoxville: University of Tennessee Press.
- Fine, Gary Alan and Brooke Harrington. 2004. Tiny Publics: Small Groups and Civil Society. *Sociological Theory* 22 (3): 341-356.
- Fisher, Jack. 1966. *Yugoslavia – A Multinational State: Regional Difference and Administrative Response*. San Francisco: Chandler Publishing Company.
- Foster, Susan. 2009. "Choreographies and Choreographers" In *Worlding Dance*, ed. Susan Leigh Foster, 98-119. United Kingdom: Palgrave Macmillan.

- Franz, Barbara. 2012. Imigrant Youth, Hip-Hop, and Feminist Pedagogy: Outlines of Alternative Integration Policy in Vienna, Austria. *Integrational Studies Perspectives* 13(3): 270-288.
- Fuko, Mišel. 1998. *Arheologija znanja*. Beograd: Plato.
- Fuko, Mišel. 2010. *Spisi i razgovori*. Beograd: Fedon.
- Gavrilović, Ljiljana. 2007. *Kultura u izlogu: ka novoj muzeologiji*. Etnografski institut SANU: Beograd.
- Gavrilović, Ljiljana. 2009. *O politikama, identitetima i druge muzejske priče*. Etnografski institut SANU: Beograd.
- Gaćanović, Ivana. 2009. *Problem evropskog identiteta. Uvod u antropologiju Evropske unije*. Beograd: Srpski genealoški centar i Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta u Beogradu.
- Geertz, Clifford. 1960. *The Religion of Java*. Glencoe, IL: Free Press.
- Gell, Alfred. 1986. „Newcomers to the World of Goods: Consumption Among the Muria Gonds“. In *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, ed. Appadurai, Arjun, 110-141. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gellner, David and Eric Hirsch. 2001. *Inside Organizations. Anthropologists at Work*. Oxford, New York: Berg.
- Gellner, Ernest. 1983. *Nations and Nationalism*. Ithaca, N.Y: Cornell University Press.
- Gibert, Marie-Pierre. 2007. The intricacies of Being Israeli and Yemenite. An Ethnographic Study of Yemenite „Ethnic“ Dance Companies in Israel. *Qualitative Sociology Review* III (3): 100-111.
- Giurchescu, Anca. 1992. „The Power and the Dance Symbol and Its Socio-Political Use“. *Proceedings. 17th Symposium of the Study Group on Ethnochoreology*. Nafplion, Greece, July 2-10, 15-23.
- Golemović, Dimitrije. 2005. *Etnomuzikološki ogledi*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Golemović, Dimitrije. 2006. *Čovek kao muzičko biće*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Golubović, Milena. 2013. „Etnički identitet kao materijalni i simbolički resurs: određenje odnosa moći kroz upotrebu identiteta Vlaha severoistočne Srbije“ Master rad. Filozofski fakultet, Univerzitet u Beogradu.
- Gore, Georgina and Maria Koutsouba. 1992. „'Airport Art' in a Sociopolitical Perspective: The Case of the Greek Dance Groups of Plaka“ *Proceedings. 17th Symposium of the Study Group on Ethnochoreology*. Nafplion, Greece, July 2-10, 29-34.

- Green, Garth. 2007. „Authenticity, Commerce, and Nostalgia in the Trinidad Carnival“ In *Trinidad Carnival: The Cultural Politics of a Transnational Festival*, ed. Green, Garth and Philip Scher, 62-83. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Green, Garth and Philip Scher 2007. „Introduction: Trinidad Carnival in Global Context“ In *Trinidad Carnival: The Cultural Politics of a Transnational Festival*, ed. Garth Green and Philip Scher, 1-25. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Gsir, Sonia. 2017. “Do Countries of Origin Contribute to Sociocultural Integration of Migrants Abroad?”. In *Migrant Integration Between Homeland and Host Society – Volume 1*, eds. Weinar, Agnieszka, Anne Unterreiner and Philippe Fargues, 149-173. Switzerland: Springer International Publishing.
- Haider-Labudović, Ida. 2007. “Srpska dijaspora u Beču u drugoj polovini XX veka” Doktorska disertacija. Filozofski fakultet, Univerziteta u Beogradu.
- Hannerz, Ulf. 1999. „Cosmopolitans and Locals in World Culture“. In *Global Culture. Nationalism. Globalization and Modernity*, ed. Mike Featherstone, 238-251. London: SAGE Publications.
- Hass, Hein. 2008. *Migration and development: A Theoretical Perspective*. Oxford: International Migration Institute.
- Hejden, Robert. 2003. *Skice za podeljenu kuću. Ustavna logika jugoslovenskih sukoba*. Beograd: Samizdat B92.
- Hemel, Eugen. 2002. „Pouke iz jugoslovenskog lavirinta“. U *Susedi u ratu Jugoslovenski etnicitet*, ur. Džoiel M. Halpern i D. Kajdikel, 57-80. Beograd: Samizdat B92.
- Hercfeld, Majkl. 2004. *Kulturna intimnosti*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Hinshaw, Robert. 1980. Anthropology, Administration, and Public Policy. *Annual Review of Anthropology*.
- Hofman, Ana. 2012. *Socijalistička ženskost na sceni*. Publish: Beograd.
- Hol, Stuart. 2008. Kodiranje, dekodiranje. U *Studije kulture*, ur. Jelena Đorđević, 275-286. Beograd: Službeni glasnik.
- Hutchinson Guest, Ann. 2005. *Labanotation. A System of Analyzing and Recording Movement*. New York and London: Routledge.
- Ilić-Marković, Gordana. 2010. „Dvojezična svakodnevnica – predrasude i činjenice, srpski i nemački u Beču“. U *Peti međunarodni interdisciplinarni simpozijum „Susret kultura“*, ur. Subotić, Ljiljana i Ivana Živančević-Sekeruš, 779-789. Novi Sad: Filološki fakultet.
- Ilieva, Anna. 2001. Folk Dance During the Socialist Era, 1944-1989. *Yearbook for Traditional Music* 33: 123-126.

- Inda, Johnatan Xavier and Renato Rosaldo. 2002. A World in Motion. Introduction to The Anthropology of Globalization, eds. Jonathan Xavier Inda and Renato Rosaldo, 1-34. Malden, Massachusetts: Blackwell Publishers Ltd.
- Ivančan, Ivan. 1971. *Folklor i scena. Priručnik za rukovodioce folklornih skupina*. Zagreb: Prosvjetni sabor Hrvatske.
- Ivanović Barišić, Milina. 2015. Migracije selo-grad u drugoj polovini 20. Veka u Srbiji. *Glasnik Etnografskog instituta SANU* 63(3): 595-608.
- Ivanović, Vladimir. 2012. *Geburtstag pišeš normalno. Jugoslovenski gastarbajteri u Austriji i SR Nemačkoj 1965-1973*. Beograd: Institut za savremenu istoriju.
- Jankovi, Ljubica i Danica Janković. 1934. *Narodne igre. Knjiga I*. Beograd: Autorsko izdanje.
- Janković, Ljubica i Danica Janković. 1949. *Narodne igre. Knjiga V*. Beograd: Prosveta.
- Jain, Ravindra. 2010. Diaspora, Trans-Nation and Nation: Reflections from India. *Sociological Bulltein* 59 (1): 3-21.
- John, Allen. 2001. „Symbolic Economies: the 'Culturalization' of Economic“. In *Cultural economy. Cultural analysis and commercial life*, ed. Paul du Gay and Michael Pryke, 39-58. London, Thousand Oaks, New Delhi: SAGE Publications.
- Jovanović, Lazar. 2017. Konceptualizacija kulturnog identiteta pripadnika treće generacije srpskih radnih migranata u SR Nemačkoj. *Etnoantropološki problemi* 12(1): 149-173.
- Jovičić, Petrija. 2018. Umetnici i umetnost Srbije van srpskih granica. *Glasnik Etnografskog instituta SANU* 66(3): 511-523.
- Jovičević, Aleksandra i Ana Vujanović. 2007. *Uvod u studije performansa*. Beograd: Fabrika knjiga.
- Jukić, Zlata. 1986. Pokušaj ispitivanja učenika u jugoslovenskoj dopunskoj nastavi o poznavanju elemenata kulture naroda koji govore srpskohrvatskim, odnosno hrvatskosrpskim jezikom. *Migracijske teme* 2: 15-35.
- Kaeppler, Adrienne. 2001. Dance and the Concept of style. *Yearbook for Traditional Music* 33: 49-63.
- Kalantaryan, Sona, Ben Gidley and Maria Luisa Caputo. 2017. „Residential Integration – Towards a Sending Country Perspective. In *Migrant Integration Between Homeland and Host Society 1*, eds. Weinar, Agnieszka, Anne Uterreiner and Philippe Fargues, 117-149. Switzerland: Springer.
- Kapetanović, Bora. s.a. *40. godina srpskih klubova u Beču*. Beč: Srpska zajednica u Beču.
- Karl, Marks. 1978. *Kapital*. Beograd: Prosveta.
- Karin, Vesna. 2014. „Našem rodu i potomstvu“ – festival duhovnog i materijalnog stvaralaštva dinarskih Srba kolonizovanih u Vojvodini kao *rite de passage*. *Antropologija* 9 (1): 127-143.

- Kaya, Ayhan. 2007. German-Turkish Transnational Space: A Separate Space of Their Own. *German Studies Review* 30 (3): 483-502.
- Kealiinohomoku, Joann. 1970. *An Anthropologist Looks at Ballet as a Form of Ethnic Dance*. In: *Impulse 1969-1970*, ed. Marina Van Tuyl, 24-33. San Francisco, California: Impulse Publications.
- Keallinohomoku, Joann. 1972. „Folk Dance“. In *Folklore and Folklife: An Introduction*, ed. Dorson Richard, 381-401. Chicago and London: University of Chicago.
- Keallinohomoku, Joann. 2008. *Theory and Method For an Anthropological Study of Dance*. Arizona: Flagstaff.
- Kelner, Daglas. 2004. *Medijska kultura*. Beograd: Clio.
- Kifleyesus, Abbebe. 2007. Folk-fairs and Festivals: Cultural Conservation and National Identity Formation in Eritrea. *Cahiers d'Etudes Africaines* 47: 249-276.
- King, Peter. 2004. *Private Dwelling. Contemplating the use of housing*. Longon and New York: Routledge.
- King, Russell. 2012. *Theories and Typologies of Migration: An Overview and a Primer*. Malmo: Malmo University.
- Kiwan, Nadia and Hanna Meinhof. 2011. Music and Migration: A Transnational Approach. *Music and Arts in Action* 3 (3): 3-20.
- Kobayashi, Audrey. 1993. „Multiculturalism: Representing a Canadian Institution“. In *Place/Culture/Representation*, eds. Duncan, J. and D. Ley, 205-231. London: Routledge.
- Kokjara, Đuzepe. 1985. *Istorija folkloru u Evropi I*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Konig, K. and B. Perchinig. 2005. „Austria“. In *EU and US approach to the management of immigration. Comparative perspecitvs*, eds. Niessen, J. And Y. Schibel, 13-47. Brussels: Migration Policy Group.
- Kopytoff, Igor. 1986. „The Cultural Biography of Things: Commoditization as Process“. In *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, ed. Appadurai, Arjun, 64-91. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kosinski, Leszek. 1978. Yugoslavia and Internationa Migration. *Canadian Slavonic Paper* 20 (3): 314-338.
- Kovačević, Ivan. 2006. *Tradicija modernog. Prilozi istoriji savremene antropologije*. Beograd: Genealoški centar.
- Kovačević, Ivan. 2007. *Antropologija tranzicije*. Beograd: Genealoški centar.
- Kovačević, Ivan. 2015. *Istorija srpske antropologije*. Beograd: Odeljenje za etnologiju i antropologiju i Dosije studio.

- Kovačević, Ivan i Marija Krstić. 2011. Između istorije i savremenosti: antropološko proučavanje gastarbajtera u 21. veku. *Etnoantropološki problemi* 6(4): 969-982.
- Kovačević, Ivan, Dragana Antonijević i Žarko Trebješanin. 2013. Metodološki okvir proučavanja nostalgije i životnih priča. *Etnoantropološki problemi* 8(4): 945-963.
- Kovačević, Ivan i Dragana Antonijević. 2018. Dva pripovedanja identiteta. *Etnoantropološki problemi* 13(1): 41-63.
- Krasin, Maja. 2011. Tradicionalna igra na sceni. *Etnološko-antropološke sveske* (18)7: 105-121.
- Krel, Aleksandar. 2014. *Mi smo Nemci: Etnički identitet pripadnika nemačke nacionalne manjine u Vojvodini na početku 21. veka*. Beograd: Etnografski institut SANU.
- Krstić, Marija. 2011. Dijaspورا i radnici na privremenom radu u inostranstvu: osnovni pojmovi. *Etnoantropološki problemi* 6(2): 295-318.
- Krstić, Marija. 2013. „Evropeizacija u Srbiji početkom XXI veka. Antropološka analiza socio-kulturnih promena u periodu evrointegracije“ Doktorska disertacija. Filozofski fakultet, Univerzitet u Beogradu.
- Krstić, Marija. 2013b. “I’m a poor lonesome cowboy and a long way from home...”: srpski dokumentarni filmovi o gastarbajterima. *Etnoantropološki problemi* 8(2): 499-518.
- Kuper, Adam. 2005. „Culture and Identity Politics“. In *The Islamic Challenge: Politics and Religion in West Europe*, ed. Klausen J, 3-5. Oxford: Oxford University Press.
- Lakić, Igor. 2010. „Analiza medijskog diskursa o ratu“. U *Diskurs i diskursi*, ur. Vasić, V., 269-282. Novi Sad: Filozofski fakultet Univerziteta u Novom Sadu.
- Lane Miller, Barbara. 2007. *Housing and Dwelling. Perspectives on Modern Domestic Architecture*. London: Routledge and Taylor & Francis Group.
- Lane Miller, Barbara. 2007. “Where is home” In *Housing and Dwelling. Perspectives on Modern Domestic Architecture*, ed. Lane Miller, Barbara, 435-440. London: Routledge and Taylor & Francis Group.
- Lash Scott and John Urry. 1994. *Economies of Signs and Space*. London: Sage.
- Latcheva, Rossalina and Barbara Herzog-Punzenberger. 2011. „Integration Trajectories: A Mixed Method Approach“. U *A Life-Course Perspective on Migration and Integration*, eds. Wingers, Matthias, Michael Windzio, Helga de Valk, Can Aybek, 121-143. London, New York: Springer.
- Laušević, Mirjana. 1996. „The *Ilahiya* as a Symbol of Bosnian Muslim National Identity“ In: *Retuning Culture: Musical Changes in Central and Eastern Europe*, ed. Mark Slobin, 117-135. Durham, London: Duke University Press.

- Lorber, Verena. 2017. „To Come Into Focus Female 'Guest Workers' from Former Yugoslavia in Austria (1960-1980)“. In *Migration in Austria*, eds. Bischof, G. and D. Rupnow, 161-185. Innsbruck: Innsbruck university press.
- Loutzaki, Irene. 2001. Folk Dance in Political Rhythms. *Yearbook for Traditional Music* 33: 127-137.
- Lukić-Krstanović, Miroslava. 1992. *Srbi u Kanadi – život i simboli identiteta*. Beograd: Etnografski institut SANU.
- Lukić-Krstanović, Miroslava and Mirjana Pavlović. 2017. *Ethnic symbols and migrations. Serbian Communities in USA and Canada*. Belgrade: Srpski genealoški centar.
- Ljubešić, Marta. 1989. Jezični razvoj djece jugoslovenskih migranata u SR Njemačkoj. *Migracijske teme* 5: 353-361.
- Malkki, Liisa. 1992. National Geographic: The Rooting of Peoples and the Territorialization of National Identity among Scholars and Refugees, *Cultural Anthropology* 7(1): 24-50.
- Maners, Lynn. 1995. „The Social Lives of Dances in Bosnia and Herzegovina: Cultural Performance and the Anthropology of Aesthetic Phenomena“, PHD dissertation. Los Angeles: University of California
- Maners, Lynn. 2007. „Utopia, Eutopia, an E.U.-topia. Performance and Memory in Former Yugoslavia“. In *Dancing from Past to Present. Nation, Culture, Identities*, ed. Theresa J. Buckland, 75-97. London: University of Wisconsin Press.
- Marjanović, Vesna. 2007. *Maske, maskiranja i rituali u Srbiji*. Beograd: Etnografski muzej.
- Marković, Predrag. 2005. Gastarbeiters as the Factor of Modernization in Serbia. *Istorija 20. vek* 2: 145-162.
- Marković, Predrag. 2009. Izgubljeni u transmigraciji? Srpski gastarbajteri između svetova. *Hereticus. Časopis za preispitivanje prošlosti* VII(4): 7-24.
- Marquez, Benjamin. 2003. *Constructing Identities in Mexican-American Political Organizations: Choosing Issues, Taking Sides*. Austin: University Press.
- Massey, Douglas S., J. Arango, G. Huego, A. Kouaouci, A. Pellegrino and J. E. Taylog. 1993. Theories of International Migration: A Review and Appraisal. *Population and Development Review* 19 (3): 431-466.
- Matzka, Christian. 2009. „Austria and Turkey: their burden of histories“. In *Geographic diversity*, ed. K. Donert, Y. Ari, M. Attard, G. O'Reilly and D. Schmeinck, 163-169. Berlin: Mensch und Buch Verlag.
- Graf, Maximilian and Sarah Knoll. 2017. „In Transi tor Asylum Seekers? Austria and the Cold War Refugees from the Communist Bloc. In *Migration in Austria*, eds. Bischof, G. and D. Rupnow, 91-111. Innsbruck: Innsbruck university press.

- McGrown-Berns, Rima. 2007. Redefininf "Diaspora": The Challenge of Connection and Inclusion. *International Journal* 63 (1): 3-20.
- McRobbie, Angela. 2001. „From Holloway to Hollywood: Happiness at Work in the New Cultural Economy?“. In *Cultural economy. Cultural analysis and commercial life*, ed. Paul du Gay and Michael Pryke, 97-115. London, Thousand Oaks, New Delhi: SAGE Publications.
- Meinert, Lotte and Bruce Kapferer. 2015. *In the Event. Toward an Anthropology of Generic Moments*. Berghahn: New York and Oxford.
- Mihailović, Slavica. 2005. „Vlaške igre iz Kobišnice“. U *Narodne igre Srbije – Građa, svveska br. 26*, ur. Vasić, Olivera i Dimitrije Golemović, 5-71. Beograd: Centar za proučavanje narodnih igara Srbije i Fakultet muzičkih umetnosti u Beogradu.
- Miller, Daniel. 2001. „Behind Closed Doors“. In: *Home Possessions. Material Culture Behind Closed Doors*. ed. Daniel Miller, 1-23. Oxford, New York: Berg.
- Milenković, Miloš. 2008. Problemi konstitucionalizacije multikulturalizma – pogled iz antropologije. *Etnoantropološki problemi* 3 (2):45-57.
- Milenković, Miloš. 2014. *Antropologija multikulturalizma: od politike identiteta ka očuvanju kulturnog nasleđa*. Beograd: Srpski genealoški centar i Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta u Beogradu.
- Milenković Vuković, Biljana i Mladena Prelić. „Izdavaštvo“. U *Etnologija i antropologija – 70 izabranih pojmova*, ur. Ljiljana Gavrilović, 130-147. Beograd: Službeni glasnik i Etnografski institut SANU.
- Milenković Vuković, Biljana. 2014. Biografija dr Olivera Mladenović (1914-1988) – povodom stogodišnjice rođenja. *Glasnik Etnografskog instituta SANU* LXII (2): 251-286.
- Milićević, Milan. 1876. *Kneževina Srbija*. Beograd: Državna štamparija.
- Miljković, Ljubinko. 1985. *Mačva*. Šabac: RNIRO „Glas Podrinja“.
- Milutinović, Svetlana. 2006. Kineski transnacionalni preduzetnici u Budimpešti i Beogradu: u potrazi za tržištem tranzicionih ekonomija. *Sociologija* XLVII (2): 143-160.
- Mladenović, Olivera. 1960. Scensko izvođenje partizanskih igara. *Narodno stvaračastvo – Folklor* 1: 21-26.
- Mladenović, Olivera. 1973. *Kolo u Južnih Slovena*. Beograd: Etnografski institut SANU.
- Mladenović, Olivera. 1974. „Tradicionalno igrčko nasleđe i savremenost“. U *Etnološko proučavanje savremenih promena u narodnoj kulturi. Posebna izdanja 15*, 245-251. Beograd: Etnografski institut SANU.
- Muehlebach, Andrea. 2012. *The Moral Neoliberal. Welfare and Citizenship in Italy*. Chicago: The University of Chicago Press.

- Mušić, Rajko. 2015. "The Deceptive Tentacles of the Authenticating Mind: On Authenticity and Some Other Notions That are Good for Absolutely Nothing". In *Debating Authenticity. Concepts of Modernity in Anthropological Perspective*, eds. Filitz, Thomas and Jamie Saris, 45-60. New York: Berhahn Books.
- Nahachewsky, Andry. 1995. Participatory and Presentational Dance as Ethnochoreological Categories. *Dance Research Journal* 27(1): 1-15.
- Nahachewsky, Andry. 2012. *Ukrainian Dance: A Cross-cultural Approach*. McFarland & Company: North Carolina
- Naumović, Slobodan. 2009. *Upotreba tradicije u političkom i javnom životu Srbije na kraju dvadesetog i početkom dvadeset prvog veka*. Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju.
- Nedeljković, Saša. 2007. *Čast, krv i suze: Ogledi iz antropologije etniciteta i nacionalizma*. Beograd: Zlatni zmaj.
- Nedeljković, Saša. 2010. Maskulinitete kao alternativni parametar etničkog identiteta: Crnogorci u Lovčencu. *Etnoantropološki problemi* 5 (1): 51-67.
- Negus, Kelth. 2001. „Identities and Industries: the Cultural Formation of Aesthetic Economies“. In *Cultural Economy. Cultural Analysis and Commercial Life*, ed. Paul du Gay and Michael Pryke, 115-132. London, Thousand Oaks, New Delhi: SAGE Publications.
- Nishida, Hiroko. 1999. A Cognitive Approach to Intercultural Communication Based on Schema Theory. *International Journal of Intercultural Relations* 23 (5): 753-777.
- Novaković, Stojan. 1965. *Selo*. Beograd: Srpska književna zadruga.
- Njaradi, Dunja. 2016. "Multikulturalizam, amaterizam i plesna tehnika: neke beleške o scenskom folkloru u Srbiji. U *Muzička i igrčka tradicija multietničke i multikulturalne Srbije*, ur. Dimitrije Golemović, 453-477. Beograd: Katedra za etnomuzikologiju Fakulteta muzičke umetnosti u Beogradu.
- Njaradi, Dunja. 2018. *Knjiga o plesu*. Beograd: Ansambl narodnih igara i pesama Srbije "Kolo".
- O'Shea, Janet. 2007. *At Home in the World: Bharata Natyam on the Global Stage*. Middletown, Connecticut: Wesleyan University Press.
- Pastore, Ferruccio and Irene Ponzio. 2016. „Introduction“. In *Inter-group Relations and Migrant Integration in European Cities. Changing Neighbourhoods*, eds Ferruccio Pastore and Irene Ponzio, 1-19. New York, Dordrecht, London: Springer Cham Heidelberg.
- Pavis, Patrice. 1998. *Dictionary of the Theatre: Terms, Concepts and Analysis*. University of Toronto-Buffalo: Toronto Press.
- Pavlović, Mirjana. 1990. *Srbi u Čikagu – problem etničkog identiteta*. Beograd: Etnografski institut SANU.
- Pavlović, Mirjana. 2012. *Srbi u Temišvaru*. Beograd: Etnografski institut SANU.

- Perchinig, Bernhard. 2004. „The Impact of Immigration on Austria's society: the cultural context“. In *The Impact of Immigration on Austria's Society. A Survey of Recent Austrian Migration Research*, ed. Sophie Hofbauer, 28-36. Vienna: National Contact Point Austria within the European Migration Network.
- Peter, Jackson, Philip Crang and Claire Dwyer. 2004. „Introduction“. In *Transnational Space*, ed. Peter Jackson, Philip Crang and Claire Dwyer, 1-8. London and New York: Routledge.
- Petrović, Đurđica. 1999. Srednjovekovni Vlasi na teritoriji današnje Crne Gore: primer Riđani. Podgorica: Istorijski institut.
- Petrović, Edit. 2002. „Etnonacionalizam i raspad Jugoslavije“. U *Susedi u ratu Jugoslovenski etnicitet*, ur. Džozel M. Halpern i D. Kajdikel, 57-80. Beograd: Samizdat B92.
- Petrović, Jelena. 2013. „Upotreba i tretman horizontalno-prostornih obrazaca na primeru koreografija narodnih igara u Srbiji, seminarski rad. Beograd: Katedra za etnomuzikologiju, Fakultet muzičke umetnosti Univerziteta umetnosti u Beogradu.
- Popov, Igor. 2012. „Narodne igre severnog Banata i Pomorišja. U *Narodne igre Srbije – Građa, Sveska 33*, ur. Vasić, Olivera, 73-168. Beograd: Centar za proučavanje narodnih igara Srbije i IC „Kolo“.
- Prelić, Mladena. 2008. *(Ni)ovde, (Ni) tamo: Etnički identitet Srba u Mađarskoj na kraju XX veka*. Beograd: Etnografskog instituta SANU.
- Rabrenović, Mihajlo. 2008. *Amaterizam u kulturi*. Beograd: Demokratska stranka / Istraživačko-izdavački centar.
- Radojčić, Dragana. „Arhivski izvori u rekonstrukciji života“. U *Etnologija i antropologija: stanje i perspektive*, ur. Gavrilović, Ljiljana, 115-121. Zbornik Etnografskog instituta SANU 21. Beograd: Etnografski institut SANU.
- Rakočević, Selena. 2004. Šta je to igra? Etnokoreološki pogled na terminološka i konceptualna određenja pojma. U *Dani Vlade Milošević*, ur. Golemović, Dimitrije, 96-118. Banja Luka i Beograd: Academy of Arts & Vedes.
- Rakočević, Selena. 2013. Tracing the discipline: eighty years of ethnochoreology in Serbia. *New Sound 41 (1)*: 58-86.
- Ranisavljević, Zdravko. 2012. „Simboličko značenje žanra kolo u tri u plesnoj praksi Srba“. U *Vlado S. Milošević etnomuzikolog, kompozitor i pedagog. Tradicija kao inspiracija*, ur. Marinković, Sonja i Sanda Dodik, 557-570. Banja Luka: Akademija umjetnosti i Muzikološko društvo Republike Srpske.
- Ranković, Sanja. 2008. *Osnovni principi učenja narodnog pevanja*. Beograd: Zavod za izdavanje udžbenike.
- Rapoport, A. 1995. „A Critical Look at the concept 'Home'“. U *The Home: Words, Interpretations, Meanings and Enviroments*, ed. David Benjamin, 25-52. Avebury: Brookfield.

- Rašić, Miloš. 2016. Jugoslovenski/srpski klubovi u Beču u istorijskom kontekstu. *Glasnik Etnografskog instituta SANU* 65(3): 687-703.
- Rašić, Miloš. 2016a. "Praznovanje sopstva": Evropska smotra srpskog folkloru kao mesto konstrukcije i komoditizacije identiteta. *Etnoantropološki problemi* 11(4): 1005-1026.
- Rašić, Miloš. 2016b. Antropologija muzike: paradigme i perspektive. *Zbornik radova Akademije umetnosti u Novom Sadu* 2: 133-144.
- Rašić, Miloš. 2018. Olivera Mladenović i narodne igre u kontekstu srpske etnologije. *Glasnik Etnografskog instituta SANU* LXVI(1): 53-72.
- Rašić, Miloš. 2014. „Antropologija i etnokoreologija: trasiranje disciplina i moguće perspektive“ Diplomski rad. Univerzitet u Beogradu – Filozofski fakultet.
- Reddy, William. 1986. „The Structure of a Cultural Crisis: Thinking About Cloth in French Before and After the Revolution“. In *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, ed. Appadurai, Arjun, 261-285. Cambridge: Cambridge University Press.
- Reineck, J. 1986. The Place of Dance Event in Social Organization and Social Change Among the Albanians in Kosovo, Yugoslavia. *Journal of Dance Ethnology* 10: 27-38.
- Robbins, Paul. 1990. Meat Matters: Cultural Politics Along the Commodity Chain in India. *Cultural Geographies* 6(4): 399-423.
- Ronstrom Owe, Krister Malm and Dan Lundberg. 2011. Concerts and Festivals: Public Performances of Folk Music in Sweden. *The World of Music* 43(2/3): 49-64.
- Rubidge, Sara. 1996. "Does Authenticity Matter? The Case for an Against Authenticity in the Performing Arts" In *Analyzing Performance: A Critical Reader*, ed. Patrick Campbell, 219-233. Manchester and New York: Manchester University Press.
- Rupnow, Dirk. 2017. „The History and Memory of Migration in Post-War Austria: Current Trends and Future Challenges“. In *Migration in Austria*, eds. Bischof, G. and D. Rupnow, 37-65. Innsbruck: Innsbruck university press.
- Safran, William. 1991. Diaspora in modern society: Myth homeland and return. *Diaspora* 1(1): 83-99.
- Said, Edward. 1986. *After the Last Sky: Palestinian Lives*. New York: Pantheon Books.
- Salamon, Ida. 2014. Srpski Beč. *Glasnik Etnografskog muzeja* 78: 183-191.
- Salt, John. 1989. Contemporary trends in international migration study. *International Migration* 25: 241-250.
- Saris, Jamie. 2015. "Revisiting 'Culture, Genuine and Spurious': Reflection on Icons and Politics in Ireland". In *Debating Authenticity. Concepts of Modernity in Anthropological Perspective*, eds. Thomas Filitz and Jamie Saris, 28-45. New York: Berhahn Books.

- Schechner, Richard. 1977. *Performance theory*. Routledge: New York and London.
- Schechner, Richard. 2003. „Forewoed: Fundamentals of Performance Studies“, In *Teaching Performance Studies*, eds. Sucky, Nathan and Cynthia Wimmer, IX-XIII. Southern Illinois: University Press
- Schechner, Richard. 2005. *Performance studies: An Introduction*. Routledge: London.
- Schechner, Richard. 1982. *The End of Humanism*. New York: Performing Arts Journal Press.
- Schechner, Richard. 1985. *Between Theater and Anthropology*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Schierup, Carl-Ulrik. 1985. The Immigrants and the Crisis. *Acta Sociologica* 28(1): 21-23.
- Schierup, Carl-Ulrik and Aleksandra Alund. 1986. *Will They Still be Dancing? Integration and Ethnic Transformation Among Yugoslav Immigrants in Scandinavia*. Umea: Department of Sociology, University of Umea.
- Schierup, Carl-Ulrik. 1990. *Migration, Socialism and the International Division of Labour. The Yugoslav Experience*. Avebury: Gower Publishing Company Limited.
- Schiller Glick Nina, Brasch Linda nad Cristina Szanton Blanc. 1995. From Immigrant to Transmigrant: Theorizing Transnational Migration. *Anthropological Quarterly* 68 (1): 48-63.
- Schmalzbauer, Leah. 2005. Transamerican Dreamers: The Relationship of Honduran Transmigrants to the Ideology of the American Dream and Consumer Society. *Berkeley Journal of Sociology* 49: 3-31.
- Shay, Anthony. 2002. *Choreographic Politics: State Folk Dance Companies, Representation, and Power*. Wesleyan University Press: Middletown, Connecticut.
- Sheffer, Gabriel. 2003. *Diaspora Politics: At Home Abroad*. Cambridge: Cambridge University Press
- Shore C. and Sussan Wright. 1997. „Policy. A new field of anthropology“. In: *Anthropology of Policy. Critical perspectives on governance and power*, ed. Shore C. and S. Wright, 3-39. London and New York: Routledge.
- Singer, Milton. 1959. “Preface”. In *Traditional India: Structure and Change*, ed. Milton Singer, I-XV. Philadelphia: American Folklore Society.
- Smith, Anthony. 2009. *Nationalism, Key Concepts*. Cambridge: Polity Press.
- Smit, Antoni. 2010. *Nacionalni identitet*. Biblioteka XX vek: Beograd.
- Smith, Kathy. 1981. The Representative Role of the President. *Presidential Studies Quarterly* 11(2): 203-213.

- Stevanović, Lada. 2016. Srbi i Slovenci: migracije, susreti ljudi, ideja i ideologija. *Etnografski institut SANU* 64(1): 5-9.
- Stojić Mitrović, Marta. 2017. Koliko su 'opasna' tela migranata? Narativi o bolesti i javnom zdravlju i tehnike upravljanja. *Glasnik Etnografskog instituta SANU* 65(3): 593-609.
- Strauss, Claudia and Naomi Quinn. 1997. *A Cognitive Theory of Cultural Meaning*. Cambridge University Press.
- Supek, Rudi. 1974. Sociološki značaj amaterizma. *Kultura* 26: 8-16.
- Tall, Deborah. 2007. *Dwelling: making peace with space and place*. In *Housing and Dwelling. Perspectives on Modern Domestic Architecture*, ed. Barbara Lane Miller, 424-431. London: Routledge and Taylor & Francis Group.
- Trifunović, Vesna. 2010. Internet kao teren: primer sakupljanja folklorne građe. *Glasnik Etnografskog instituta SANU* 58(1): 157-168.
- Turner, Victor. 1982. *From Ritual to Theatre*. PAJ Publications: New York.
- Turner, Victor. 1992. *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*. Cornell Paperbacks Cornell University Press: Ithaca, New York.
- Turner, Terence. 1993. Anthropology and Multiculturalism: What is Anthropology That Multiculturalists Should be Mindful of it? *Cultural Anthropology* 8(4): 411-429.
- Uterreiner Anne and Agnieszka Weinar. 2017. „Introduction: Integration as a Three-Way Process“. In *Migrant Integration Between Homeland and Host Society – Volume 1*, eds. Weinar, Agnieszka, Anne Unterreiner and Philippe Fargues, 1-21. Switzerland: Springer International Publishing.
- Vasić, Olivera. 1984. Kolo u tri Krstivoja Subotića. *Istraživanja 1. Valjevska Kolubara*: 155-182.
- Vasić, Olivera. 2004. *Etnokoreologija: Tragovi*. Beograd: Art Grafik.
- Vučinić-Nešković, Vesna. 2014. *Metodologija terenskog istraživanja u antropologiji. Od normativnog do iskustvenog*. Beograd: Srpski genealoški centar i Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta.
- Vujović, Slobodan. 2006. *Amaterizam je nešto prvo*. Beograd: Čigoja štampa.
- Vukanović, Maša. 2012. *Kulturno-umetnički amaterizam. Snaga kulture*. Zavod za proučavanje kulturnog razvitka: Beograd.
- Vukanović, Maša. 2013. Javna kulturna politika i antropolozi. i obrnuto. *Etnološko-antropološke sveske* 21(10): 115-127.
- Vuksanović, Gordana. 1997. *Na putu do kuće.. Studija o domaćinstvima i porodičnim odnosima povratnika sa rada u inostranstvu*. Novi Sad: Odsek za sociologiju Filozofskog fakulteta u Novom Sadu.

- Vuletić, Jelena. 2016. Leksičke transferencije u govoru Srba u Nemačkoj: na primeru srpske zajednice u Ingolštatu, Bavarska. *Etnoantropološki problemi* 11(1): 601-626.
- Verdery, Katherine. 1991. Theorizing Socialism: A Prologue to the 'Transition'. *American Ethnologist* 18(3): 419-439.
- Vertovec, Steven. 1996. Multiculturalism, culturalism and public incorporation. *Ethnic and Racial Studies* 19(1): 49-69.
- Vertovec, Steven. 1999. Conceiving and Researching Transnationalism. *Ethnic and Racial Studies* 22 (2): 1-26.
- Vertovec, Steven. 2010. "Introduction: New directions in the Anthropology of Migration and Multiculturalism". In *Anthropology of Migration and Multiculturalism. New Direction*, ed. Steven Vertovec, 1-14. London and New York: Routledge.
- Villenas, Sofia. 2009. Diaspora and the Anthropology of Latino Education: Challenges, Affinities, and Intersections. *Counterpoints* 369: 55-63.
- Wachsmann, Klaus. 1971. Universal Perspectives in Music. *Ethnomusicology* 15 (3): 381-384.
- Warnier, Jean-Pierre. 2015. "The Moral Economy of Authenticity and the Invention of Traditions in Franche-Comte". In *Debating Authenticity. Concepts of Modernity in Anthropological Perspective*, eds. Thomas Filitz and Jamie Saris, 78-90. New York: Berhahn Books.
- Wedel, J, Cris Shore, Gregory Feldman and Stacy Lathrop. 2005. Toward an Anthropology of Public Policy. *The annals of the American Academy of Political and Social Science* 600: 30-51.
- Wets, Johan. 2006. The Turkish Community in Austria and Belgium: The Challenge of Immigration. *Turkish Studies* 7 (1): 85-100.
- Wright, Susan. 1994. *Anthropology of organizations*. London and New York: Routledge.
- Wright, Sussan. 1995. „Anthropology: Still the Uncomfortable Discipline?“. in *The Future of Anthropology: Its Relevance in the Modern World*, ed. Akbar Ahmed and C. Shore. London: Athlone Press.
- Yildiz, Mete, Mehmet Akif Demircioglu and Cenay Babaoglu. 2011. Teaching Public Policy to Undergraduate Students: Issues, Experiences, and Lessons in Turkey. *Journal of Public Affairs Education* 17 (3): 343-365.
- Zakić, Mirjana and Selena Rakočević. 2011. „Institutionalizing Traditional Music and Dance: A Case Study of post-Yugoslav Serbia. In *ICTM Study Group Music and Dance of Southeastern Europe. Proceedings 2010 Symposium*. Izmir: Ege Universities.
- Zlatanović, Sanja. 2003. *Svadba – Priča o identitetu. Vranje i okolina*. Beograd: Etnografski institut SANU.

- Zlatanović, Sanja. 2010. Transfer i kontratransfer u etnografskim istraživanjima. *Glasnik Etnografskog instituta SANU* LVIII (1): 129-139.
- Zlatanović, Sanja. 2012. „Odnos etničkog i drugih oblika kolektivnog identiteta: terenska istraživanja srpske zajednice na jugoistoku Kosova“ Doktorska disertacija. Filozofski fakultet, Univerzitet u Beogradu.
- Zlatanović, Sanja. 2017. 'Povratna' migracija vojvođanskih Slovaka i pitanje pripadnosti. *Glasnik Etnografskog instituta SANU* 65(3). 653-668.
- Zoltan, Kiszely. 2011. Media Discourse from a Contrastive Rhetoric Perspective. *Novvelty* 8 (3): 4-26.
- Žikić, Bojan. 2005. Etnokulturna dualnost i (etnički) stereotipi. *Glasnik Etnografskog instituta SANU* LIII: 67-81.
- Žikić, Bojan. 2007. Qualitative Field Research in Anthropology. An Overview of Basic Research Methodology. *Етноантрополошки проблеми* 2 (2): 123-135.
- Žikić, Bojan. 2011. Kulturni identiteti kao nematerijalno kulturno nasleđe. U *Kulturni identiteti kao nematerijalno kulturno nasleđe*, ur. Žikić, Bojan, 7-27. Beograd: Srpski genealoški centar.
- Žikić, Bojan. 2012. Proučavanje kulturnih identiteta sa uslovima „dugotrajne tranzicije“ u Srbiji. *Etnološko-antropološke sveske* 20: 9-25.
- Žikić, Bojan. 2012a. *Misao, kultura, identitet*. Beograd: Srpski genealoški centar i Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu, Etnološka biblioteka, knj. 60.

Internet izvori:

- <http://www.nkns.rs/cyr/elementi-nkns> (poslednji put pristupljeno: 20.11.2019).
- http://www.starosajmiste.info/blog/wp-content/uploads/Hrvoje_Klasic_1968_u_Jugoslaviji.pdf (poslednji put pristupljeno: 15.10.2019).
- <http://www.dijaspora.gov.rs/uprava-za-dijasporu-konkursi/> (poslednji put pristupljeno: 12.10.2019)
- <http://www.kultura.gov.rs/cyr/konkursi> (poslednji put pristupljeno: 12.10.2019)
- <http://www.kultura.gov.rs/cyr/konkursi/konkurs-za-finansiranje-ili-sufinansiranje-projekata-u-oblasti-kulturnih-delatnosti-srba-u-inostranstvu-u-2019--godini> (poslednji put pristupljeno: 15.04.2019).
- <http://www.dijaspora.gov.rs/uprava-za-dijasporu-konkursi/> (poslednji put pristupljeno: 15.04.2019)
- <http://www.nkns.rs/cyr/popis-nkns/kolo-kolo-u-tri-kolo-u-shest> (poslednji put pristupljeno: 18.03.2019)
- <https://www.facebook.com/pages/category/Artist/Sve-Za-Folklor-Dada-1541875686096371/> (poslednji put pristupljeno: 20.03.2019)
- <https://www.facebook.com/profile.php?id=100010308947212> (poslednji put pristupljeno: 20.03.2019)
- <https://www.facebook.com/miroslav.marinkovic.779> (poslednji put pristupljeno: 20.03.2019)
- <http://www.kultura.gov.rs/docs/dokumenti/propisi-iz-oblasti-kulture/zakon-o-kulturnim-dobrima.pdf>, (poslednji put pristupljeno: 27.05.2019)
- <https://www.opanci.com/rs> (poslednji put pristupljeno: 20.03.2019)

<http://www.narodnenosnjedrakce.rs/> (poslednji put pristupljeno: 20.03.2019)
<https://www.facebook.com/narodnenosnje.splet/> (poslednji put pristupljeno: 20.03.2019)
<https://www.facebook.com/NakitJedneBalerine/> (poslednji put pristupljeno: 28.03.2019)
<https://www.facebook.com/pages/category/Artist/Sve-Za-Folklor-Dada-1541875686096371/>
(poslednji put pristupljeno: 28.03.2019)
<http://www.bmeia.gv.at/integration/download/publikationen/> (poslednji put pristupljeno: 01.09.2020)
<https://www.viennadirect.com/living/mosques.php> (poslednji put pristupljeno: 01.09.2020)
<https://www.wien.info/en/sightseeing/sights/from-g-to-k/islamic-center>
(poslednji put pristupljeno: 01.09.2020)
<https://www.queensu.ca/mcp/immigrant-minorities/evidence/austria>
(poslednji put pristupljeno: 10.08.2019).
<https://www.queensu.ca/mcp/immigrant-minorities/evidence/austria>
(poslednji put pristupljeno: 10.08.2019).
https://www.ris.bka.gv.at/Dokumente/BgblPdf/1985_311_0/1985_311_0.pdf
(poslednji put pristupljeno: 12.12.2019).
<https://www.queensu.ca/mcp/immigrant-minorities/evidence/austria>
(poslednji put pristupljeno: 24.06.2019).
<https://www.queensu.ca/mcp/immigrant-minorities/evidence/austria>
(poslednji put pristupljeno: 24.06.2019).
<https://www.ris.bka.gv.at/GeltendeFassung.wxe?Abfrage=Bundesnormen&Gesetzesnummer=10000602> (poslednji put pristupljeno: 12.09.2019).
<https://www.queensu.ca/mcp/immigrant-minorities/evidence/austria>
(poslednji put pristupljeno 24.06.2019).

Javna dokumenta i Zakoni:

Zakon o ministarstvima, 2014

Zakon o dijaspori i Srbima u regionu, 2009

Strategija očuvanja i jačanja odnosa matične države i dijaspore i matične države i Srba u regionu, 2011

Integration Report – Recommendations by the Expert Council for Integration, 2011

Migration & Integration. Facts. Figures. Indicators – Statistical Yearbook, 2011

Integration Report – Recommendations by the Expert Council for Integration, 2012

Migration & Integration. Facts. Figures. Indicators – Statistical Yearbook, 2012

Integration Report – Recommendations by the Expert Council for Integration, 2013

Migration & Integration. Facts. Figures. Indicators – Statistical Yearbook, 2013

Integration Report – Recommendations by the Expert Council for Integration, 2014

Migration & Integration. Facts. Figures. Indicators – Statistical Yearbook, 2014

Integration Report – Recommendations by the Expert Council for Integration, 2015

Migration & Integration. Facts. Figures. Indicators – Statistical Yearbook, 2015

Integration Report – Recommendations by the Expert Council for Integration, 2016

Migration & Integration. Facts. Figures. Indicators – Statistical Yearbook, 2016

Integration Report – Recommendations by the Expert Council for Integration, 2017

Migration & Integration. Facts. Figures. Indicators – Statistical Yearbook, 2017

Integration Report – Recommendations by the Expert Council for Integration, 2018

Migration & Integration. Facts. Figures. Indicators – Statistical Yearbook, 2018

Dokumentarni filmovi:

45 godina kulturnog i sportskog društva „Jedinstvo“, 2015.

Biografija

Miloš Rašić je rođen 1991. godine u Zrenjaninu, gde je završio osnovnu i srednju školu. Na Odeljenju za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu, završio je osnovne (2014) i master studije (2015). Dobitnik je nagrade „Borivoje Drobňaković“ za najbolji master rad u školskoj 2014/2015. godini, za master rad pod nazivom *Antropologija plesa: analiza pokladnih plesova Rumuna u Grebencu kao markera etničkog identiteta* (mentor: prof. dr Dragana Antonijević). Doktorske studije etnologije i antropologije na istom odeljenju upisao je 2015. godine. Radio je dve godine u Muzeju istorije Jugoslavije, gde je stekao stručno zvanje kustos. Godinu dana je bio angažovan na Odeljenju za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta u Beogradu kao saradnik u nastavi na četiri predmeta. Od 2016. godine, zaposlen je u Etnografskom institutu SANU. Dve školske godine (2017/2018 i 2019/2020) predavao je na Katedri za etnomuzikologiju i etnokoreologiju Fakulteta muzičke umetnosti u Beogradu nekoliko različitih kurseva iz oblasti antropologije. Redovno učestvuje na nacionalnim i međunarodnim naučnim skupovima i publikuje radove u relevantnim naučnim časopisima. Oblasti kojima se bavi su: antropologija plesa, antropologija migracija i antropologija identiteta.

Изјава о ауторству

Име и презиме аутора Милош П. Рашић

Број индекса 8E15-4

Изјављујем

да је докторска дисертација под насловом

Институционална конструкција и презентација идентитета у српским клубовима у Бечу

- резултат сопственог истраживачког рада;
- да дисертација у целини ни у деловима није била предложена за стицање друге дипломе према студијским програмима других високошколских установа;
- да су резултати коректно наведени и
- да нисам кршио/ла ауторска права и користио/ла интелектуалну својину других лица.

Потпис аутора

У Београду, 08.03.2020.



Изјава о истоветности штампане и електронске верзије докторског рада

Име и презиме аутора Милош Рашић

Број индекса 8E15-4

Студијски програм Докторске студије етнологије и антропологије

Наслов рада Институционална конструкција и презентација идентитета у
српским клубовима у Бечу

Ментор проф. др Драгана Антонијевић

Изјављујем да је штампана верзија мог докторског рада истоветна електронској верзији коју сам предао/ла ради похрањена у **Дигиталном репозиторијуму Универзитета у Београду.**

Дозвољавам да се објаве моји лични подаци везани за добијање академског назива доктора наука, као што су име и презиме, година и место рођења и датум одбране рада.

Ови лични подаци могу се објавити на мрежним страницама дигиталне библиотеке, у електронском каталогу и у публикацијама Универзитета у Београду.

Потпис аутора

У Београду, 08.03.2020.



Изјава о коришћењу

Овлашћујем Универзитетску библиотеку „Светозар Марковић“ да у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду унесе моју докторску дисертацију под насловом:

Институционална конструкција и презентација идентитета у српским клубовима у Бечу

која је моје ауторско дело.

Дисертацију са свим прилозима предао/ла сам у електронском формату погодном за трајно архивирање.

Моју докторску дисертацију похрањену у Дигиталном репозиторијуму Универзитета у Београду и доступну у отвореном приступу могу да користе сви који поштују одредбе садржане у одабраном типу лиценце Креативне заједнице (Creative Commons) за коју сам се одлучио/ла.

1. Ауторство (CC BY)
2. Ауторство – некомерцијално (CC BY-NC)
3. Ауторство – некомерцијално – без прерада (CC BY-NC-ND)
4. Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима (CC BY-NC-SA)
5. Ауторство – без прерада (CC BY-ND)
6. Ауторство – делити под истим условима (CC BY-SA)

(Молимо да заокружите само једну од шест понуђених лиценци.

Кратак опис лиценци је саставни део ове изјаве).

Потпис аутора

У Београду, 08.03.2020.



1. **Ауторство.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце, чак и у комерцијалне сврхе. Ово је најслободнија од свих лиценци.

2. **Ауторство – некомерцијално.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела.

3. **Ауторство – некомерцијално – без прерада.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела. У односу на све остале лиценце, овом лиценцом се ограничава највећи обим права коришћења дела.

4. **Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада.

5. **Ауторство – без прерада.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела.

6. **Ауторство – делити под истим условима.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада. Слична је софтверским лиценцама, односно лиценцама отвореног кода.