

ГЛАСНИК

Етнографског
института
САНУ



LXXI/2
Београд 2023

ГЛАСНИК ЕТНОГРАФСКОГ ИНСТИТУТА САНУ LXXI (2)
BULLETIN OF THE INSTITUTE OF ETNOGRAPHY SASA LXXI (2)



ЕТНОГРАФСКИ
ИНСТИТУТ

Београд 2023

INSTITUTE OF ETHNOGRAPHY SASA
BULLETIN
OF THE INSTITUTE OF ETHNOGRAPHY
LXXI
No. 2

Chief Editor: Prof. Dragana Radojičić, PhD (Institute of Ethnography SASA)

Editor: Sanja Zlatanović, PhD (Institute of Political Science, Slovak Academy of Sciences)

Editorial board: Branko Banović, PhD (Institute of Ethnography SASA), Gordana Blagojević, PhD (Institute of Ethnography SASA), Ivan Đorđević, PhD (Institute of Ethnography SASA), Prof. Ildiko Erdei, PhD (Faculty of Philosophy, Belgrade), Corresponding Member of SASA Jelena Jovanović, PhD (Institute of Musicology SASA), Marina Mandić (Institute of Ethnography SASA), PhD Aleksandra Pavićević, PhD (Institute of Ethnography SASA), Srđan Radović, PhD (Institute of Ethnography SASA), Academician Gojko Subotić, PhD (Serbian Academy of Sciences and Arts, Belgrade)

Secretary: Sonja Radivojević, MA (Institute of Ethnography SASA)

Advisory board: Milica Bakić-Hayden, PhD (University of Pittsburgh), Prof. Čarna Brković, PhD (University of Mainz), Ana Dragojlović, PhD (University of Melbourne), Jelena Đorđević, PhD (Faculty of Political Sciences, Belgrade, retired professor), prof. Maja Godina Golija, PhD (Institute of Slovenian Ethnology RC SASA, Ljubljana), Georgios Kouzas, PhD (University of Athens), Renata Jambrešić Kirin, PhD (Institute of Ethnology and Folklore Research, Zagreb), Miroslava Lukić Krstanović, PhD (Institute of Ethnography SASA), Prof. Kjell Magnusson, PhD (University of Uppsala), prof. Marina Martynova, PhD (Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences, Moscow), Prof. Elena Marushiakova, PhD (University of St. Andrews), Marek Mikuš, PhD (Max Planck Institute for Social Anthropology, Halle), Ivanka Petrova, PhD (Institute of Ethnology and Folklore Studies with Ethnographic Museum, Bulgarian Academy of Sciences, Sofia), Vesna Petreska, PhD ("Marko Cepenkov" Institute of Folklore, Skopje), Tatiana Podolinska, PhD (Institute of Ethnology and Social Anthropology, Slovak Academy of Sciences, Bratislava), Mladena Prelič, PhD (Institute of Ethnography SASA), Ines Prica, PhD (Institute of Ethnology and Folklore Research, Zagreb), Prof. Ljupčo Risteski, PhD (Faculty of Natural Sciences and Mathematics, Skopje), Ingrid Slavec Gradišnik, PhD (Institute of Slovenian Ethnology RC SASA, Ljubljana), Andja Srdić Srebro, PhD (University of Bordeaux), prof. Lidija Vujačić, PhD (Faculty of Philosophy, Nikšić), Prof. Bojan Žikić, PhD (Faculty of Philosophy, Belgrade)

ЕТНОГРАФСКИ ИНСТИТУТ САНУ
ГЛАСНИК
ЕТНОГРАФСКОГ ИНСТИТУТА
LXXI
свеска 2

Главни и одговорни уредник: проф. др Драгана Радојичић (Етнографски институт САНУ)

Уредник: др Сања Златановић (Институт политичких наука, Словачка академија наука)

Уређивачки одбор: др Бранко Бановић (Етнографски институт САНУ), др Гордана Благојевић (Етнографски институт САНУ), др Иван Ђорђевић (Етнографски институт САНУ), проф. др Илдико Ердеи (Филозофски факултет у Београду), дописни члан САНУ Јелена Јовановић (Музиколошки институт САНУ), др Марина Мандић (Етнографски институт САНУ), др Александра Павићевић (Етнографски институт САНУ), др Срђан Радовић (Етнографски институт САНУ), академик Гојко Суботић (Српска академија наука и уметности, Београд)

Секретар уредништва: Соња Радивојевић, МА (Етнографски институт САНУ)

Издавачки савет: др Милица Бакић-Хејден (Универзитет у Питсбургу), проф. др Чарна Брковић (Универзитет у Маинцу), проф. др Лидија Вујачић (Филозофски факултет у Никшићу), проф. др Маја Година Голија (Институт за словеначку етнологију ЗРЦ САЗУ, Љубљана), др Ана Драгојловић (Универзитет у Мелбурну), др Јелена Ђорђевић (Факултет политичких наука у Београду, професор у пензији), проф. др Бојан Жикић (Филозофски факултет у Београду), др Рената Јамбрешић Кирин (Институт за етнологију и фолклористику, Загреб), др Георгије Кузас (Универзитет у Атини), др Мирослава Лукић Крстановић (Етнографски институт САНУ, научни саветник у пензији), проф. др Шел Магнусон (Универзитет у Упсали), проф. др Марина Мартинова (Институт за етнологију и антропологију, Руска академија наука, Москва), проф. др Елена Марушиакова (Универзитет Сент Ендријус), др Марек Микун (Макс Планк институт за социјалну антропологију, Хале), др Иванка Петрова (Институт за етнологију и фолклористику са Етнографским музејем, Бугарска академија наука, Софија), др Весна Петреска (Институт за фолклор „Марко Цепенков“, Скопље), др Татиана Подолинска (Институт за етнологију и социјалну антропологију, Словачка академија наука, Братислава), др Младена Прелић (Етнографски институт САНУ), др Инес Прица (Институт за етнологију и фолклористику, Загреб), проф. др Љупчо Ристески (Природно-математички факултет, Скопље), др Ингрид Славец Градишник (Институт за словеначку етнологију ЗРЦ САЗУ, Љубљана), др Анђа Срдић Сребро (Универзитет Бордо Монтен)

Издавач
ЕТНОГРАФСКИ ИНСТИТУТ САНУ
Кнез Михаилова 36/IV, Београд, тел. 011 2636 804
e-mail: eisanu@ei.sanu.ac.rs
Мрежна страница часописа: www.ei.sanu.ac.rs

Publisher
INSTITUTE OF ETHNOGRAPHY SASA
Knez Mihailova 36/IV, Belgrade, phone: 011 2636 804
e-mail: eisanu@ei.sanu.ac.rs
Journal's web page: www.ei.sanu.ac.rs

Лектура
Весна Смиљанић Рангелов

Превод
Аутори текстова

Дизајн корица
Александар Спасић (ментор доц. мр Оливера Батајић Сретеновић)
Факултет примењених уметности, Београд

Техничка подршка
Зоран Перовић

Штампа
Финеграф, Београд

Тираж
300 примерака

Штампање публикације финансирано је из средстава
Министарства просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије
Printing of the journal was funded by the Ministry of Education, Science and Technological
Development of the Republic of Serbia

Гласник Етнографског института САНУ излази три пута годишње и доступан је и индексиран у базама: DOAJ (Directory of Open Access Journals), ERIH PLUS (European Reference Index for the Humanities), SCIndeks (Српски цитатни индекс), Ulrich's Periodicals Directory, NSD (Norsk samfunnsvitenskapelig datatjeneste AS – Norwegian Social Science Data Service), CEEOL (Central and Eastern European Library).

The Bulletin of the Institute of Ethnography SASA is issued three times a year and can be accessed in: DOAJ (Directory of Open Access Journals), ERIH PLUS (European Reference Index for the Humanities), SCIndeks (Srpski citatni indeks), Ulrich's Periodicals Directory, NSD (Norsk samfunnsvitenskapelig datatjeneste AS – Norwegian Social Science Data Service), CEEOL (Central and Eastern European Library).

САДРЖАЈ CONTENTS

НАУЧНИ РАДОВИ SCIENTIFIC PAPERS

ТЕМА БРОЈА

**Мобилност, идентитет(и) и различите функције урбаног простора:
студије случаја из Београда и Атине**
ур. Гордана Благојевић и Манолис Г. Варвунис

TOPIC OF THE ISSUE

**Mobility, Identity(/ies) and Various Functions of the Urban Space:
Case Studies from Belgrade and Athens**
eds. Gordana Blagojević and Manolis G. Varvounis

- 13–18** *Gordana Blagojević, Manolis G. Varvounis*
**Mobility, Identity(/ies) and Various Functions of the Urban Space:
Case Studies from Belgrade and Athens**
Гордана Благојевић, Манолис Г. Варвунис
**Мобилност, идентитет(и) и различите функције урбаног простора:
студије случаја из Београда и Атине**
- 19–36** *Ursula-Helen Kassaveti*
**Visual Folklore in 1960s Greek Popular Cinema:
Athens at the Threshold of Tradition and Modernity**
Урсула-Хелен Касавети
**Визуелни фолклор у грчком популарном филму 1960-их:
Атина на прагу традиције и модерности**
- 37–53** *Georgios Kouzas*
**“Urban Landscape Transformation”. Religious Places that also Function as
Secular Squares: an Ethnographic Example from Greek Urban Space**
Георгиос Кузас
**„Трансформација урбаног пејзажа“. Религијски простори који функционишу
и као секуларни тргови: етнографски пример из грчког урбаног простора**
- 55–76** *Ивица Тодоровић*
**Нова испољавања и значења литија – очување идентитета и сакрализација
простора и времена у београдском (и ширем српском) контексту**
Ivica Todorović
**New Manifestations and Meanings of Orthodox Lity – Preservation
of Identity and Sacralization of Space and Time in the Belgrade’s
(and Broader Serbian) Context**

- 77–95** *Срђан Раговић*
Пешаци и пешачке улице у Београду: антрополошки осврт на простор, мобилност и угоститељство у центру града
Srdan Radović
Pedestrians and Pedestrian Streets in Belgrade: An Anthropological Take on Space, Mobility, and Hospitality Industry in the City Center
- 97–112** *Sonja Žakula*
The City as Multispecies Space: Dog Walking in Downtown Belgrade during the COVID-19 Lockdown
Соња Жакула
Град као мултиспецијски простор: шетање паса у центру Београда током затварања услед ковида 19
- 113–135** *John Plemmenos*
Committed Travelers, Reluctant Listeners: Playing Music and Displaying Authority on Public Transport in Modern-Day Greece
Џон Племенос
Посвећени путници, неради слушаоци: Пуштање музике и исказивање ауторитета у јавном превозу у савременој Грчкој
- 137–156** *Нина Аксић*
Музички идентитет Рома са улица Београда
Nina Aksić
The Musical Identity of the Roma People on the Streets of Belgrade
- 157–175** *Emmanuel C. Kyriazakos, George Katsadoros*
„On the Streets of Diversity“. Urban Space as a Birthplace of Free Expression and Artistic Creation: the Case of Nikolas Asimos in the Exarchia Area of Athens
Емануел Ц. Кириазакос, Георгије Катсагорос
„На улицама разноликости“: Урбани простор као место рођења слободног изражавања и уметничког стваралаштва: случај Николаса Асимоса у крају Егзархија у Атине
- 177–198** *Бојана Богдановић*
Симболичке функције саставница урбаног пејзажа Београда – дечја перспектива
Војана Богдановић
Symbolic Functions of the Urban Belgrade Landscape Components – Children’s Perspective
- 199–222** *Aphrodite-Lidia Nounanaki, Rea Kakampoura*
Ghosts in the Streets of Athens: Ghostlore and Social Media
Афродита-Лидија Нунанаки, Реа Какампуре
Духови на улицама Атине: “Ghostlore” и друштвене мреже

VARIA

- 225–250** *Michal Pavlásek*
Neither Germans nor Czechs? Expatriates from the
Czech lands in Romanian Banat in the Trap of Ethnicism
Михал Павлашек
Ни Немци ни Чеси. Исељеници из чешких земаља
у румунском Банату у замци етницизма
- 251–273** *Ања Златовић*
Дигитална бесмртност – од научне фантастике до потенцијалне интернет
реалности
Anja Zlatović
Digital Immortality – from Science Fiction to Potential Internet Reality
- 275–298** *Ана Кнежевић*
Кад интернет мим постаје наслеђе: проблем методологије баштињења и
формирања културног памћења у сајбер простору
Ана Кнежевић
Internet Memes as Heritage in Becoming and its Problems: The Methodology of
Heritization and the Formation of Cultural Memory in Cyberspace

ПРИКАЗИ REVIEWS

- 301–304** *Rea Kakampoura*
Manolis Varvounis & Georgios Kouzas, *Eisagogi stin Astiki Laographia, Theoritikes Prosegeisis, Methodologia, Thematikes* [An Introduction to Urban Folklore. Theoretical Approaches-Methodology-Themes]
- 305–307** *Georgios Kouzas*
Rea Kakampoura & Aphrodite-Lidia Nounanaki, *Ta Mimidia (memes) tis Pandemias COVID-19. Psiphiaki Laographia kai Humor sta Ellinika Mesa Kinonikis Diktiosis* [Memes of the COVID-19 Pandemic: Digital Folklore and Humor in Greek Social Media]
- 309–313** *Милина Ивановић Баришић*
Бела Крајина. Срби у Словенији: Насеља и порекло
становништва, обичаји. Прир. Борисав Челиковић

ТЕМА БРОЈА
TOPIC OF THE ISSUE

**Мобилност, идентитет(и) и различите функције
урбаног простора: студије случаја из Београда и Атине**

ур. Гордана Благојевић и Манолис Г. Варвунис

**Mobility, Identity(/ies) and Various Functions of the
Urban Space: Case Studies from Belgrade and Athens**

eds. Gordana Blagojević and Manolis G. Varvounis

GORDANA BLAGOJEVIĆ

Institute of Ethnography SASA, Belgrade

gordana.blagojevic@ei.sanu.ac.rs

MANOLIS G. VARVOUNIS

Democritus University of Thrace, Komotini

evarvoun@he.duth.gr

Mobility, Identity(/ies) and Various Functions of the Urban Space: Case Studies from Belgrade and Athens

The thematic issue “Mobility, Identity(/ies) and Various Functions of the Urban Space: Case Studies from Belgrade and Athens” contains ten original scientific papers that deal with different aspects of identities and functions of urban space in the two capitals, from the perspective of anthropology, urban folkloristics and ethnomusicology.

This thematic issue represents some of the results of the bilateral scientific project „Different Identities and Functions of Urban Space: A Comparative Study of the Circumstances in Belgrade and Athens“ which the Institute of Ethnography Serbian Academy of Sciences and Arts realized in cooperation with the Laboratory for Folklore and Social Anthropology, Department of History and Ethnology, Democritus University of Thrace (Republic of Greece), as the project holder. This four-year project began in June 2019 and ended in June 2023. The project was managed by Prof. Dr Manolis G. Varvounis, dean of the School of Classics and Humanities at the Democritus University of Thrace and director of the Laboratory for Folklore and Social Anthropology on the Greek side, and Dr Gordana Blagojević, Principal Research Fellow of the Institute of Ethnography SASA on the Serbian side.

Mobility is one of the main characteristics of contemporary, especially urban, life. The papers in this thematic issue consider different

types of mobility and the ways they influence identity/identities and the functioning of urban space. Thus, mobility can mean the internal migrations of populations from rural to urban areas. Over the last decades people have continually moved to both the capitals, bringing with them different habits and customs. Mobility can also mean a type of everyday functioning in urban settings, whether it's targeted movement for work or entertainment, or walks taken for leisure, which occur less and less in our hasty times. Mobility has to do with sacred processions, the symbolic sacralization of space, the transformation of profane space into sacred space, as well as vice versa. Mobility enables interspecies communication between different species inhabiting urban spaces. Mobility also plays a role in the music making of street musicians, as well as public transport. Music is also often an important component of city and intercity public transportation. On the other hand, the static nature of street art in certain neighborhoods represents their special flair and the way of life in them, while ideas about city life can be garnered from children's artwork. Mobility also plays a part in urban ghost stories that found their way onto social networks.

The first paper in the thematic issue is Ursula-Helen Kassaveti's paper entitled "Visual Folklore in 1960s Greek Popular Cinema: Athens at the Threshold of Tradition and Modernity" in which a description of post-war Greece in Greek films is given from the perspective of humanistic studies. Beyond the stereotypical representation and standardization of the characters, the article highlights the physiognomy of Greek society, especially the urban center, to which many rural residents flocked. These immigrants preserved many of their customs, which were adapted to the needs of the urban space, while at the same time accepting new customs that were formed in the new conditions. The article succeeds in showing, in a systematic and convincing way, that Greek films as artistic products capture this bi-genius character of the city.

In his paper "Urban Landscape Transformation." Religious Places that also Function as Secular Squares: an Ethnographic Example from Greek Urban Space," Georgios Kouzas deals with different functions of the yards of orthodox churches in urban Greece through a case study of the churchyard of the Church of Saint Anthony, in the Athens municipality of Peristeri. The author focuses on the multilayered functions of these spaces by pointing out that, aside from their religious use, these spaces function as parks and squares, especially in cities, where there's little space and little public green space. A consequence of this is that

churchyards are often used as parks and multipurpose spaces for different social, cultural and recreational activities. Aside from the insight into the multifunctionality of this, previously, sacred space, the author researched how people who visit this space relate to it, and their feelings about the metamorphosis the space goes through at different times of day.

On the other hand, in his paper “New Manifestations and Meanings of Orthodox Lity – Preservation of Identity and Sacralization of Space and Time in the Belgrade’s (and Broader Serbian) Context” Ivica Todorović deals with an opposite process – the sacralization of urban space through the analysis of Orthodox lity and the symbolism of different orienting spots in public spaces. Through a multidisciplinary approach, the author sheds light on different structural and semantic aspects and possibilities of Orthodox lities, both in Belgrade, and in a wider sense, by calling on his previous research of similar topics that was conducted in a much wider area in the previous decades.

Among other things, in his paper “Pedestrians and Pedestrian Streets in Belgrade: An Anthropological Take on Space, Mobility, and Hospitality Industry in the City Center” Srđan Radović deals with issues of mobility in urban settings, by pointing out the transformation of the Belgrade city center over the last decades (through the closure of streets for car traffic) and the establishment of pedestrian zones. Namely, over the last twenty years or so, a larger degree of commercialization of public space in the urban center has been occurring, through the opening of a large number of cafés and restaurants in the open. This paper deals with the issues of priority in the usage of public space, mobility of pedestrians and hospitality culture.

Sonja Žakula’s work titled “The City as Multispecies Space: Dog Walking in Downtown Belgrade During the COVID-19 Lockdown” also deals with issues of mobility in the city center in an original way. In this work, Žakula examines the use of space in the city center, specifically in the Dorćol area, as a multispecies space during the measures that included restrictions on movement due to the COVID-19 pandemic. The study adopts a perspective from the field of human-animal studies, an increasingly relevant field in social and humanistic disciplines over the last few decades. The author uses multispecies autoethnography during her research, actively involving herself with her dogs, which reveals different experiences that the city offers when explored, experienced, and navigated in the company of dogs. This study has not only phenomenological implications but also crucial socio-political implica-

tions. It highlights the development of a city that is becoming less accommodating to the needs of all beings, both human and non-human, that inhabit it.

In John Plemmenos' paper titled "Committed Travelers, Reluctant Listeners: Playing Music and Displaying Authority on Public Transport in Modern-Day Greece," the focus is on the use of music, particularly contemporary *laiko* music – a bouzouki nightclub sub-genre of Greek popular music—by the drivers in modern Greek public transport, especially in intercity buses. The author utilized an autoethnographic method of participant observation during travel, as he has been a regular passenger for several years. The paper approaches the phenomenon of passengers' inappropriate treatment as an excessive exercise of the driver's authority, and the use of music is placed in the broader context of musical entertainment in contemporary Greek everyday life. This paper represents one of the first (if not the only) of its kind in the Greek academic bibliography.

Nina Aksić delves into the subject of music in an urban context in her work titled "The Musical Identity of the Roma People on the Streets of Belgrade." The paper is based on the author's field research and insights gained from existing materials available on various internet platforms. Although the Roma musical practices in Belgrade are diverse, they possess characteristics that give them a unique identity. The paper thoroughly presents and analyzes various elements of Roma musical practices in Belgrade, such as performance styles, types of performing groups, the selection and condition of instruments used in the music, the choice of musical repertoire, the selection of public spaces where the music is performed, and more. Through a detailed examination of these different segments of Roma street music practices in Belgrade, the author provides an overview of its entirety.

In their work "'On the Streets of Diversity'. Urban Space as a Birthplace of Free Expression and Artistic Creation: the Case of Nikolas Asimos in the Exarchia Area of Athens," authors Emmanuel Kyriazakos and George Katsadoros explore the interrelationship between artistic creation, social environment, and the connections artists have with their surroundings, using the case study of Nikolas Asimos. Even three and a half decades after his death, Asimos remains a symbol of Exarchia, a neighborhood in the center of Athens often associated with intense anti-authoritarian activities, where he lived and created much of his work between 1976 and 1988. The authors argue that the urban space of Exarchia significantly contributed to the development of Asi-

mos' creativity, providing suitable conditions for the free expression of his works and ideas.

Bojana Bogdanović, in her paper "Symbolic Functions of the Urban Belgrade Landscape Components - Children's Perspective," examines the urban landscape of Belgrade as a system of signs and symbols. The paper is methodologically based on the results of two field studies conducted by the author involving 70 children aged 7 to 14, who were students at an elementary school in Novi Beograd. The paper discusses the functional aspects of certain components of the city's landscape to which children have attributed the status of symbols. Bogdanović's research contributes to the intersection of two subdisciplines – urban studies and the anthropology of children/childhood.

In the work "Ghosts in the Streets of Athens: Ghostlore and Social Media" by Afroditi-Lydia Nounanaki and Rea Kakampoura, the connection between specific houses and other buildings in Athens and ghost stories is explored in the context of social media. Ghostlore is a subgenre of folklore that focuses on ghost stories found in both pre-industrial and contemporary contexts. Through an analysis of online content uploaded by groups describing their practices as "paranormal" or "occult investigations," the authors point out the connection between ghostlore and public spaces, mainly in Athens. The paper also considers the comments left by internet users who follow these "investigations," leading to the formation of new online groups sharing a common interest in ghost-related matters in the offline world.

Mobility "transforms" the urban space, transforms our here and now. It's all about a constant transformation based on the disconnection of time and space from the "eternal" chiaroscuro that sun casts onto the urban monuments, the old neighborhoods of the towns and the stone paved streets of the historic centers, and consequently the interconnection – intermingling of old and new parts of the city with super networks that form future (urban) life.

Super networks like, for example, powerful telecommunication systems, a complex network of public-private, automatic transfer, the endless flow of tourists – short term inhabitants), all these are transforming the urban space by attributing many aspects to it, inasmuch as someone can see or scroll in everyday basis on a cell phone.

Throughout mobility we find an immense number of micro-worlds: the new coming form of society or just of communication between people, people that more and more identify themselves as identities living on a planet that has undertaken a treacherous process of (re)union.

We venture to say that together all these articles inside this volume tend to grasp a fragmented look of a “Brave New World” that everyday occur in front of our eyes. This “fragmented-overall look” once is grasped can be the new interdisciplinary approach in Anthropology.

Примљено / Received: 08. 05. 2023.

Прихваћено / Accepted: 14. 09. 2023.

URSULA-HELEN KASSAVETI

Cultural & Creative Industries, Open University of Cyprus
Greek Theatre & Cinema, Hellenic Open University, Patras
ursulacassavetes@gmail.com

Visual Folklore in 1960s Greek Popular Cinema: Athens at the Threshold of Tradition and Modernity

Despite its slow and ambivalent transformation, particularly after WWII, Greek society strived to present a novel and relatively modern face during the 1960s. While tradition in all its facets had been a long-lasting staple, even affecting critical aspects of everyday life, modernity began to take steps and seek changes: peasants left the countryside to explore new opportunities in the urban centers, immigration rose, education emerged as a means to escape poverty, while technology penetrated the Greek household slowly. Such urban shifts have been particularly documented in the popular Greek films of the 1960s, providing a rich framework to explore the notions of tradition and modernity in visual folklore. By employing a qualitative approach, this article focuses on how Greek popular film reflects the critical tensions surrounding everyday urban life by examining customs, rituals, identities, and material culture as represented in particular film case studies. It will argue that the popular Greek film of the 1960s documents glimpses of tradition still surviving in the city and presents to the Greek audience ways of handling, preserving, or even rejecting tradition, while flirting with modernity.

Key words: visual folklore, Greek popular cinema, melodrama, comedy, visual representation

Визуелни фолклор у грчком популарном филму 1960-их: Атина на прагу традиције и модерности

Упркос својој спорој и амбивалентној трансформацији, нарочито након Другог светског рата, грчко друштво се трудило да прикаже ново и релативно модерно лице свету током 1960-их. Иако је традиција, у свим својим аспектима, била дуготрајан и незаобилазан део, и чак утицала на кључне аспекте свакодневног живота, модерност је почела да прави кораке и тражи промене: сељаци су напуштали руралне крајеве како би тражили нове прилике у урбаним центрима, имиграција је порасла, образовање се профилисало као начин бекства од сиромаштва, док је технологија полако улазила у грчка домаћинства. Ове урбане промене су посебно документоване у популарним грчким филмовима из 1960-их, што је створило богат оквир за истраживање представа о традицији и модерности у визуелном фолклору. Користећи се квалитативним приступом, овај чланак се фокусира на то како грчки популарни филм рефлектује кључне тензије које окружују свакодневни градски живот тако што испитује обичаје, ритуале, идентитете и материјалну културу онако како су представљени у филмовима који су у раду узети као грађа за студије случаја. У чланку ће бити изнета тврдња да популарни грчки филм из 1960-их документује инстанце традиције која и даље опстаје у граду те да грчкој публици нуди начине да користи, очува или чак одбаци традицију, док флертује са модерношћу.

Кључне речи: визуелни фолклор, грчки популарни филм, мелодрама, комедија, визуелна репрезентација

1. INTRODUCTION

Audiovisual media's necessity and capacity to document and encapsulate sociocultural practices and their meanings have become vital in contemporary research in various disciplines. Amongst them, folklore has benefited broadly from employing photography or video to provide empirical proof of how tradition transforms, survives, or revives. In the growing field of visual folklore, i.e., visual documentation, representation, and interpretative analysis of folkloric phenomena, audiovisual renderings of tradition seems to promote our perception and knowledge of our culture. To this end, mass media also play an instrumental role in disseminating and producing folkloric discourses. In the early 1990s, Dégh observed

that “we are eyewitnesses to a new era in which folklore gains power and prestige as an authoritative voice [...] The task of the folklorists is to read these meanings of folklore, and this task makes folkloristics an important interdisciplinary science, now more than ever before” (Dégh 1994, 2).

Still, in the late 1970s, “a few folklorists are interested in non-ethnographic film as it relates to traditional narrative” (Danielson 1979, 209); earlier theorizing on visual folklore has tended to focus on folk representations in television, advertising, and the press, revealing folklorists’ investment in other mass media than cinema. In providing a decisive kaleidoscopic overview of this shift, Mikel J. Koven observed that folklore scholarship had always had a keen interest in cinema. However, this exploration has always been somehow restricted to particular research areas, like *Märchen* (Fairy Tales), myths, and legends, and identifying specific tale types or motifs (Koven 2003, 190). At the same time, fan ethnographies, emerging from the interplay between folklore and cultural studies, carved out an area for further research.

While sparking interest in cinema has been slow, it has gained particular currency in highlighting how film fiction can provide an exciting and alternative starting point for examining folklore. Towards this direction, concepts such as “folkloric film” (Sherman 1988) and “filmic folklore” (Zhang 2005) are crucial to our thinking of tradition as a vehicle for a more elaborate approach to its visual aspects, may it be documentation or representational strategies. Moreover, Sherman & Koven’s edited volume *Folklore/cinema. Popular Film as Vernacular Culture* (2007) makes a systematic and concerted effort to bring fiction film’s folkloric aspects to the forefront. This wonderful exchange between both fields is critical as:

“It provides an awareness not only of popular cinema’s indebtedness to traditional forms of human expressive behavior (beliefs, ballads, stories, and other traditional communication) but also of the ways folklore changes because of its mass-mediated variants and dissemination in a variety of situations and cultural contexts in addition to cinema.” (Sherman & Koven 2007, 7).

Contributing to this interesting dialogue, this article will focus on how the popular Greek film of the 1960s can become an essential source of visual folklore. In the light of Greek urban folklore, it examines how different film genres (comedy, melodrama, film musical) represent and comment upon the visual and aesthetic aspects of subjectivities, the place, and tradition in Athens. By employing a qualitative approach, it will argue

that the 1960s Greek popular cinema renders or reconstructs folklore still surviving in the city and presents to the Greek audience ways of handling, preserving, or even rejecting tradition to give space to modernity.

2. FITTING FOLKLORE INTO THE BIG SCREEN: EARLY CONSIDERATIONS ON FILM AS A DOCUMENTATION MEDIUM

A consideration of visual folklore in a localized background could provide fruitful insight into the interaction between folklife and aspects of the visual in Greece. Therefore, we will explore it briefly. In the early 1960s, conscious attempts were made at documenting Greek folklore culture. For instance, prominent folklore professor and director of the Academy of Athens' Folk Archive Georgios K. Spyridakis had pinpointed the pertinence of visual documentation in folkloric research: illustrating an object or rendering a performance audiovisually should be inseparable from ethnographic fieldwork (Spyridakis 1962). For Spyridakis, the development of film as a tool of folkloric insight had been one of the significant milestones for documenting tradition (Spyridakis 1964). His cooperation with folklore researcher Georgios N. Aikaterinidis proved more than substantial. Throughout his course, he managed to visually render tens of audiovisual themes and salvage folkloric expressions bound to die from the increasing influence of capitalism, social mobility, and overseas immigration (Aikaterinidis 2009). Admittedly, Aikaterinidis's folklore photographs and films had been, in several aspects, valuable ethnographic material, as he had been the first to implement an alternate method (now widely adopted) to support folklore research with audiovisual evidence.

Nevertheless, he who advanced the idea that visual renderings could provide an additional information area is urban folklorist Dimitrios S. Loukatos. In his seminal book *Folklorica Contemporanea* (1963), he emphasizes the role played by the photographic offices as "the first museums of local private life" in the provinces, as well as the photographers' assumption of the debt of ethnographic research (Loukatos 2003, 39). He refers to 'moving' and 'popular' subjects, appreciating that the film lens will assist in the preservation of 'rural memory,' as it will attempt to document the new social conditions of internal migration and asymmetrical urbanization that affected the Greek cities in the 1960s. After all, what Loukatos calls 'urban folk life' and needs to be preserved is something very much alive for the era of Modern folklore since, as he argues, "there are people in the neighborhoods, just as there is a popular subconscious in the people of the (urban) centers." (Loukatos 2003, 15)

Besides, film has a unique gravity and urgency in *Folklorica Contemporanea*: In the book's annex, Loukatos, understanding the importance of audiovisual recording, not only urges the municipalities of 'big cities' to establish archives of folklore cinema (Loukatos 2003, 136) but suggests to the filmmakers – who, together with journalists and photojournalists, constitute the 'valuable collaborators of contemporary folklore research' (Loukatos 2003, 5) – of his time a series of thirty-one subjects to be filmed, which concern the urban folk culture (Loukatos 2003, 138-139). Some of these themes are the following: New Year's Eve traffic in the capital or other cities (toy market, food market, caroling, buses, etc.), the Epiphany (the diving of the cross) on the shores of the Saronic Gulf (Piraeus), Lotteries (lottery tickets, agencies, symbolism, psychology of the buyers), Periptera (kiosks) as a characteristic feature of city life (their external exhibits, depending on the days and festivals), carnival in the neighborhoods (carnival games, carnival animals, etc.). Overall, the thirty-one examples listed by Dimitrios S. Loukatos constitute an ideal film subject, primarily when the transfer of rural and popular culture elements to the urban center is consolidated. This filming bears the character of a cultural document and a testimony to a rapidly changing society.

Loukatos' contribution to strengthening contemporary folklore research with moving images has been unanimously critical, but it is noteworthy that cinema has been explicitly neglected with a few exceptions. For instance, Meraklis attributes Greek films' popularity to their innate relation to folklore, and, for him, Greek cinema could be held as folk art. Its generic standardization, typecasts, and thematics had always been widely favored by the different Greek audiences - particularly those consisting of internal immigrants and workers. Yet, any attempt at analyzing popular film within the context of folklore has been insightful, but relatively scarce (Lydaki 2012; Kaplanoglou 2009; Papazachariou 1980). This raises a fundamental issue in investigating how folklore is rendered in fiction films and, conversely, and popular cinema takes advantage of crystallized iconographic conventions to illustrate facets of folklore. A proper study of this area must presumably belong in the domain of film or cultural studies, but, until today, popular Greek film has been treated as an ideological medium (see Delveroudi 2004; Athanassatou 2001; Sotiropoulou 1989) or scholars have highlighted its generic and aesthetic traits (Kassaveti 2017), attributed to popular arts. Still, in her monograph *The Greek Film Musical. A Critical and Cultural History* (2006), film scholar Lydia Papadimitriou scrutinized the significance of tourism and folklore in shaping the visual premises of the Greek film musical.

They are both subscribed to an imaginary fairytale setting, which is, in turn, instrumental after the Colonels' coup-d'état of 1967. Karalis (2012) also places importance in popular films, particularly in how the genres contribute to a wider cultural dialogue. Despite being mass-produced, genres, such as comedy, maintained an "ethographic" function, as they documented "a society in transition from the customs of a rural mentality to the structures of an urban and capitalist organization of time and space" (Karalis 2012, 129).

3. GREEK POPULAR CINEMA IN THE CONTEXT OF URBAN FOLKLORE: PUTTING FORWARD A HYPOTHESIS

As the overview shows, only a few acknowledge the importance of representing folklore in popular Greek cinema. While film analysis has been developed in different ways appropriate to distinct backgrounds, one of the exciting aspects to emerge from studying popular film is the role of realism in the construction of representation on screen and the latter's role in showcasing folkloric elements still active in Greek society. These findings could be perceived as audiovisual testimonies (mainly if they are shot on location) that showcase the persistence of tradition or comment on the country's gradual cultural transformation. Lest we forget that although the documentary "was a film genre that employed all possible sources: photographs, personal testimonies, current events, interviews, archives, etc.", popular Greek cinema

"documents tastes and highlights aesthetics related to architecture, clothing, decoration, food, and entertainment. All this is a unique wealth if we consider the speed with which changes occur in our time. Athens in the 1950s and Athens in the 1970s and today are so different that the images of the respective films are now a valuable source of information..." (Sotiropoulou 1998, 152).

In this light, this article aspires to re-engage a discussion of visual folklore in popular Greek films, in particular those that have been ascribed as "Old Greek Cinema," i.e., the popular Greek movies of different genres produced between the 1950s-1970s by Greek production companies, such as Finos Films. The conceptual framework in which we are brought to think about folklore in cinema will draw upon different theoretical starting points: Greek folklore (and, importantly, urban folklore), visual folklore, cultural studies, and Greek film history. With reference to the field of urban folklore (Varvounis & Kouzas 2020, 301-

379; Avdikos 1994), popular Greek films will be analyzed on a threefold axis of thematics: social construction (mainly, identities living in the city), mores and customs (e.g., rituals), and material culture. The article will deploy a qualitative standpoint and address issues located in the thematics proposed by Kouzas and Varvounis. A sample, which spans several genres (comedy, melodrama, musical), of three films has been determined, as a quantitative analysis, despite its discrete insight (i.e., frequencies of rituals, cultural identities, etc.), may efface valuable audiovisual cultural data. In that sense, the article will scrutinize the filmic sample and explore different urban folklore perspectives without the crucial ramifications imposed by a qualitative approach. Finally, it will seek to explore various instances of folklore (real or staged) and propose explanatory readings of the films on the contraposition of pre-modernity and modernity in Athens.

4. LIVING AND BREATHING IN THE BIG CITY: SOCIAL CONSTRUCTION, MORES AND CUSTOMS, AND MATERIAL CULTURE IN 1960S GREEK POPULAR FILM

O Tyherakias / The Lucky One (Errikos Thalassinos, 1968)

This section aims to give a couple of filmic examples based on generic diversity and spanning throughout the 1960s decade. Comedy films have been a staple of the Greek film industry since its first steps, following its popularity from the theater. Its generic diversity, ranging from farce to rom-coms, and its capacity to transcribe contemporary social shifts have been two of its most significant merits. The Greek comedy of the 1960s provides an interesting frame of folkloric visual analysis regarding typecast living in the city or an iconographic index of valuable records in the urban space. It reveals investment in certain standard characters, while particular importance should be attached to comedies shot on location and not in constructed/reconstructed spaces (e.g., indoor sites). Peasants from small villages all around Greece that immigrate to urban centers, i.e., Athens, are one of the most recurring film characters in Greek comedy of the 1960s. As already demonstrated, this typecast is not new to the Greek spectators, as it exemplifies one of the most striking transformations the Greek society underwent: internal immigration and urbanization. Moreover, along similar lines, Greek theatrical comedy and revues often deployed such characters. Even today, actor Costas Hadjichristos has been closely linked to the peasant typecast in most popular comedies, which focus on the character of „Vlachos”, which should not be associated

with the ethnocultural group of Vlachs rather than how peasants were often disparagingly perceived by the urban inhabitants. Hadjichristos impersonated Thymios (or Dimos, among others), a villager leaving his native city to find better luck in Athens. As Greek urban folklore focuses on identities living in Athens, one wonderful instance of analysis is the film *O Tyherakias / The Lucky One* (Errikos Thalassinos, 1968). Thymios is a street vendor at the train station of Lianokladi (a small village near Lamia). He sells souvlaki (a traditional Greek street food consisting of small pork meat cubes on a skewer accompanied by fresh bread) to the bypassing trains. When he is fired from his job, he always talks back to other customers, resulting in fighting with them. As he cannot stand his boss, he leaves his village and his beloved fiancée Anthoula (Elsa Rizou) and heads towards Athens, where he plans to hit the big time. He finds work at a souvlaki restaurant, where he rengages in trouble until he meets a pair of swindlers, Stavros and Suzanna (Nikos Rizos & Miranda Zafeiropoulou), who want to pick his pockets. When he wins the lottery, he is systematically ripped off by the crooks that encourage him to spend more money on useless luxuries by luring him into the high life: they teach him to dress well and eat correctly. In the meantime, Thymios also has Karate classes. Everyone in the village is concerned with him, Anthoula mostly. When Thymios realizes his “friends”’ dirty tricks, he returns to his hometown and donates his money to the local community.

Nevertheless, how did Hadjichristos render the villager character visually? With prior theatrical experience (Georgiopoulos 1991, 122-124), and other comedy films¹, the villager is represented as someone who still dressed up traditionally: he wears the “poukamisa” pleated shirt and “tsarouchia” shoes, which peasants had worn in mountainous areas in Greece. He appears to be illiterate, reading popular female magazines, like “Romantso” upside down, and he wants to go to Athens to win the lottery (PRO-PO) and become an aristocrat. The film’s opening titles play on scenes shot in the Omonoia Square (a central Athenian square where all internal immigrants used to meet) and Syntagma Square, where Thymios wanders with a small suitcase, being stunned at the people and the traffic. Such a visual convention is recurring in various films of Hadjichristos.

¹ *O Thymios ta'kane Thalassa / Thymios messed it up* (Allekos Sakellarios, 1959), *O Thymios ta'hei 400 / Thymios, Sharp as a Tack* (Giorgos Tsaoulis, 1960), *Tis Kakomoiras / World Gone Mad* (Ntinios Katsouridis, 1963), *Siko, Horepse Syrtaki / Get Up, and Dance the Syrtaki* (Kostas Strantzalis, 1967), among them.

Before arriving at Stamatis (Nikos Fermas)'s souvlaki restaurant, he mistakes a man with long hair for a woman; he gets imprisoned because of the fuss he made at an expensive hotel. Besides, due to the smell of delicious souvlakia all over the place, he exclaims that "he did not arrive in Athens, but in Levadia." Thymios begins working at Stamatis's place but cannot get rid of his harsh manners and village pronunciation. Despite wanting to attract customers by "europeanizing" the traditional dish, his boss is almost adamant that he advertises its traditional taste; Thymios's appearance works instrumentally for the tourists. The swindlers' attempts at modernizing him seem pointless. Whatever he does, he places tiny hints of traditional spirit, e.g. when performing modern dances, Thymios chooses figures from traditional folk dance routines while he can not abandon his tsarouchia. The peasant typecast certainly represents the spectators' strong identification with the internal immigration and social escalation in Athens and other urban centers. An illiterate, harsh, and sharp-witted villager always produces laughter, but he is laughed at when spectators identify with him.



Images 1-3. Kostas Hadjichristos is a villager that tries to conquer the big city; therefore, he should be at Omonia Square, where people from different Greek places meet. Additionally, it is where traditional fast food (souvlaki) is sold. Notwithstanding his attempts at becoming an Athenian, he still wears his new clothing with traditional shoes (tsarouchia). Courtesy of Karagiannis-Karatzopoulos Film Company.

Furthermore, what is visually stimulating in this film is how particular site locations are documented: many souvlaki restaurants and their customers are spread in downtown Athens, and Stamatis's is one of them.

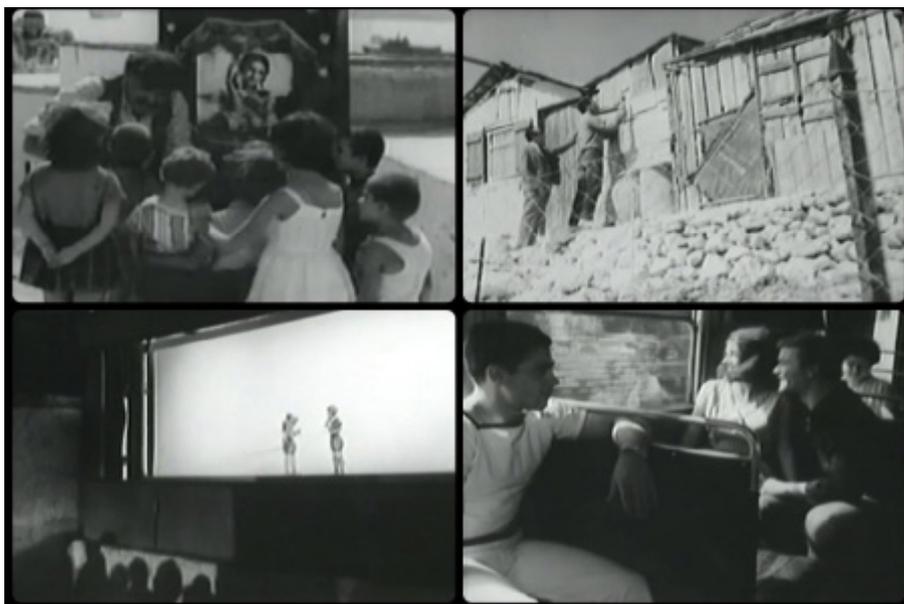
The comedy chronicles these places, which are part of the urban folk experience, and night venues with bouzouki and karate dojos (which are very modern for even Athenians). Ultimately, Thymios's descent to Athens may resemble any other villager's permanent visit to any urban center. Perhaps his image may be so extravagantly incompatible with city people to make spectators laugh. However, gradually it developed to become implicit in those who did not stand a decent chance in the countryside and left it for a better future in the city, as many internal immigrants did (Varvounis & Kouzas 2019, 301).

Dyskoloi Dromoi / Difficult Roads (Nestoras Matsas, 1965)

Along with comedy, the Greek melodrama film emerged during the 1960s as a popular genre that reflected social injustice, resulting in a temporary reconciliation between classes; love conquers all and relieves all pain from the pure hearts of the poor and the rich. Greek melodramas usually center around intra-class romance and their complications, usually with a happy end. Quite conservative at their core, they exemplify the role of fate and fundamental values conquering the characters' lives, such as integrity and hard work. Very often, they follow the trajectories of a fairytale as they culminate in the characters' dream accomplishments. Melodramatic films' popular style is also implied by their extensive use of popular songs, whose lyrics serve as a parallel film commentary, and sometimes by cinematography (reminding popular magazines with photo stories) (Kassaveti 2017, 83-93). Additionally, as they were mass-produced, melodramas took advantage of the poor neighborhoods and authentic locations in Athens to demonstrate their plausibility. *Dyskoloi Dromoi / Difficult Roads* (Nestoras Matsas, 1965) is one of them. Matsas, an amateur folklorist, a director of folklore documentaries (Kassaveti 2022), and an author, had already processed parts of the story in his older fiction book *Kleistoi Dromoi / Closed Roads* (1963). The film focuses on Dimitris (Lefteris Vournas), a former student who lives in Perama and abandons his studies to work at a factory. His father (Lavrentis Dianellos), a one-time shadow theatre player, is very sick and dreams of playing with his figures at a new shadow show again. Dimitris loves Maria (Katerina Vassilakou), but she has to marry Andrikos (Thanassis Mylonas), a popular singer and musician. Dimitris is devastated and wants to immigrate to Australia to find a job, but he does not know he is destined to become a coal mine worker.

When the fraud is revealed, he confronts those who want to exploit him, decides not to leave Athens, and reunites with Maria. Filmed in coastal Perama, the far western part of Athens, *Dyskoloi Dromoi* revolves

around the loves and disappointments of the underdogs living on the outskirts of what is called “the modern capital.” Minor Asia refugees settled in Perama, on its rocky mountain sides, and they were connected to Piraeus via a small tramline, active until 1977.



Images 4-7. *Dyskoloi Dromoi* serves as a visual documentation of “a city within a city”: the settlement where Asia Minor refugees live is portrayed vividly. It is also full of Greek folk art elements, such as the music organ or the shadowplay theatre. Images Courtesy of Marvik Film (Athens - Patras).

Small Greek popular music venues and tavernas opened there, echoing the music tradition of the Greek refugees. Despite its somewhat schematic screenplay, written by Matsas, the film renders and reconstructs themes that reveal a folkloric visual view of the city. The filming takes place in one neighborhood of the refugee settlement in Perama, providing valid visual documentation. The small houses with tiny yards, made by whatever was handy at that time, and the stone steps, painted in white to resemble an island, provide an excellent backdrop for the film’s characters. One is Stratos (Vassilis Avlonitis), a former musician who became a barrel organ player. Children surround him while he tunes his organ, decorated with a photo of a beautiful woman. Dimitris’s father plays his final shadow

show at a small open theater in the neighborhood (actually played by old shadow theater player Panagiotis Michopoulos) with high attendance.

Also interesting are indoor locations, which, despite their recurring formal traits, give a small clue about places, like entertainment venues (taverna with live bouzouki music, and tiny, poor houses, such as those of Dimitris or Miltos (Angelos Antonopoulos). Hand-woven textiles on the walls, an iron cast bed, and kitschy traditional paintings decorate a three-member family's tiny bedroom, kitchen, and living room. This image starkly contrasts the rich man's interiors, purposely aiming at highlighting the extreme endpoints of Greek society. Despite their ordinary nature, it is essential that Matsas deploys standard visual conventions to talk about the lives in the outskirts of Athens – not the usual small working-class neighborhood near the capital's center. In addition, the filmmaker offers persisting documents of an era long ago, where urban folklore with music and cultural and social practices was still alive. One can hold *Dyskoloï Dromoi* as a semi-fictional, semi-factual document that echoes the social construction and organization in the urban plain (Varvounis & Kouzas 2019, 301-302).

Oi Thalassies oi Handres /The Blue Beads from Greece (Giannis Dalianidis, 1967))

The Greek film musical has always been considered an essential aspect of popular film. As already wonderfully pinpointed by Papadimitriou, “musical is, by definition, an escapist genre,” and it “does not address political or social issues in any direct way” (Papadimitriou 2006, 7). However, the radical changes in Greek society underwent, i.e., modernization and consumerism, influenced the plot repertoire of the genre. Explicitly, in the second half of the 1960s, there had been a conscious turn in constructing “national” musicals, which exemplified working-class ethics, Greek popular dance, and music and gave hope that class barriers could be easily shifted (Papadimitriou 2006, 7). The Greek film musical is a rich field for examples of different forms of tradition in the urban plane and how they reflect social tensions and distinct perceptions of modernity. Before moving on to discuss these issues, it is important to stretch that even though the majority of Greek musicals were shot in a studio, the latter is reconstructed according to plausible and shorthand visual conventions already met in other genres. The only difference one could locate lies in the interchange between imaginary dance and realist sequences and the accumulation of commonplace symbolic imagery (i.e., the small poor courtyard where the working class resides). *Oi Thalassies oi Handres* (Giannis Dalianidis, 1967) is one of the most famous Greek musicals, and it revolves around the intraclass love story between popular musician Fotis (Faidon Georgitsis) and wealthy pop-group leader Mary (Zoe

Laskari) in the old neighborhood of Plaka, just under the Acropolis. The plot involves other characters, such as friends and family members. At the same time, there is a subplot with a rich American businessman who wants to buy an old music hall with live bouzouki music. Despite the difficulties, the couple manages to get together. Yet, Fotis must reject his working-class (and more traditional) attitude: he had to save his mustache for the love of Mary, which, among his friends, is considered a great disgrace.

The film has a specific and privileged potential to comment upon how tradition has already receded in the cities and how some elements seem to survive and imply particular cultural meanings. The plot's setting is located in Plaka, a traditional neighborhood, which until today is a tourist destination, and not unreasonably. Since the 1960s, Greek folklore has been commercialized and transformed into a mass-produced commodity. At the film's beginning, Fanis's friends sell small souvenirs to tourists, i.e., woven betel bags with folklore decoration, miniature "tsolia" dolls ("tsolia" refers to



Images 8-13. *Oi Thalassies oi Handres* purposefully offers imaginary folklore images of a traditional Athenian community with class characteristics, posing questions on modernity. Folklorism has become a norm in the Plaka district, where images of Greece are sold as souvenirs. Still, it reflects the survival of some traditional elements (i.e. folk dance, witchcraft, street life, and culture), which starkly contrast modern (at least superficially) trends - it is a visual juxtaposition that also involves Fotis and Mary. Courtesy of Finos Film.

the Evzones light infantry unit that served the Greek War of Independence against the Turks and wore a characteristic uniform with a pleated skirt) or big “komboloia” (worry beads), which are embedded in Greek folk and popular culture. Many folk implications can be located on the streets of Plaka, where Bouzouki venues prevail. Some are named after traditional artifacts, such as “To kompologaki” (small kompoloi). The street is where street vendors of “koulouri” (traditional small sesame bread rings) sell their products; the old barber shaves his customers, small “psilika” shops (corner stores), and barrel organ players play their laterna in the mornings. Most of the blue-collar residents live in simple folk houses decorated in excessively kitschy styles with framed popular flower patterns or ornamental doilies.

In the meantime, Fotis's sister Mary (Martha Karagianni) has fallen in love with Kostas (Kostas Voutsas), but he plays hard to get with her. She resorts to gypsy fortune telling and popular witchcraft and tries to secure a pair of his hair to mix it with other extraordinary ingredients. Of course, the film draws attention to the big contradiction and gaps between tradition and modernity, as illustrated by the careless Mary, a rich girl who plays in a pop band. Her parents believe this is one of her crazies. Modern music is contrasted with the popular folk music of bouzouki and all its connotations: Fanis is culturally benighted and dresses up in a more conservative, old-fashioned way – plus he has a mustache. When he decided to cut it, Mary ridiculed him; it was the one who commented upon his style and manners. When the two lovers finally manage to get together, there is another obstacle to overcome: Mary's upper-middle-class wealthy parents. Still, Fanis and his friends' fears are unsupported. Other banquet attendants start doing the same when they eat with their hands instead of forks, as they remember “how they ate back at their village.”

Oi Thalassies oi Handres offers a view of Greek society under transformation and on the verge of folklorismus, i.e. the renegotiated and staged representation of tradition (Meraklis 2004, 109-125). It captures some stereotypical behavior and visual imagery linked to premodernity, the working class (some of them are internal immigrants), and the reaction toward the advent of modernity. It provides as well significant comments on the penetration of different (i.e. foreign, or modern) cultural patterns (Varvounis & Kouzas 2019, 307), folk culture and its practices still surviving in the Athenian suburbs, rendered in an extravagant style (as musical films tended to represent an overall excess from other film genres). The spectators, having the foreknowledge of the detailed visual imagery, identify themselves with characters and situations that constitute their folk sensibility. The latter was about to change soon.

5. BEING 'IN BETWEEN': GREEK POPULAR FILM EMBRACING / REJECTING MODERNITY?

The study of visual folklore in Greek film is critical in understanding how folklore finds its place in fiction films and reflects tensions and shifts in society and culture. Visual imagery's centrality to popular film indicates verisimilitude with a world that the spectators already know: film iconography operates as an instrument of constructing a plausible parallel universe that contains all aspects of tradition and modernity. According to E. Papazachariou, popular cinema in Greece has operated on two different levels: as "mysterious, apocalyptic initiation of a hypothetical superior culture" oriented and assimilated as it was by the spectators, or served as "a dialectical antithesis" between the local social forces and values, pointing at particular moral issues for the collective (Papazachariou 1980, 287). The latter would process such questions about the mores, and the tropes (both socially, and culturally) and think about itself and the community.

Greek popular film is a rich field of visual examples that show how tradition in the city is perceived, constructed, or manipulated. It offers simplistic but alternative ethnographic knowledge on folklore that could further be deployed in an extensive cultural and folklore analysis. Comedy, melodrama, and film musicals share, to some extent, the commonsense and everyday visual perception of folk survivals in the urban suburbs, where modernity appears to be relentless: single-family homes are demolished, and condominiums take their place, small business gives their place to more significant enterprises, and tradition is confined in souvenirs. While these films respect the rules of the genre form, they also embody, at least visually, social and cultural norms apparent in public opinion. It is not part of my intention here to play down the importance of other genres, such as "fustanella," and particularly bucolic melodrama that heavily relies on what Zhang refers to as "filmic folklore" (Zhang 2005, 267). Nonetheless, narrowing our genres has brought issues of urban visual folklore in 1960s Greek cinema to light.

Given that this is the case, the kinship of tradition in the city and its representation is evident in Greek genre films that operate in the light of "filmic folklore," i.e., they construct an imaginary and negotiated tradition: identities, place, and practices in the setting of pre-modernity and modernity are showcased and echo cultural stereotyping. Peasants from small villages are always dressed in traditional clothing and seem uneager to conform to the city's alluring life. If they are bold in doing so, their efforts are poor imitations of modern imagery and way of living.

Hadjichristos's character is indicative of this kind of casting; Yet, we should consider that genres like comedy surpass any inherent meanings and turn to satire. Unlike Hadjichristos, actor Tassos Giannopoulos continued to impersonate peasants, such as Kitsos², even in the 1970s, when urbanism had somehow slowed down in contrast to the 1950s-1960s.

Moreover, genres like melodrama tend to rely much on a place to construct the characters and their interaction. What is critical, though, is how it documents the world of the underdogs (whether internal immigrants or Greek refugees³) living in a city within a city, just like Dourgouti, where filmmaker Nikos Koundouros shot one of his first neorealist films *Magiki Polis / Magic City* (1954). When local people as extras are involved, this can become a useful reconstruction of mores and practices in places that no longer exist, i.e., Asyrmatos⁴ or Drapetsona⁵ of former decades. Respecting the genre is critical, but constructing visually something that everyday people acknowledge as accurate is far more than crucial. Then, film musicals encourage the idea that social classes can exceed all barriers - this is an overall common thread in popular Greek cinema. However, these worlds should be the ones that people should correlate with. It is evident that despite visual reconstruction, visual folklore analysis easily locates folklorism and how it has permeated Greek society with caricatures of older traditions.

One last important point is how popular genres contest both the planes of tradition and modernity. Karalis argues that comedies and melodramas were culturally significant; still, "they domesticated modernity by de-radicalizing it" (Karalis 2012, 87). In that sense, popular films "functioned as confirmations of conservative values and practices, legitimizing them as modern and acceptable, since they were presented and disseminated through the focal art of modernity, the cinema" (Karalis 2012, 87). While modernity often laid in stark contrast with tradition, it appeared to be compromising with "the way we were" and was often encapsulated in the past.

In spite of its formal characteristics and categorizations, Greek popular

² *Praktor Kitsos kalei Gastouni / Special Agent Kitsos Calling Gastouni* (Giorgos Papakostas, 1967), *Empaine Kitso! / Come on Kitsos!* (Giorgos Papakostas, 1968), to name a few.

³ *Katigoro tous Anthropous / I Blame the People* (Nikos Foskolos, 1966), which documents the refugee house complex at Alexandras Avenue in Athens.

⁴ *Synoikia 'To Oneiro' / A Neighborhood named 'The Dream'* (Alekos Alexandrakis, 1961), *O Poulimenos Anthropos / The Sold Man* (Panagiotis Konstantinou, 1968). It is also interesting that the film *Dyskoloi Dromoi* begins with the protagonist's voice-over, who talks fondly about his neighbourhood. It is reminiscent of the opening sequence of Koundouros's *Magiki Polis*.

⁵ See *Anoikti Epistoli / Open Letter* (Giorgos Stambouloupoulos, 1968).

cinema of the 1960s offers valuable insights to younger viewers regarding cultural knowledge, beliefs, and opinions prevalent during that era, which also influenced cultural products as well. To gain a deeper understanding, it would be beneficial to conduct a quantitative analysis to determine the frequency of selected themes, subjects, and their visual representation, revealing what Greek tradition has bestowed on us. As Sergis contends: "It would not be an exaggeration to say that (Greek) cinema of the 1950s-1970s became, in the end, 'another social history', as we could trace in its films records of a transitional period" (Sergis 2020, 239).

References

- Athanassatou, Gianna. 2001. *Ellinikos kinimatografos 1950-1967: Laiki mnimi ke ideologia*. Athens: Finatec.
- Aikaterinidis, Georgios N. 2009. "Syllogi ke diasosi laografikou ylikou. Stigmes ke faseis mias makras prospatheias." *Laografia - Deltion tis Ellinikis Laografikis Etairias* 41: 443-452.
- Avdikos, Evangelos. 1994. "Astiki laografia. Outopia i pragmatikotita?" *Ethnologia* 3: 165-169.
- Danielson, Larry. 1979. "Folklore and film: Some thoughts on Baughman Z500-599." *Western Folklore* 38 (3): 209-219.
- Dégh, Linda. 1994. *American folklore and the mass media*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.
- Delveroudi, Eliza-Anna. 2005. *Oi neoi stis komodies tou ellinikou kinimatografou (1948-1974)*. Athens: IAEN.
- Gkizelis, Grigoris, Kaftantzoglou, Roxanne, Teperoglou, Afroditi & Vassilis Filias. 1984. *Paradosi ke neoterikotita stis politistikes drastiriotites tis ellinikis oikogeneias*. Athens: EKKE.
- Kaplanoglou, Marianthi. 2009. "Paramythi ke Kinimatografos. Meleti ton Kinimatografikon Paramythion". *Laografia - Deliton tis Ellinikis Laografikis Etairias* 41: 245-253.
- Karalis, V. 2012. *A History of Greek Cinema*. New York & London: Continuum.
- Kassaveti, Ursula-Helen. 2022. "Vernacular Instances of Visual Folklore: Re-contextualizing the Greek Folklore Documentary Film (1960-1990)". *Et-nološko-antropološke sveske - Papers in Ethnology and Anthropology - Journal of the Serbian Ethnological and Anthropological Society* 33(22): 45-68.
- Kassaveti, Orsalia-Eleni. 2021. "Opseis tis teletourgias: Epibioseis teletourgikon dromenon sto neoelliniko teatro ke stis kinimatografikes anaparastaseis tis ellinikis dimofilous paragogis ke tou kinimatografou technis." In *Skines*,

- eikones, vlemmata. Diastavroseis theatrou ke kinimatografou*, eds. Giorgos P. Pefanis & Ioanna Athanassatou, 245-249. Athens: Ekdoseis EAP.
- Kassaveti, Orsalia-Eleni. 2017. "To elliniko melodrama. I ekseliksi enos dimofilous kinimatografikou eidous." In *Apo ton proimo ston syghrono elliniko kinimatografo: Zitimata methologias, theorias, istorias*, eds. Maria Paradeisi & Afroditi Nikolaidou, 45-75. Athens: Gutenberg.
- Loukatos, Dimitrios S. 2003 [1963]. *Syghrona laografika (Folklorica contemporanea)*. Athens: Filippotis.
- Lydaki, Anna. 2012. *Mesa apo tin kamera. Kinimatografos ke koinoniki pragmatikotita*. Athens: Papazissi.
- Meraklis, Michail G. 2011. *Elliniki laografia*. Athens: Institutouto tou Vivliou - A. Kardamitsa.
- Meraklis, Michail G. 2004. *Laografika zitimata*. Athens: Kastaniotis & Diatton.
- Papadimitriou, Lydia. 2006. *The Greek film musical. A critical and cultural history*. Jefferson, North Carolina & London: McFarland Publishers.
- Sergis, Manolis M. 2020. *Tileorasi ke syghronos laikos politismos*. Thessaloniki: K. & M. Stamouli.
- Sherman, Sharon R. & Mikel J. Koven, eds. 2007. *Folklore / Cinema. Popular film as vernacular culture*. Utah: Utah State University Press.
- Sherman, Sharon R. 1988. *Documenting ourselves. Film, video, and culture*. Kentucky: Kentucky University Press.
- Sotiropoulou, Chryssanthe. 1998. "I istorikotita tis eikonas i i eikona os pigi tis istorias." In *Martyries se ihitikes ke kinoumenes apotyposeis os pigi istorias. Praktika diethnous imeridas*. Athens: University of Athens, Department of History and Archaeology.
- Sotiropoulou, Chryssanthe. 1989. *Elliniki kinimatografia 1965-1975*. Athens: Themelio.
- Spyridakis, Georgios K. 1964. "Kinimatografiseis morfon tou laikou viou". *Epetiris Kentrou Laografias* 17: 251-254.
- Spyridakis, Georgios K. 1962. "Odigiai pros syllogin laografikis ylis". *Epetiris Kentrou Laografias* 13-14: 141-142.
- Varvounis, Manolis G. & Georgios C. Kouzas. 2020. *Eisagogi stin Astiki Laografia. Theoritikes prosegisseis - methodology - thematikes*. Athens: Papazissi.
- Zhang, Juwen. 2005. "Filmic folklore and Chinese cultural identity." *Western Folklore* 64 (3/4): 263-280.

Примљено / Received: 07. 03. 2023.

Прихваћено / Accepted: 14. 09. 2023.

GEORGIOS KOUZAS

National and Kapodistrian University of Athens

gkouzas@phil.uoa.gr

“Urban Landscape Transformation”. Religious Places that also Function as Secular Squares: an Ethnographic Example from Greek Urban Space

In this study, we deal with all aspects of the topic of church courtyards of Orthodox churches in urban Greece. As an ethnographic example of this phenomenon, we examine the courtyard of the church of St. Antonios, in the municipality of Peristeri, in Athens. We will focus in the multilevel functions that these spaces have. In addition to their ecclesiastical use, these also function as parks and squares, particularly in towns, where there is little open space and areas of greenery are very limited. As a consequence, church courtyards are frequently used both as parks and as multifunctional spaces that host a multitude of social, cultural and recreational activities. In addition to examining how the space is used, we also look at the feelings experienced by those visiting the area, that is, what they experience when they visit the courtyard and what they feel about the metamorphosis, as it were, that the area undergoes, as manifested by the various activities taking place there during the late afternoon and evening.

Key words: religiosity, urban space, street, square, street ethnography

„Трансформација урбаног пејзажа“. Религијски простори који функционишу и као секуларни тргови: етнографски пример из грчког урбаног простора

У овој студији се бавимо свим аспектима теме црквених дворишта православних цркава у урбаној Грчкој. Као етнографски пример овог феномена, разматрамо двориште Цркве Светог Антонија, у општини Перистери у Атини. Фокусираћемо се на више нивоа функција које ови простори имају. Поред своје верске употребе, ови простори функционишу и као паркови и тргови, посебно у градовима, где има мало простора и мало јавних зелених површина. Последица овога је да црквена дворишта често бивају употребљавана и као паркови и као вишенаменски простори где се одвијају различите друштвене, културне и рекреативне активности. Поред разматрања тога како се простор користи, размотрићемо и осећања оних који посећују простор, то јест, оно што осећају када посете двориште и како се осећају у вези са метаморфозом коју простор пролази а која се види кроз различите активности које се тамо одвијају после подне и увече.

Кључне речи: религиозност, урбани простор, улица, трг, улична етнографија

INTRODUCTION

In this study, we deal with all aspects of the topic of church courtyards of Orthodox churches in urban Greece. In addition to their ecclesiastical use, these also function as parks and squares, particularly in towns, where there is little open space and areas of greenery are very limited. As a consequence, church courtyards are frequently used both as parks and as multifunctional spaces that host a multitude of social, cultural and recreational activities.

As an ethnographic example of this phenomenon, we examine the courtyard of the church of St. Antonios, in the municipality of Peristeri, in Athens. Thus the research, which took place in December of 2020, centred on the two boulevards, the Kyprou and Panagi Tsaldari Boulevard and on the courtyard of the church of St. Antonios, whose feast is celebrated on January 17. This was thus the most recent public celebration of the feast (at the time of writing). The memory of St. Antonios

was not celebrated in 2020 nor did the accompanying celebration take place, thanks to the pandemic. I relied on participant observation and on my experience gained during time spent in the field in the past. Besides being the church courtyard, it also functions at the same time as park and pedestrian precinct. It is connected in terms of space and urban planning both with the neighbouring group of workers' flats made up of hundreds of apartments and with metro station, some 200 yards away. We look at such matters as the co-existence in the same place of both secular and ecclesiastical activities, the changes in use of the church courtyard, which in the morning, during the Holy Service, is a religious space, from 10.00 a.m. becomes a park-like area for exercise and recreation and in the evening becomes a space for recreation, since then it becomes above all a place where the young gather and an area for the holding of parties and other outdoor events. Totally, I took 15 interviews with informants.

In addition to examining how the space is used, we also look at the feelings experienced by those visiting the area, that is, what they experience when they visit the courtyard and what they feel about the metamorphosis, as it were, that the area undergoes, as manifested by the various activities taking place there during the late afternoon and evening. Lastly, we examine the di-polar schema of 'courtyard/park' placed in contrast to the concept of 'city', that is, of a densely built-up urban environment. That is, we also concentrate upon how the inhabitants of the area regard the courtyard positively, because they identify it both with recreation and free time and with open space in an urban environment.

CHURCH COURTYARDS IN TOWNS AND CITIES: MULTIFUNCTIONAL SPACES

A fair number of scholars have studied church courtyards from a purely religious perspective. They have therefore focussed upon on the religious functions, such as folk religion, rather than upon social and cultural aspects, in contrast to more recent studies on folk religion and religious sensibility. This distinction is worth looking at in detail. The study of religion and religious sensibility can be contrasted with older studies of folk religion that were more oriented towards the study of religion and history and deal with matters of faith and worship on the part of the faithful directed towards some transcendental entity (Dubisch 1995, 33-34). By contrast, the folklore of religion and the anthropology of religion are both concerned with religion and religious sensibility from the point of view of the social reading of religious actions and conceptions held by individuals. This is a very different approach from anything preceding.

In this intellectual context, the role of a church in today's city or town and the importance of the church courtyard and of auxiliary spaces associated with churches for religious and social life can be examined in many ways. In the view of Dubisch (1995, 11), the church can be studied in multifaceted fashion, rather than merely as a church building hosting various religious ceremonies. Indeed, one can undertake a social reading of activities in churches located in towns and cities both from the point of view of the laity and of the priests. This means that in addition to the importance of the church itself, the multifunctional nature of the courtyard and of the auxiliary spaces associated with the church also become important. In contrast to the prevailing perspective which in dealing with religious life focusses upon what is performed within the church itself, one can locate a whole series of functions that, rather than taking place in the central building, occur in the areas in front of the church building or next to it and attract a large number of events and activities, some of them not religious. Such activities involve the organization of excursions centred on pilgrimage, meals and festivals, confirmation class lessons, soup-kitchens and other forms of practical support (Turner 1969). Church courtyards also function above all as green spaces, areas for relaxation associated with entertainment and free time. Thus there are two large differences in the scholarly approaches employed today in contrast with the past. First, research today has decoupled the study of the church courtyard from a consideration of strictly circumscribed religious functions and, second, it tends to concentrate upon the purely social functions of the church courtyards, so revealing the dynamics that inform such places.

Yet another series of sociological and anthropological studies on churches concentrates on public ritual and religious ceremonies and activities in the courtyards of churches in towns and cities (Turner 1969, 30). This aspect is connected with politics and with the communication processes involved in the promotion of certain ceremonies that stress Greek national homogeneity. How can we briefly define public ritual, especially when performed in a public space? It mainly involves activities that are located on the border between ritual and ceremony that delimit a form of transition from one state to another, from one ritual to another (Van Gennep 1960, 111-115). One should be careful to note that public ritual is not always associated with religious ritual. It may consist of four basic categories: (a) religious rituals (e.g. the consecration of churches), (b) political rituals, (c) national festivals, such as (in Greece) the 25th of March (the anniversary of the outbreak of the Greek revolution in 1821)

or the 28th of October (the anniversary of Metaxas' rejection in 1940 of Mussolini's ultimatum to Greece to surrender) (d) school or otherwise educational festivals or athletic festivals.

In such rituals, what interests one is not so much the matter of religion and religious sensibility as the concepts of 'public' and of performance and how they are tightly linked to the concept of protocol and etiquette during the performance of this public ritual, as is the case, for example, with parades by school children or the military.

Other research focusses on the relationship between the courtyard and the roads in the area and on how the church in question becomes something secular and how the sacramental aspect of religious ritual becomes something public. Such studies show the direct influence of the work of Abrahams (1970), which he produced as part of his study of the folklore of urban space and, more particularly, of the 'folklore of the streets'. He regards the street not merely a space, hosting everyday activity, but as something more, as a socially defined area, in which social, economic and social functions occur which decisively influence the life of the inhabitants of towns and cities (Varvounis 2014). The point of departure for studies that examine how the church courtyard connects with the streets in the area is the acceptance that the courtyard, a multifunctional space, indeed has a social dimension. Such studies are not limited to investigating purely religious functions. Instead, they focus on the intertwining of sacred and secular. In the view of Dubish (1995), sacred space, via the urban fabric, is directly connected with the various activities, religious and social, on the part of the town or city. In the view of Bronner, church courtyards in urban areas possess three basic functions, namely, first, recreation, which is linked to urban church festivals with all their religious, social and financial connotations, second, religion itself, in the form of processions, when icons are carried in procession starting and terminating in the courtyard during the religious festivals of the church in question, and, lastly, the delineation of sacred space in an urban environment by means of the structure and disposition of streets in the area.

Lastly, some published work focusses on another aspect of the use of space in churches that we will look at here. This is the use of courtyards as green spaces and areas for relaxation and recreation (Kweon et al. 1998). This research takes as its point of departure two points that it accepts. First, since in cities and towns there is growing long-term tendency towards secularization and desacralization of religious life itself, so in similar fashion urban religious spaces are relinquishing their

purely religious character and becoming mainly areas for various social functions. Secondly, space in towns and cities is subject to pressure in various ways. Urban environments lack areas of green and are densely built up. City dwellers therefore quite naturally seek solutions to their problems of recreation in the urban environment itself and so make use of public spaces, such as the courtyards of churches, but do so in ways for which the courtyards were not originally intended. For example, church courtyards were originally intended to host activities associated with religious life. Today, however, city dwellers use the church courtyard to satisfy their need for recreation and contact with nature.

FROM SACRED COURTYARDS TO THE SECULAR PARK: DEGREES OF CHANGE IN THE USE OF SACRED SPACE

My work here is part of a larger project that I carried out in the neighbourhood of Peristeri, a large municipality of Athens, over the past decade as part of my doctoral research. In the doctorate I dealt with beggars active in Peristeri and concentrated above all on church courtyards, which are areas in which mendicants congregate to beg. The courtyard was thus an excellent choice of subject for study, since it displayed in one place so many aspects, sacred and secular. It was the courtyard area of the central and oldest church in the area. It communicates with a central square. There is a metro station of the same name and stops for all types of public transport. It is also a commercial space and is surrounded by numerous shops. Yet, it is also a place of entertainment and recreation, since there is this small park in the form of the courtyard offering some green space, where many local inhabitants meet and relax. There are also many from Peristeri who are passing through, passengers on the various forms of public transport who are on their way elsewhere.

The fundamental research tools I employed were the semi-structured questionnaire, unstructured interviews with my informants and my own long-term observer participation of the area (Marcus 1995). These tools allowed me to create an atmosphere of familiarity with my informants and to understand their own views regarding the changes in use of this sacred space (Tonkin 2003, 233-234).

This alteration in use, rather than being a simple matter of change, involves a real metamorphosis, from sacred space to a space concerned with commerce and certainly with recreation and entertainment. We will look at these changes over the space of a day from morning to evening and, of course, in the light of the views of the inhabitants on the area.

A.) Morning Hours

From the very start of my work, I was particularly interested in the use of the space during morning hours which were connected with the pilgrimage. My main aim was to examine the meaning of the change in the St. Antonios pilgrimage to what is ultimately a commercial process. I will therefore look at the following matters: Initially, I focus upon the social importance of the space involved, which is a multi-faceted area that starts from the main boulevard of the municipality and ends at the church of St. Antonios. This constitutes a transition or passage from the secular to the sacred, which however, becomes desanctified and secularized in urban space. This space, which bears the faithful towards the church, is a commercial space and above all the space in which the festival is conducted. Secondly, I examined how emotions are created in the participants and how such emotions structure the predisposition and inclinations of the participants and their actions. I am particularly interested in how people interpret this passage from the sacred to the secular and why the very same people participate in commercial activity at the fair accompanying the religious festival (Vozikas, 2009, Varvounis 2017). Lastly, in regard to the multi-faceted significance of urban religious pilgrimage: The urban area in which the pilgrimage activity takes place does not possess a merely religious significance. It also functions as an area in which inter-personal relations are strengthened, as a space in which items are bought and as a recreational process, given that the festival, which is annual, is not a frequent phenomenon.

Also, we must underline the fact that this period of the day is totally identified with the sacred aspect of the church courtyard. There are two sets of sacred times. On weekdays and Saturdays, from 7.00 to 9.00 am, the *Orthros* (the service in the Orthodox church, equivalent to Mattins in the west) and the early liturgy is performed, and on Sundays, from 7.15 to 10.15 am, the regular Sunday liturgy, the basic Orthodox liturgy, is held. During these two periods, the courtyard of the church of Aghios Antonios finds its true self, as it were, in the sense that it is at these points a completely religious space and a spot where one moves from the secular to the sacred. The area acquires this purely religious character, because its worldly functions and aspects lessen, although do not disappear. For example, during morning hours, there are no children playing anywhere outside the square. Those working in the area do not linger in the church courtyard. They hurriedly cross it on their way to work or to reach the metro station. During morning hours, the courtyard thus becomes a transitory space for those on their way to work. That is to say, the space

is not truly in use and the courtyard serves simply to speed passersby on their way to work. Since such hurried passersby use the area merely to cross from one place to another on their way to their ultimate destination, which could be office, shop, bus-stop or metro station, the courtyard becomes a 'non-space', if one is to define it in the terms of Augé (1995, 20), in that the space lacks any function for such people at such times of day. Instead, it becomes a neutral zone, to be traversed by passers-by and lacking in any social or cultural aspects, and so becomes a neutral space to be simply to crossed and no more, devoid of any cultural or social aspects.

Many local inhabitants do not use the area in any real or systematic fashion during the morning either for play, entertainment or recreation, the courtyard. For other inhabitants who attend church to pray or to take part in the morning liturgy, the courtyard acquires more and more a sacred character (Ortner 1973). Most of my informants were elderly. In my interviews with them, their faith in God became clear. It also became clear that they regarded the church courtyard, not as a species of park or area with greenery for recreation and entertainment, but as an intermediate space that led to the most important place for the worship of God, that is, the church itself (Hall 1969, 96). Although the believers whom I interviewed did not regard the courtyard as a park-like area, they did regard it as an area set at the border between many worlds. It was for them an area with a religious character, albeit not exclusively a place of worship, unlike the church itself. It was an intermediary space, through which one journeyed from the secular to the sacred, something that is clear from the words of Marina, 68, a local inhabitant.

When I go up the stairs to Aghios Antonios, I realise that I am crossing over into another, religious world. I leave behind me the noisy town and I enter a sacred area. For me, this a psychological preparation that I start with the icon in the church that I see and then with the staircase. Then I become aware that I am leaving the city and entering sacred space. Anyway, the church door marks the crossing. Then I really feel a tranquility and reverence, as soon as I enter. I am in another world. The incense and the psalms help. And just the opposite happens, as soon as I leave the church, when I return to reality.

I collected many other such testimonies and all of them point in the same direction. The church courtyard is a space to be traversed by the individual, who moves from the secular to the sacred. In the view of (Van Gennep 1960, 78), in our daily life there are small 'rites of passage', which,

although they lack any official ritual character, in contrast, say, to the wedding ceremony or to funerals, nevertheless propel us from one state to another. But how does this occur in a church courtyard next to a noisy street? In Sperber's opinion (1975, 78-80), even in mundane everyday urban life, there are entities that structure rituals of transition. In the case of the courtyard of the church of Aghios Antonios, many of these are non-material, albeit still possessing an important function. They are the sound of bells and of the psalms, the scent of the incense and religious images, such as the ritual acts that take place in the church (Garrioch 2003). In the view of Sperber (1975, 78), all this forms symbols that the inhabitants of a particular area will recognize and creates a recognizable cultural landscape. Such a landscape, which lies between two worlds, the sacred and the secular, nudges individuals towards a focus on the religious aspect of an area, rather than on other, secular facets. In fact, there is something further involved here, which Linda Degh (1995) has touched on, namely faith in divine power, even in the midst of today's urban environment. In the view of Degh (1995), religious believers cannot avoid seeing the sanctity of an area, such as a church courtyard, which in our case leads them to the steps of the church, while their powerful faith means that they ignore other aspects of these places, such as commercial, recreational and in general social activities. In Degh's opinion, faith tends to overemphasise aspects of social life that are connected with religion and which the religious would like to separate from the rest of life. By the same token, those who possess powerful belief tend to underestimate the other functions of religious space, which, however, are just as real.

B.) Midday to Late Afternoon

The period from midday to late afternoon also marks the change in the social use of the space. During this phase, the use of the space changes from the religious to the purely recreational. Here one should stress two points. First, from midday to late afternoon school students and workers finish their respective occupations for the day. They are therefore in search of areas for recreation and exercise. Second, there is also the matter of urban space. That is, urban dwellers, particularly in built-up areas, such as Peristeri, desire very much some contact with nature. In an urban environment, of course, this is possible only in parks and squares. In the municipality of Peristeri, precisely because there are so few such spaces, the courtyards of churches assume this role.

During my fieldwork in the area, this became obvious to me. It was clear how much children and adults who live in the area wished to frequent

the church courtyard, either because they wanted to relax for a while or to chat with friends and neighbours. I offer here one of the many pieces of evidence I gathered in support of this, from Martha, 72, a pensioner, which seems to me to make very clear the recreational role played by church courtyards also for individuals who do not enjoy easy physical mobility.

For me and my grandchildren, here in the church courtyard it's an oasis. Now, you'll say, why do we think that this place is something special? Well, that's because it satisfies various needs that otherwise we wouldn't be able to do anything about. For example, I'm an elderly female and I don't drive. So this place here is something to enjoy, to come to and sit and chat with the neighbours. For my grandchildren, it's a solution, because they can meet their friends here and talk and play ball. For us here, because we generally don't have as many parks and squares as they do in the northern suburbs [of Athens], the place is a real oasis.

The role of the church courtyard as a space of greenery, recreation and games does not conflict with its religious character, because no church services, except for a very brief vespers, are performed during midday and the late afternoon. Thus the space, far from being merely neutral, is one that is, in terms of modern sociological theory, socially active, in that it is linked to the movements, emotions and social life of individuals (Davidson 2005). Just as the demands of social life change in the course of daily life, so the use to which the square is put follows this and itself changes. Two themes from anthropological research on the matter that touch upon the change in use of the church courtyard interest us here, free time and the presence of nature in an urban environment.

In the view of most of my informants, the late afternoon in the church courtyard is to be associated with leisure time (Kouzas 2017). Free time is, of course, a concept freighted with various meanings and, to a certain extent, is not clearly understood. In the view of Chick (1986, 1998), free time is not time devoid of any content whatsoever. Sociological and anthropological work makes it immediately clear that free time is not to be regarded separately from work nor from the work environment (Chick 1998). Free time may also be working time and similarly the work place may become a space associated with free time. In the case of the church courtyard, this aspect is very clear. The children who play there do so during a break from teaching or immediately after lessons.

Likewise, the adults who frequented the courtyard and chatted with their neighbours had also left their work for the day. The free time that

they spent in the courtyard therefore stood in an ancillary relationship to their work, in that their time in the courtyard refreshed them and gave them the means to work more effectively. There is another important aspect. Free time does not include just entertainment and a respite from the more intensive activity of work. It also includes many other matters, such as the exchange of ideas, exercise and care for one's health, the cultivation of social relations and general encouragement conveyed by conversation. All these various positive aspects I came across during the course of my work. My informants did not frequent the courtyard simply to exercise or to gossip. Instead, for them it was a more holistic process that included aspects that make it clear that free time spent in the church courtyard was different in nature and broke the monotony of the daily routine, so making a positive contribution to life. This overall change for the better which time spent in the courtyard gives is clear from the words of Chrysoula, 65.

My stroll to this place is not just to have a little chat. Every afternoon, when I come here, I feel as if my day is changing for the better. I relax and above all I can let my soul relax a bit. I don't do anything. I just find my friends from the neighbourhood. All the same, the background here, with the park, the trees, the open space and familiar faces makes me relax.

Chrysoula's words allow us to move on to the other main aspect of the matter, that is, the question of greenery and contact with nature in the midst of the city. In fact, the courtyard of the church does not contain many trees, although there are a fair number of bushes, flower beds and pot plants. Nevertheless, for the inhabitants of Peristeri the place offers a solution and is a source of pleasure in an area of Athens that is particularly built-up. The matter of contact with nature and how beneficial it is comes up again and again in the words of my informants. Two main points recur. The first is how much contact with nature and open space helps them psychologically (Dwyer et al. 1992). Second, they make clear that contact with nature is beneficial for their physical health, even if nature in this case is very limited (Balram 2005).

The replies concerning the church courtyard that my informants offered me do not differ much from the opinions of inhabitants of urban space on the topic of greenery and nature in general. In the view of Sanesi and Chiarello (2006), areas of green in urban environments are distinguished by polysemy and multiple functions. In so far as they are open spaces, they permit the presence of nature in densely inhabited

areas. At the same time, they are areas for physical movement, activities and recreation, while also functioning as spaces for the creation of bonds among individuals and with the natural environment (Lohr at al. 2006). This latter function has indeed exploded in the urban environment. Access to any sort of natural environment is indeed a basic human necessity. Thus, in the view of Sanesi and Chiarello (2006), contact on the part of inhabitants of urban space with the nature provided by the park or square restores them physically and psychologically, in that it brings them closer both to their own, human nature and to the physical environment.

Lastly, if one looks at the whole matter in terms of environmental psychology, it is clear that a bond is created between the greenery and nature and the inhabitants of the area (Parrott 2001, 55-56). This bond is constantly renewed and restructured, since open space in an urban environment functions as a refuge for urban inhabitants who live under the pressures imposed by an urban environment. Yet, at the same time this interactive relationship is beneficial to the environment itself, in the sense that humans here indulge in activities that are positive towards the environment, while interest in the protection and maintenance of the environment increases in the heart of today's urban space.

C.) The Evening

Lastly, during the hours of the evening, there is a complete change in the use of the space. This new use has nothing to do with either religion or nature in an urban environment or with free time. In fact, it concerns entertainment whose nature dependent upon age and upon the financial status of those entertaining themselves in the courtyard (Vozikas 2009, 79-86). To be more precise, my observations led me to conclude that the church courtyard, especially after 10.00 p.m., because rowdy and bustling. Teenagers crowd and pack the space. They either listen to music and chat to each other or consume various drinks, including beer or skateboard. This entertainment, of course, is cheap in that it has little to do with the recreation offered by professionals, since in the church courtyard there are, for example, no bars or cafes. The extract from my interview with Kostas, 17, touches on most of what goes on outside the church of Aghios Antonios every evening.

Every evening me and my friends come here. We get something from the kiosk and eat and we drink beer. For me, this is cheap entertainment, but it's also a chance for social contact. If we went to a café, we'd pay 15 or 20 euros. Here we spend only five euros and, even better, we see our all

our friends. All of Peristeri passes through this yard. Usually we talk, drink beer, skateboard and we often stay up all night until dawn, when the church service starts.

I examined the question of why young people congregated in the courtyard and, secondly, how far it affected them that they were indulging in recreation in a religious space which, functionally speaking, belonged to the church. The reasons were not as complex as one might imagine and were basically financial and social. My informants sought cheap entertainment in an area that was familiar to them and in which they had long had social relations with other individuals.

There is another interesting point. It is fascinating during these evening hours to examine the fluidity of the place, as it passes through various phases (Lefebvre 1991b, 17). It moves from the sacred to the secular and from simple recreation to positive entertainment. This continuous change also embodies the polysemy of a public space that displays various aspects, that is, a material aspect, social functions and emotional value. In the view of Lefebvre (1991a, 33-35), this fluidity is to be directly associated with the evolution of urban space. The landscape of urban space is typified by its pluralism, polyphony and continuous change. In Lefebvre's view (1991a, 1991b), it is not too much to talk of a mosaic of multiple landscapes in the middle of today's urban space. A typical example of this pluralism of space lies in the use of the church courtyard that is to be linked with the identities of the inhabitants, with the multiple, continuously changing identities of the spaces themselves, and, lastly, with the social and symbolic identities that are to be attributed to the spaces. Thus the church courtyard, from being a religious space in the morning, becomes an area for exercise and in the evening changes into an area for socializing, so become an arena for meetings (Kraus 1997, 132). Unlikely as it may seem, these multiple identities of the space do not actually clash with each other. In fact, they are tied to each other in creative fashion, depending on the needs of the inhabitants of the area. This fluidity, then, is not something hitherto unknown and so a problem in an urban environment. Rather it is a tried and tested aspect of such space.

CONCLUSIONS

In the light of the foregoing, we are now in a position to offer some basic conclusions regarding the role of the church courtyard. In this short piece I have attempted to show the polysemy of this place and the dialectical relationship between sacred and secular that resides in this process in

terms of the use of space. In particular, I make use above all of a particular ethnographic example to make clear the significance of space and more especially of the road involved, as a cross-over point from the secular world of the city to the sacred space and time of the religious fair. This transition occurs in both material and non-material terms, through a combination of feelings, sentiments and movement.

These aspects of the courtyard make it clear that the place is not purely religious. It is, much more, a totally social place, with social, economic and entertainment aspects, in addition to the religious sides, these, of course, being a given. As a total place -and finally social event-, it is related to various aspects of daily life, to human feelings and certainly to sacred and secular time and space. Characteristic of this is the fact that sacred and secular space and time here, rather than conflicting with each other, actually complement each other.

Above all, the courtyard of the church of Aghios Antonios in Peristeri, like every such space, clearly has a religious character. This character, however, possesses several peculiarities. It is not a wholly religious area, unlike, for example, the sanctuary of the church itself. Rather, it is an intermediate space, in which one crosses from a secular to a religious environment and vice-versa. This transitional aspect of the courtyard, whereby it is simultaneously both secular and religious, is what gives impetus to the evolution of other functions, such as recreational, environmental, social and, of course, cultural. Of particular interest, so it seems to me, is the fact that these functions are not all present at once in the courtyard. Rather they change and succeed each other, not only because of the passage of time itself from morning to midday to evening but because what the inhabitants are doing changes from hour to hour.

The courtyard is thus a religious space during the morning hours. Usually after 12.00, when schools close, the space acquires a secular character and until the evening it is area for recreation in multiple forms. Thus the courtyard passes from being simply a courtyard that surrounds a church to being a park or square that is a space rich in nature and an area that serves to break up the monotony of the daily life of the inhabitants of this urban environment.

Notably, it is the inhabitants of the area who further the recreational and in general the social functions of the courtyard. These individuals endow the space with its social and cultural features and do indeed transform the space from a religious environment to one that plays the role of a park or square. This is related to the fact that the area is open on all sides, unhindered by other building. For Athens, this is something rare,

in that there are few such free spaces in the Athenian urban environment and the inhabitants of the area are quick to label such an area a 'park'.

Lastly, there is another criterion associated with age that is to be connected with the use of the space by certain groups, who in engage in particular activities. In the morning and during the midday hours, the space is used mainly by individuals of the third age, who have either been to church or sit and drink their coffee. By contrast, during the late afternoon and chiefly during the evening, the area is used mainly by younger persons. In particular, after 9.00 or 10.00 in the evening, teenagers and students predominate. How is this to be explained? In my view, older individuals adhere to the classic use of the space, as a place for worship or simply as a place for relaxation, while younger inhabitants use it for different ends. Such uses are frequently to be connected with social and financial changes.

In particular, in regard to the church courtyard, this religious space is an area of financial significance for the young during the evening. This is not necessarily something negative. Indeed, I would say that it is something natural and to be expected, since the church courtyard is not absolute and unchanging in terms of use. In fact, the space has an interactive relationship with the inhabitants and is restructured and redefined on the basis of their needs. And the inhabitants certainly plan their life on the basis of the space in which they life. Consequently, this is not merely some formal relationship between man and space in the midst of the urban environment. Rather, it is a matter of dynamic and interactive co-existence.

References

- Abrahams, Roger. 1970. *Deep Down in the Jungle. Black Folklore from the Streets of Philadelphia*. Oden: De Gruyter.
- Augé, Marc. 1995. *Non Places. Introduction to an Anthropology of Supermodernity*. Verso: London.
- Balam, Shivanand & Susana Dragicevic. 2005. "Attitudes toward Urban Green Spaces: Integrating Questionnaire Survey and Collaborative GIS Techniques to Improve Attitude Measurements." *Landscape and Urban Planning*, 71: 147-162.
- Davidson, Joyce, Bondi, Liz & Smith, Mick. 2005. *Emotional Geographies*. Ashgate: Burlington.
- Chick, Garry. 1986. "Leisure, Labor, and the Complexity of Culture: An Anthropological Perspective." *Journal of Leisure Research*, 18: 154-168.

- Chick, Garry. 1998. "Leisure and Culture: Issues for an Anthropology of Leisure." *Leisure Sciences* 20: 111-132.
- Degh, Linda. 1995. *Narratives in Society. A performer-centered study of Narration*. Indiana: Indiana University Press.
- Dubisch, Jill. 1995. *In a Different Place. Pilgrimage, Gender and Politics at a Greek Island Shrine*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Dwyer, John & McPherson, Elliot. 1992. "Assessing the Benefits and Costs of the Urban Forest." *Journal of Arboriculture*, 18: 227-234.
- Garrioch David. 2003. "Sounds of the City. The Soundscape of Early Modern European Towns." *Urban History* 30 (1): 5-25.
- Grahn, Patrick, Ulrica Stigsdotter. 2003. "Landscape Planning and Stress." *Urban Forestry and Urban Greening* 2: 1-18.
- Hall, Tim. 1969. *The Hidden Dimension*. New York: Anchor Books.
- Kouzias, Georgios. 2017. "Religious Life and Modern Urban Space." *Laographia* 43: 518-519.
- Kraus, Richard. 1997. *Recreation & Leisure in Modern Society*. Menlo Park, CA: Addison Wesley Longman, Inc.
- Kweon, Bwyong, Sullivan, William & Angela Wiley. 1998. "Green Common Spaces and the Social Integration of Inner City Older Adults." *Environment and Behavior*, 20: 832-858.
- Lefebvre Henry. 1991a. *The Production of Space*. Trans. D. Nicholson-Smith. Oxford: Basil Blackwell.
- Lefebvre Henry. 1991b. *Writings on Cities*. Eds Eleonore Kofman & Elizabeth Lebas, Oxford: Basil Blackwell.
- Lohr, Virginia, Caroline Pearson-Mims, John Tarnai & Dom Dillman. 2004. "How Urban Residents rate and Rank the Benefits and Problems Associated with Trees in Cities." *Journal of Arboriculture*, 30: 28-35.
- Marcus George. 1995. "Ethnography in/of the World System: The Emergence of multi-sited Ethnography." *Annual Review of Anthropology* 24: 95-117.
- Ortner, Sherry. 1973. "On Key Symbols." *American Anthropologist* 75 (5): 1338-1346.
- Parrott, Wane. 2001. *Emotions in Social Psychology*. Philadelphia: Psychology Press.
- Sanesi Giovani, Francisco Chiarello. 2006. "Residents and Urban Green spaces: The Case of Bari." *Urban Forestry & Urban Greening* 4 (2006): 125-134.
- Sperber, Dan. 1975. *Rethinking Symbolism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tonkin Elizabeth. 2003. "Participant Observation." In *Ethnographic Research. A Guide to General Conduct*, edited by R. F. Ellen, 216-233. London - San Diego: Academic Press.

- Turner, Victor. 1969. *The Ritual Process*. London: Kegan Paul – Routledge.
- Van Gennep, Arnold. 1960. *The Rites of Passage*. London: Kegan Paul – Routledge.
- Varvounis, Manolis. 2014. *Folk Religiosity in Greek Urban Space. Studies of Modern Religious Folklore*. Thessaloniki: Stamoulis.
- Varvounis, Manolis. 2017. *An Introduction to Religious Folklore. Folk Religiosity and Traditional Behavior*. Thessaloniki: Stamoulis.
- Vozikas, Georgios. 2009. *The Neighborhood of Aghia Marina and its Festival. Everyday Life and Identities in the Modern City*. Athens: Municipality of Ilioupoli.

Примљено / Received: 07. 03. 2023.

Прихваћено / Accepted: 14. 09. 2023.

ИВИЦА ТОДОРОВИЋ

Етнографски институт САНУ, Београд

ivica.todorovic@ei.sanu.ac.rs

Нова испољавања и значења литија – очување идентитета и сакрализација простора и времена у београдском (и ширем српском) контексту

У тексту се најпре бавимо сагледавањем најновијих манифестација ритуала литијског опхода и начина сакрализације простора на примеру Београда. У складу с тим, пажња се посвећује и симболици различитих просторних оријентира која се наглашава на нивоу више семантичких слојева. Скорашња дешавања поново су актуелизовала значај ритуала литијског опхода – дубоко утемељеног и у народној традицији и у вери – као и његових појавних облика, како у Републици Србији тако и на ширем српском етничком простору. Основна и највидљивија функција литија је освештавање и обележавање простора, али и времена, са посебним значајем за одређени етничко-друштвени контекст, заједницу или место. Међутим, литије исто тако имају и изражену кохезиону и идентитетску функцију, као што се посебно јасно показало на примеру *огбране свеишња*, тј. основних верских права, управо путем литија у Црној Гори. Сходно томе, литије су се показале и као једно од делотворних оружја спрам покушаја деконструкције српског идентитета. У складу с одговарајућим показатељима, у нашем раду се, уз мултидисциплинарни приступ, сагледавају различите структурне и семантичке димензије и могућности литија. Ово се превасходно односи на ниво београдског простора, али је у општијем смислу такође у непосредној вези с теренским и другим истраживањима сродне проблематике, која су на знатно ширем простору спровођена током претходних деценија.

Кључне речи: литије, идентитет, простор и време, Београд, сакрализација

New Manifestations and Meanings of Orthodox Lity – Preservation of Identity and Sacralization of Space and Time in the Belgrade’s (and Broader Serbian) Context

In the text, we primarily deal with the observation of the latest manifestations of the Orthodox lity procession ritual and ways of sacralising the space on the example of Belgrade. Accordingly, attention is also paid to the symbolism of different spatial landmarks, which is emphasized at the level of several semantic layers. Recent events have once again actualized the importance of the Lity procession ritual – deeply rooted in both folk tradition and religion – as well as its manifestations, both in the Republic of Serbia and in the wider Serbian ethnic area. The basic and most visible function of Lity is the consecration and marking of space, but also of time, with special significance for a certain ethnic-social context, community or place. However, Lity also have a pronounced cohesive and identity function, as was particularly clearly demonstrated in the example of the *defense of holy sites*, i.e. of basic religious rights, precisely through Lity in Montenegro. Consequently, Lity proved to be one of the most effective weapons against attempts to deconstruct the Serbian identity. In accordance with the relevant indicators, in our work, with a multidisciplinary approach, various structural and semantic dimensions and possibilities of Lity are considered. This primarily refers to the level of the Belgrade area, but in a more general sense it is also directly related to field and other research on related issues, which were carried out in a much wider area during the previous decades.

Key words: Lity, identity, space and time, Belgrade, sacralization

ЛИТИЈЕ У БЕОГРАДСКОМ КОНТЕКСТУ

*Редовне спасовданске литије*¹

¹ Текст је настао као резултат рада на пројекту FSITC бр. 1561 – „Формирање српског идентитета и теоријске контроверзе о покушајима његове деконструкције“ (“Formation of Serbian identity and theoretical controversies concerning attempts of its deconstruction” – # FSITC 1561) у оквиру програма „Идентитети“ Фонда за науку Републике Србије, као и рада у Етнографском институту САНУ који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије, а на основу Уговора о реализацији и финансирању научноистраживачког рада НИО у 2023. години број: 451-03-47/2023-01/200173 од 3. 2. 2023. This research was supported by the Science Fund of the Republic of Serbia, # 1561, Formation of Serbian identity and theoretical controversies concerning attempts of its deconstruction – FSITC.

У раду је нагласак пре свега стављен на проучавање ритуала литијског опхода (в. рецимо Todorović 2006; Stošić 2001, 82–83; Todorović 2005a; Nedeljković 1990, 141–142; уп. и Plotnikova 2001, 310) и начина сакрализације простора на примеру Београда. Притом, најновија дешавања су реактуелизовала значај овог ритуала како у Београду тако и на ширем српском етничком простору (в. на пример садржаје који су предочени у Jovović 2020; Jokić & Knežević 2021).² Читава проблематика која се разматра у тексту могла би бити предочена и анализирана и у оквиру обимне студије, услед низа њених различитих димензија и појавних облика.³

У Београду је током претходних година – за време Спасовдана, градске славе – литија ишла од полазне Вазнесењске цркве до Саборне цркве и натраг, али другачијим путем, тако да је образована једна врста кружне путање литијског опхода. Другим речима, тако је створан *сакрални круг* који је обухватао један део језгра старог дела Београда. Литије су годинама понављале дотичну путању, на раније утврђени, махом истоветни начин, углавном без ванредних литијских опхода и значајних промена.⁴

Међутим, са завршавањем изградње *новог* Храма Светог Саве појавила се још једна сакрална тачка од суштинског значаја, која није могла бити пренебрегнута ни са становништа одржавања (редовних) литија. У ствари, и раније је – с обзиром на постојање *старијег* Храма Светог Саве – ова сакрална тачка била веома важна, али је тек са изградњом велелепног, новог храма, она посебно добила на

² Подаци о најновијим литијским дешавањима и с њима повезаним појавама стицани су путем методологије „учешћа са посматрањем“, уз коришћење различитих медијских извора, почев од интернета и штампе, као и информација доступних на друштвеним мрежама. Такође су, у циљу прикупљања података, коришћени и разговори са казивачима различитог пола и старости, пре свега са учесницима литија.

³ Поред осталог, услед ограничености простора, различити аспекти „етнополитолошко-геополитичке димензије“ наведене проблематике – као саставни и изузетно важни делови наше анализе и општег приступа – биће разматрани у другом тексту.

⁴ У вези са старим београдским литијама сажето в. Nedeljković 1990, 141–142. О литијама које се у хришћанском контексту код Срба помињу још у средњем веку в. Војанin 2005, 99–111. О старијим поменима ритуала литија у општем смислу в. Todorović 2005a, 190–195; уп. и 329–332; 174–178; 200–206. О литијама у српској народној традицији в. још и Milićević 1984, 127–128; Karadžić 1987, 248. О испреплетености хришћанских и претхришћанских мотива у склопу народних традицијских начина прослављања ритуала литија/крстоноша и с њима повезаних заветина в. Todorović 2005a, 194–195; Todorović 2006; Todorović 2007, 192.

значају. Његова дефинитивна изградња утицала је на то да се, за разлику од свих претходних година, током 2021. и 2022. године литије крећу управо од Вазнесењске цркве до новог Храма Светог Саве. Тиме је сакрализован други део језгра старог дела Београда, који током претходних година није био освештаван кретањем литијске поворке, односно – сада је литијски обухваћен и простор између Вазнесењске цркве и Храма Светог Саве.⁵

Основна структура и нове могућности

Наведеним, новим ритуалним дешавањима створене су две, међусобно повезане сакралне целине, уобличене кретањем литија. Сада је, према томе, настала нова ситуација – уз појаву нове, ритуално уоквирене, структуре – када постоје две прилично јасно назначене (главне) просторне целине, са три основне сакралне централне тачке. Ове главне тачке не само да утичу на уобличавање литијских путања већ, истовремено, и омеђују сакрални простор језгра Београда. На њих се, поврх тога, надовезује и значај Цркве Светог Марка – такође унутар старог језгра града Београда (Nedeljković 1990, 141–142) – у којој се чувају мошти цара Душана. Услед тога су, као што ћемо видети, нова литијска дешавања незаобилазно узела у обзир и ову чињеницу, чиме је почетна структура додатно усложњена.⁶

Након што је укратко предочена базична структура главних сакралних објеката везаних за литијски опход старог дела Београда, поставља се и питање – шта ће се дешавати током наредних година? Прецизније речено – да ли ће се, током спасовданских литија, једне године обилазити једна просторна целина, а друге друга, или ће можда бити уведена два литијска опхода, различита по времену одржавања? На пример, у неким другим српским местима је слична ситуација, уз потребу сакрализације великог простора, решавања увођењем два празника, рецимо Великог и Малог Спасовдана (в. један такав модел у Todorović 2005a, 75–86).

⁵ Ова нова траса за литију подразумева кретање од Вазнесењске цркве улицама Кнеза Милоша и Краља Милана, преко Славије и Булевара ослобођења. Тим путем се, без прављења сакралног круга, стиже до платоа испред Храма Светог Саве. Такође, за разлику од ранијих спасовданских литија које су кретале у јутарњим часовима, нови спасовдански опходи отпочињу у вечерњим сатима.

⁶ Уосталом, већ су (ванредно и спонтано организоване) *литије за одбрану светиња у Црној Гори* – које су се у Београду одржавале почетком 2020. године – почињале управо од Цркве Светог Марка.

Ванредни литијски опходи

Веома значајну и са више становишта занимљиву околност представљала је и чињеница да се током 2022. године у Београду одржало још неколико великих, ванредних и изузетно посећених литија, у којима је учествовао огроман број људи. По неким проценама, на највећој од њих учествовало је и знатно више од 100.000 људи. Прокламовани циљеви ових литија били су, пре свега, очување породичних вредности и српског идентитета, као и припадности православно-словенској цивилизацији, уз посебан нагласак на борби за опстанак српског народа и породице као основне друштвене установе.⁷ Више или мање (не)посредно је наговештавано или прокламовано и да је смисао ових литија у ствари борба против стране окупације.⁸

Током дотичних ванредних литијских опхода – одржаваних независно од редовне, годишње спасовданске литије – поворка је отпочињала своје кретање од простора код Саборне цркве, односно Патријаршије, и завршавала га испред Храма Светог Саве или Цркве Светог Марка. Дакле, може се приметити да су ове, ванредно организоване и одржаване поворке својим кретањем сакрализоване управо језгро старог дела Београда, крећући се притом његовим цен-

⁷ Када је реч о значају ових и сродних проблема у српским етничким оквирима уп. у блиском контексту и Đurković 2019, в. најпре стр. 15–16, 115–118; Demonja, Todorović 2019, в. најпре 134–137, 149–151. Примера ради, саопштење и захтеви организатора литија на литијском опходу који је спроведен 2. 10. 2022. године најпре су подразумевали „три црвене линије“ које су се, сажето предочено, односиле на 1) „заштиту светиње породице као мале Цркве“, на 2) „заштиту свете српске земље и светиња на Косову и Метохији“, као и на 3) „заштиту светих и вековних веза између српског и руског народа“. Управо ове три главне поруке биле су наглашене и током литијског опхода који је одржан 23. 10. 2022. године. Тиме су и додатно истакнути свеprisутни мотиви нових литијских дешавања у Београду.

⁸ Поводом сличних питања, треба знати да је од стране водећих научника и интелектуалаца већ увелико, уз изношење низа добро поткрепљених аргумената, формулисано одређење савременог положаја Републике Србије и српског етноса у целини, у смислу њиховог колонијалног положаја и својеврсне окупације. Тако се у различитим текстовима, поред осталог, показује да „Србијом управља колонијална полиархија, која негира традиционалне Србе, њихову културу и образованост“ (Antonić 2019, 55). У истом смислу се долази до закључка и да је Србија данас – за разлику од претходних окупација, када се жестоко бранила – доведена у позицију да практично скрушено моли да је колонијална Европска унија прихвати под своје окриље (Arsenijević Mitrić 2016, 542; Antoniћ 2019, 61). Све ово је праћено и отворено расистичким дискурсом, као и до крајности доведеним антисрбизмом; в. рецимо Todorović 2021, 141–153. О *културном рату* и феномену *Друге Србије* в. у Antoniћ 2008; Antoniћ 2011; Lompar 2012. О *контрамитологији* окупационе идејне матрице и сродним питањима в. у Antoniћ 2019, 62 и даље; Antoniћ 2011, 61–184; уп. и Memi 2015, 154; Radić 2013.

тралним улицама. Литијаши су се заустављали код неких значајних места која су имала посебан сакрални или симболички значај за учеснике (на пример, споменик посвећен цару Николају II Романову), али је основна структура литијских кретања била заснована на повезивању претходно помињаних, главних београдских сакралних центара, тј. цркава.

Значења београдског простора

У складу с различитим симболима и значењима, на примеру Београда могу се непосредно уочити и проучавати структурне и семантичке могућности ритуалне сакрализације простора, али и с њим повезаног временског контекста.⁹ Овакав приступ је у вези и с теренским истраживањима која су спровођена током претходних деценија.¹⁰ Тада су обилажени разни делови српског етничког простора и бележени начини спровођења ритуала литијског опхода, тако да су уочени и идеалтипски модели сакрализације простора путем литија.¹¹

У складу с претходним, за наш приступ је од посебног значаја и сагледавање симболике различитих делова Београда, која се на нивоу више семантичких слојева врло одређено наглашава. Поред осталог, већи број посебно значајних делова града – у склопу одређених представа (почев од надахнутог уметничког пројекта с називом „Београд је свет“; в. Albinović 2008; „Dani Beograda: Beograd je svet“ 2008) – на органски начин је повезиван у јединствену семантичку целину, која своју аналогију има са другим просторима (па и са планетом Земљом, односно са мапом света). Штавише, када је реч о успешности симболичких повезивања наведене врсте, Београд представља редак феномен и у глобалним оквирима, као што је већ било указано у ранијим студијама.¹²

Поводом тога, веома занимљиво је (симболичко) повезивање делова Београда са различитим земљама и градовима света, односно са одговарајућим географским тачкама. Тако се Храм Светог Саве повезује са Цариградом, Трг Славија са Србијом, Стари Град са Евро-

⁹ Више или мање слична истраживања могуће је спроводити у различитим етнологским, антрополошким и другим оквирима. Примера ради, када је реч о музичкој сцени и пратећим дешавањима на улицама Београда, уп. рецимо Blagojević 2020.

¹⁰ В. најпре Todorović 2005a.

¹¹ В. различите карактеристичне примере у Todorović 2005a, 43–185.

¹² О свему претходном в. Todorović 2015a, 61–65.

пом, а Нови Београд са Америком итд. (Todorović 2015a, 61–65; „Dani Beograda: Beograd je svet“ 2008). Уз помоћ конкретних, врло одређених повода за симболичка повезивања, појавила се изузетно занимљива и на упечатљив начин разоткривена представа *града (Београда) као космоса*, у смислу својеврсног глобалног сакралног центра и израза Новог Јерусалима (уп. и Eliade 1983, 36–46).

Саобразно претходном, као и бројним другим показатељима и чињеницама, може се рећи и да се као једна од основних функција београдских литија – сасвим у складу са симболиком Спасовдана, празника Вознесења Господњег – јавља управо *узношење и преображавање* целокупног просторног и временског бивствовања заједнице у свету реалност, чије очување захтева и повремене ресакрализације исте врсте (уп. Eliade 2003, 110–111).

ШИРИ БЕОГРАДСКИ И СРПСКИ ПРОСТОР

Сузбијање одржавања литија у прошлости

у прошлости су литије имале велики значај, како у општем српском контексту тако и на простору самог Београда. С тим у вези, посебно је позната тзв. *крвава литија*, организована 19. јула 1937. године, при чему је литија требало да се креће управо од Саборне цркве, улицама Краља Петра и Кнеза Михаила, а затим Теразијама преко Славије, све до Цркве Светог Саве (в. на пример у Jakovljević 2015, 273–279). Ове литије су се изродиле у обрачун са полицијом и бучне демонстрације против режима, а протести народа су се – у оквиру тзв. *Конкордајске борбе* – одвијали и у разним другим местима (Jakovljević 2015, 276; такође уп. и Jakovljević 2014; Dimić, Žutić 1992). У складу с тим, тешко је не приметити и више паралела између ових догађања и савремених литијских протеста, који су се такође одвијали у различитим деловима српског етничког простора (уз сличан, наглашено негативан однос, како некадашњих тако и садашњих власти и спрам једних и спрам других литијских манифестација).¹³

Од огромног значаја, у суштински сродном смислу (као и поводом „крвавих литија“ и најновијих „литијских устанака“), била је и забра-

¹³ Ово се најпре односи на изразито репресиван однос власти у Црној Гори спрам масовних и бројних литија које су одржаване током 2020. године. Осим тога, и општи друштвени контекст „крвавих литија“ које су одржане 1937. године – уз читаву одговарајућу (гео)политичку структуру тог времена, везану за грубе покушаје наметања примата Запада (Jakovljević 2015, 273–276 и даље) – показује значајну сличност са најновијим дешавањима.

на одржавања литија/крстоноша – у складу с одлуком донесеном од стране комунистичке власти након Другог светског рата (Radić 1995, 188–196; Radić 2002, 229–234; Todorović 2006, 276–277; Todorović 2015b, 69–70).¹⁴ Сходно и разним другим догађајима и процесима из тог времена, забрана литија у дотичном периоду могла би се посматрати и у контексту покушаја деконструкције, па чак и забране, суштинских манифестних облика (укључујући ту и само постојање) српског и православног, етничког и верског идентитета (Todorović 2015b, 71). С друге стране, аналогно и савременим збивањима на индивидуалном нивоу она је представљала крајњи степен ограничавања основних људских, пре свега верских, права и слобода (в. Todorović 2006, 276–277). Литије се на српском етничком простору обнављају тек у последњој деценији XX века, али у складу с новонасталим околностима (уз савремену депопулацију многих села, што је у великом броју случајева – поред других разлога – онемогућило систематско обнављање литија као народног обичаја).

Свенародни литијски устанак и његови огрази у београдском контексту

Као што је већ наговештено, основну и највидљивију функцију литија представља освештавање простора, али и различитих аспеката времена (уп. Todorović 2007, 208). Међутим, литије исто тако имају и изражену повезујућу и идентитетску функцију, као што се посебно јасно показало на примеру *одбране (хришћанских и српских) свећиња*, управо путем литија, у Црној Гори. Наиме, ове ванредне и свенародне литије су у Црној Гори – али и у Републици Србији и Републици Српској – почеле да се одржавају од 27. децембра 2019. године, након усвајања антисрпског и антиправославног *Закона о слободи вероисповести* у Подгорици (в. Demonja, Todorović 2021, 250–251, 269–270). У вези с тим, у атмосфери низа забрана, притисака и укидања основних права, одржан је велики број литија широм Црне Горе, али и изван ње.¹⁵

Истим поводом организоване су и посебне литије у Београду, а највећа од њих (уз непосредно учешће и организацију Српске православне цркве, 26. / 13. 1. 2020) била је везана за Нови Београд и Земун. Током овог догађаја је завршна тачка за више литијских поворки, које су кретање отпочињале из више цркава, била Црква Светог

¹⁴ Поводом промена у ширем смислу, до којих долази паралелно са овом забраном, в. рецимо различите аспекте предочене у Pavićević 2006.

¹⁵ О ширем контексту в. Demonja, Todorović 2021.

Симеона Мироточивог на Новом Београду. Тако се један део народа окупио код Манастира Светог архангела Гаврила у Земунском парку, формирајући литију која се кретала према Цркви Светог Димитрија на Новом Београду. У ствари, земунске и новобеоградске литије су се спојиле код ове цркве. Одатле је уследило даље померање литија ка крајњој одредишној тачки, односно према Цркви Светог Симеона Мироточивог, где је литију дочекао патријарх Иринеј. Уследио је молебан за спас Српске православне цркве и народ у Црној Гори. На литијама су ношене иконе, транспаренти на којима је писало „Не дамо светиње“ и многи други.¹⁶

Уједно су то биле и прве литије овог типа које су одржане на Новом Београду, у најмногољуднијој београдској општини, насталој тек у новије време, током друге половине двадесетог века. Штавише, могло би се рећи да је управо овим чином дотична београдска општина (Нови Београд) на симболичан начин и дефинитивно сакрализована, уз своје новоизграђене цркве које су се у географско-семантичком смислу надовезале на земунске. Наведеним литијама је успостављена и непосредна, жива сакрална веза са старим делом Београда, остварена у условима промовисаних *покушаја одбране права Српске православне цркве и српској етноса на постојање*.¹⁷ Као што је наглашено, директан повод били су догађаји у Црној Гори, односно изван Београда и територије Републике Србије, чиме су успостављене (након сакралне везе између Старог Београда и Новог Београда) додатне семантичко-симболичке релације на нивоима Србија – Црна Гора и Београд – српски етнички простор (о *српском етничком простору* в. Stepić 2001, 247–266).

Важно је имати на уму да суштину литијског обредног кретања представља освештавање „спољашњег простора“, у симболичком смислу *првобитно хаотичној и профаној*, који се налази изван (у ужем смислу) главних сакралних центара. У овом конкретном слу-

¹⁶ Основна порука ових литија (уз паролу као што су „Црна Гора мила увек с нама била“ и њој сличне) односила се на подршку српском народу у Црној Гори, у условима непосредне борбе за опстанак и очување не само етничког и верског идентитета већ и физичког постојања. Током 2020. године изникли су и бројни графити и мурали на улицама Београда, који су заједно представљали заставе Црне Горе и Србије, уз поруке што су се односиле на јединственост изворног идентитета, вере и порекла народа у обе земље.

¹⁷ Овако би могао да гласи један идеалтипски сажетак основних циљева литијаша. Када је реч о одбрани верских слобода у условима свеопштег наметања антисрбизма в. још једном Demonja & Todorović 2021.

чају, сакрализација се односи не само на шири простор Београда (*стари* и *нови* део града) већ се пројектује и на читав српски простор. Тачније казано, путем литија су и симболично и практично повезани процеси сакрализације ширег простора Београда, као престонице Србије и ширег српског етничког простора – у вези са заједничким садржајима и порукама. Оне би се, поједностављено, најпре могле сажети представом о *неоїходносїи заусїављања їроїона їравослав-но-хришћанске вере и срїскої идентїиїїейїа*.¹⁸

РАЗОТКРИВАЊЕ ОСНОВНИХ ЗНАЧЕЊА, КОДОВА И СИМЕТРИЈСКИХ ОБРАЗАЦА

Савремене литије као текст и порука

Догађаји везани за масовно одржавање литија у српском етничком контексту, најпре у периоду између 2020. и 2022. године, представљали су нешто наизглед ново и сасвим неочекивано. У складу с претходним, неизоставно се поставља питање: која су примарна видљива и скривена значења ових савремених феномена?

Наслањајући се на контекст ритуала литијског опхода и крстоноша у ширем смислу, важно је нагласити да су и најновија литијска окупљања (која су се, као сложени комплекс догађаја и радњи, одржала у периоду између 2020. и 2022. године) уобличила читаву мрежу значења и порука. Они се разоткривају након пажљивог ишчитавања различитих семантичких кодова, које дешифрујемо на нивоу простора, времена, објеката/предмета и чинова, односно на плану међусобно повезаних показатеља, знакова и симбола. Просторне и временске тачке, разне пароле, објекти и реквизити, исто као и ритуални чинови и молитве, уклопљени су у јединствени идејни систем и колективни доживљај сакралне стварности. Сви ови елементи заједно уобличавају (више или мање јавне или пак скривене) важне поруке, које најпре делују на нивоу колективне психе.

Овако схваћени системски оквир може се посматрати и као особени сакрални текст, односно митски комплекс, пре свега у смислу разумевања мита као „свете приче“ и „свете истине“ (Lič 1982, 65–66; Todorović 2005b, 57–62). Тако и догађаји везани за литије – који су се

¹⁸ У ствари, реч је о свеопштем прогону који је, независно од назначене представе, у пракси заиста континуирано спровођен, заједно са промоцијом антисрбизма и етничког инжењеринга, као и остваривања геноцида над Србима. О сродној проблематици је већ опширно писано у Todorović 2021.

одвијали током претходног периода – уобличавају смисаону целину, тј. *Шексѿ* што поседује одређено, вишеслојно значење.¹⁹

Неке од уочених релација

У склопу свега претходног, посебно јасно се уочавају и релације као што су: 1) Свети Сава – Свети Симеон Мироточиви (Стефан Немања) и 2) Свети народ / народ мисије²⁰ – Света земља / земља мисије.²¹ Наведени семантички оквир такође је повезан с релацијама 3) Београд – Јерусалим (ниво најзначајнијег светог града) и 4) Србија / српске земље – Русија / руске земље (ниво свете земље / државе, са посебном мисијом есхатолошког предзнака). На претходне примарне релације надовезују се и друге: профано – сакрално; запад – исток; забрана/окупација – слобода; антихришћанско – хришћанско; бласфемија/декаденција – завет; крај (историје) – (нови) почетак, све до општих идејних матрица: смрт – живот, нељудско – људско итд. Међу њима су у случају литија посебно наглашене релације *стiаро* – *ново* и *хаос* – *рег*,²² којима је на овом месту потребно посветити и сажете осврте.

Наиме, након устаљеног, *стiаро* и редовног спасовданског литијског кретања које се одвијало на исти начин, дошло је до велике промене управо током 2021. године, када је формирана *нова* литијска путања. Такође, током последње две године дошло је до појаве и више других, *нових* литијских путања у београдским оквирима, као и других дешавања која поседују наглашени предзнак *ново*ї.

Саобразно претходно назначеним односима и с њима повезаним структурама, може се приметити да су се београдски литијаш

¹⁹ Са становишта суштински другачијег приступа, у контексту посматрања *прага* као *Шексѿа*, уп. Radović 2013.

²⁰ У овом смислу су посебно упечатљиве представе о *Новом Израиљу*, у складу са основном идеологијом средњовековне немањихке српске државе, заснованом управо на култовима Светог Саве и Светог Симеона Мироточивог, повезаних са старозаветним панданима. О томе в. Blagojević 1994, 20; Todorović 2010, 372.

²¹ Најпре су илустративне представе о *Трећем Риму*, у вези и са идејама које су након пада и окупације Српског царства и српских земаља пренесане у Русију. В. Bilington 1988, 79–80; Todorović 2017, 153–156.

²² Када је реч о овој последњој релацији (*рег* – *хаос*, у непосредној вези са *свешо* – *їрофано*), издвојеној услед њене илустративности и значаја у контексту проучавања литија, у разним традицијама и етнокултурним оквирима види се да религиозни човек „настоји да се смести у ‘Центар Света’“, тј. „*да би се живело у Свешу*, ваља га *основати*, а ниједан свет не може се родити у ‘хаосу’ и релативности профаног простора“, тако да „откриће или пројекција сталне тачке – Центра – одговара Стварању Света“ (Elijade 2003, 76).

(26/13. јануара 2020.²³ на првом изузетно многољудном, великом ванредном новијем литијском окупљању)²⁴ – на главном догађају (молебалу), пристигавши из различитих праваца, састали испред Храма Светог Симеона Мироточивог на Новом Београду (као новом језгру урбанизације које је значајно проширило дотадашњи београдски простор). Литије су се у највећим масама кретале из правца *сџарој* урбаног језгра, које је претходило настанку Новог Београда, односно – из Земуна.

Слична значења и релације односе се и на уобличавање *нове сакралне сџварности* Београда, која је посебно подвучена дефинитивном изградњом *новој*, велелепног Храма Светог Саве, управо током 2020. године, након близу једног века од почетка радова. Све су ово, по свему судећи, истовремено и манифестације несвакидашне врсте (*нове*) *џрекрејшнице* – праћене постављањем монументалног споменика Стефану Немањи, оцу Светог Саве (на Савиндан 2021) и повезане са идејама о уобличавању *новој џорешка* духовне и материјалне, београдске и опште српске, стварности.

Током дотичне велике новобеоградске литије, литијаши су се прво састали код *новобеоградске* Цркве Светог Димитрија, у близини центра Новог Београда, одакле су заједно кренули до Цркве Светог Симеона Мироточивог. С друге стране, комплементарно супротно претходном моделу, највеће (ванредне) *сџаробеоградске* литије – које су одржаване током 2022. године – ишле су до *новој* Храма Светог Саве, подигнутог на месту где су спаљене мошти Светог Саве, поред *сџаре* Цркве Светог Саве. Уопште узев, као што би детаљније могла да потврди дубља структурно-семантичка анализа, уочава се да је релација *сџаро–ново* вишедимензионално заступљена у контексту сагледавања најновијих београдских литијских дешавања, чиме је посредно истакнута и помињана симболика *временске џрекрејшнице*,²⁵

²³ Датуми ће убудуће, као и у овом случају, бити назначени и по грегоријанском и по јулијанском календару.

²⁴ Ово су биле највеће и најорганизованије литије које су у Србији одржане почетком 2020. године, а окупљеним литијашима се обратио и патријарх Иринеј (Гавриловић). По свом значају, ове литије у извесном смислу представљају пандан великој литији одржаној 11. 9. (29. 8) 2022, када се ученицима литија обратио нови патријарх Порфирије (Перић).

²⁵ Иако на први поглед, поводом повезивања наведене врсте, делује да је реч о коинциденцијама без дубљег значаја – са становишта анализе која се наслања на јунговски приступ и запажања појављују се обриси скривених семантичких кодова, уочљивих на нивоу колективне психе, односно на плану дубљих нивоа свести (уп. Jung 1984, 119–197). И из угла структурне анализе, засноване на

изражено присутна на нивоу српске колективне психе током претходних деценија.

Поред осталог, непосредним повезивањем *сѿарої* и *нової* језгра Београда је литијски/ритуално додатно назначена релација Свети Сава (*Син*) – Свети Симеон Мироточиви (*Оѿац*), која има и додатне теолошко-сакралне конотације. Она се уједно налази и у самој основи идејне матрице која би се могла назвати *српском идејом*, у непосредној вези са *свешосавским завешом* и представом о српском народу као *Новом Израилу*. Ово су, уосталом, управо базичне идејне основе из којих проистиче и *косовски завеш*.²⁶

Вишеструко испољавање релације *сѿаро–ново*, у контексту београдских литија, одговара управо основној функцији најновијих одржаних ритуалних опхода и пратећих догађања Реч је о ресакрализацији, тј. поновном освештавању централног простора, уз дефинитивно сакрално повезивање *сѿарої* и *нової* дела града. Тиме се истовремено истиче и временска прекретница везана за успостављање *нове* духовне и религијско-идентитетске реалности Београда, као и српског етничког простора чији је он представник.

Уочавање јединственог симетријског модела – ред из хаоса

У вези с претходним, важно је приметити да су литије које су одржане 23. октобра (10. 10. по јулијанском календару) биле засноване на окупљању управо испред Цркве Светог Симеона Мироточивог, одакле се ишло до Палате Србије, уз молитвено задржавање и читање прогласа на дотичном месту, преко улице Михајла Пупина и Бранковог моста, до Саборне цркве. Овим су и непосредно литијски спојени Нови и Стари Београд, односно – датим чином је и директно семантички обележена и сакрализована веза између старог и новог језгра града. Тиме су се ове литије – последње које су одржане пре уобличавања базичне верзије овог текста – у ствари надовезале на прве литије из новог „ванредног“ (неспасовданског) литијског београдског циклуса, које су одржане почетком 2020. године уз завршно окупљање код Цркве Светог Симеона Мироточивог. Овог пута, међутим, 23/10. октобра литије су своје кретање отпочеле од поменуте

левистросовском приступу, такође долазимо до сличних закључака и сагледавања (в. Todorović 2007, 196, 203–204; Todorović 2005a, 375–377). Наиме, као што закључује Клод Леви-Строс, *ум / Ум* – „има своје разлоге, а које човек не познаје“ (Levi-Stros 1966, 209). Поводом претходног, пре свега в. Todorović 2007, 199–210.

²⁶ О наведеним појмовима, идејама и представама в. Blagojević 1994; Todorović 2010. Уп. Domentijan 2001, в. рецимо стр. 63, 379, 151; 375–393.

цркве, да би завршиле у Старом Београду, код Саборне цркве, места са кога су отпочеле кретање све четири претходне велике ванредне литије, одржане 2022. године. Наиме, и литија која је одржана 2. 10. (19. 9) 2022. године своје кретање отпочела је од тачке испред Саборне цркве и Патријаршије, одакле је ишла до Цркве Светог Марка. Тиме је ова, „четврта“ литија из поменутог најновијег, ванредног литијског циклуса, у ствари поновила литијско кретање прве велике литије из овог циклуса, која је 14/1. августа такође ишла од Саборне цркве / Патријаршије до Цркве Светог Марка.

Током ових шест (једна у 2020. и пет у 2022. години) ванредних литија, између којих су одржане и две редовне спасовданске литије (2021. и 2022. године, док 2020. спасовданска литија није одржана због „пандемије вируса корона“),²⁷ успостављен је врло јасно уокви-рен симетријски модел. Он је заснован на међусобној повезаности 1) прве и шесте, 2) друге и пете и 3) треће и четврте литије.²⁸ На наведени, симетријски засновани образац надовезује се и 4) међусобна семантичка и формална повезаност редовних спасовданских литија које су одржане током 2021. и 2022. године, оба пута се крећући од Вазнесењске цркве до Храма Светог Саве, за разлику од претходних редовних спасовданских београдских литија.

Наведених осам литија (на које се наслања и девети, редовни спасовдански *сџари* београдски модел литијског опхода) успоставило је јединствену структурну литијску матрицу, односно – јединствени литијски *рег* (који је, наизглед, настао из „хаоса“ различитих литијских могућности). За ову структуру (*џорегак*) могло би се рећи да је настала *сџонџано*, без јасног и доследног планирања (различитих) организатора ових литија да уобличи јединствену, симетријски засновану основу, која функционално-симболички спаја и освештава најзначајније београдске сакралне просторне тачке, али и временске оријентире. Даља и дубља анализа могла би да укаже и на више других особених правилности (*рег* настао из *хаоса*), уочених током сагледавања и разматрања примарне структуре овог литијског ритуалног модела (уп. Todorović 2007, 199–210; Todorović 2005a).

²⁷ Ова околност је такође симболички указала на 2020. годину (заједно са целим најновијим периодом, обележеним литијима које представљају и симболизују читав народ) као на *доба њрекрејнице*.

²⁸ Овде нису урачунате почетне, ванредне мање литије из 2020. године, које су кретале од Цркве Светог Марка и у семантичком смислу представљале особену појаву у односу на предочени, јединствени образац.

Мотиви (нове) *йрекрей̑нице* и (новог) *йорей̑ка* посебно се издвајају као латентне поруке што проистичу из најновијих литијских дешавања у Београду.

Различите релације и структуре
– илустративни примери и општи образац

Осим претходних, такође се уочавају и друге релације и структуре, које нипошто не треба пренебрегнути приликом базичних разматрања, а овде ћемо изнети неколико илустративних примера. Поред осталог, као што је већ наговештено, прва од три међусобно повезаних „великих литија“ – које су одржане током 2022. године с нагласком на спречавању одржавања „Европрајда“ [1) 14/1. 8. 2022, на почетку великогоспојинског поста, 2) 28/15. 8. на сам дан Велике Госпојине и 3) 11. 9. (29. 8), на дан Усековања Светог Јована Крститеља] – као своју крајњу тачку имала је Цркву Светог Марка у Старом Београду, у којој се налазе мошти српског цара Душана Немањића и поред које се налази Руска црква. Управо за цара Душана везује се и одговарајући, сложени систем симбола, асоцијација и значења. Међу њима је и наслеђе на које се наслања идејна (уједно и сакрално-геополитичка) матрица коју неки аутори означавају као *Душанов завей̑* (в. Stojković 2022), а такође и иницијална идеја (истовремено и полуостварена пракса) *словенскої Трећеї Рима*, коју је – по меродавним тумачењима – после пада Српског царства преузела Русија (Bilington 1988, 79–80, 99–100; Todorović 2015a, 229–234; в. и Grčić 2011, 191). Притом, и савремени значај који поседује Црква Светог Марка, поред других разлога (уп. Hristić 2011, 155–162; Zečević 1973, 53), неодвојив је од чињенице да се управо у њој налазе мошти цара Душана. Према томе, у вези с наведеним семантичким оквирима, и овде посредно уочавамо већ назначену релацију *Трећи Рим – Нови Израил̑*, на коју се природно наслањају и друге, повезане релације (Русија – Србија, север – југ).

Током све три претходно наведене велике литије, усмерене на исти главни повод – спречавање „Европрајда“, који је доживљен као својеврсни „окупаторски дефиле“ (в. Antić 2014, 257) – место окупљања и почетну тачку литијског обиласка представљао је простор испред Саборне цркве (посвећене Светом архангелу Михаилу) и Патријаршије.

Правац кретања током три поменуте, повезане старобеоградске литије, као и четврте која се на њих надовезала, увек је пратио (претходно већ назначену) симболику која би се сажето могла представити одредницом *са зайага на иси̑ок*, односно – од Саборне цркве

/ Патријаршије до храмова Светог Марка / Руске цркве и Светог Саве, преко Трга Славија (док је раније, током спасовданских градских прослава, литија спајала Вазнесењску и Саборну цркву у склопу кружног опхода), уз обавезно заустављање код споменика посвећеног Светом цару Николају II Романову. Према томе, овде учачамо релацију запад – исток, уз поновно наглашавање односа Србија – Русија (и уз додатно назначаваче односа југ – север).²⁹ Као што се јасно показује након додатних и дубљих разматрања, наведени семантички парови који су издвојени у формалном смислу имали су своја, непосредно истакнута, поткрепљења у садржајима порука што су вишеструко одашиљане током литијских окупљања.

БЕОГРАД КАО ОДРАЗ НОВОГ ЈЕРУСАЛИМА – ОСНОВНА ЗНАЧЕЊА И ЛАТЕНТНЕ ПОРУКЕ

*Освештани просторно-временски континуум
и његов заветно-есхатолошки предзнак*

У складу са конотацијама времена када су најновије литије одржаване – а у вези с њиховим ванредним карактером, масовношћу и порукама (уз различите, пратеће хронолошко-есхатолошке представе, бремените вишеслојном симболиком) – не може се избећи констатација да је реч о догађајима од изузетног значаја и специфичног значења. Другим речима, београдски простор је овим најновијим, изразито многољудним, литијама на врло упечатљив начин *преосмишљен* и, са становишта учесника и организатора литија, непосредно *ресакрализован*. Штавише, он је у симболичком смислу потенцијално промовисан и као *нови сакрални центар*, једна врста метафизичког средишта света. Из угла одговарајућег приступа његово градско језгро, и старо и ново, овим је вишеструко симболички освештано и *поново засновано* на веома јасан и делотворан начин, али је ресакрализовано и шире схваћено језгро српског етничког простора. То је остварено управо путем литија које су се током претходног периода одржавале широм Црне Горе, али и у Републици Србији и Републици Српској.

Као што је назначено путем више илустративних примера, бројна обележја и симболичко-ритуални чинови (саобразно примарним

²⁹ Овим се ритуално-семантички уоквирује и целовитост просторних могућности, везаних за различите стране света, чије су релације у већини традиција симболички наглашене.

матрицама *српске игеје*) учинили су да се Београд и српске земље – са Храмом Светог Саве као новоуспостављеном централном тачком – потенцијално уобличе у смислу земаљског одраза Новог Јерусалима, средишњег сакралног простора од глобалног значаја.³⁰ Истовремено, масовност и време одвијања највећих литија – с посебним нагласком на празничном периоду посвећеном Пресветој Богородици (великогоспојински пост) – додатно су промовисали Београд као сакрални центар (и као својеврсни Богородичин град, по предању, место посвећено Божјој мајци), једно од кључних средишта православно-хришћанског света у југоисточној Европи, али и у општим оквирима.

Када је реч о временским категоријама, од изузетног значаја је и контекст симболике повезане са есхатолошким и календарским структурама и циклусима.³¹ И садржаји ове врсте, мада наизглед ненаметљиво, неупадљиво и посредно, ушли су у колективну свест српског етноса и појавили се у различитим, међусобно повезаним и испреплетеним варијантама.³² Било како било, утисак је да их је тешко одвојити од догађаја везаних за најновија дешавања, односно за „литијски устанак“, нову ресакрализацију и опште буђење средишњих упоришта српског етничког и духовног простора.

Обележја есхатолошких очекивања и указивања на Нови Јерусалим присутна су и у српским теолошким, мистичким, па и културним, научним, уметничким и другим изразима у делима разних аутора, као и у разним медијским садржајима. Поновно оживљавање,

³⁰ Као што показује Елијаде, „за религиозног човека, *ипосѝор није хомоѝен*, он има прекиде, пукотине: постоје делови простора који су квалитетно различити од других“ (Eliade 2003, 75).

³¹ О појму *есхаѝолошкој* и сродним идејама и представама в. рецимо у Kindić 2016, 265–266 и даље. У ствари, „ма колико представа о пропасти света могла бити узнемирујућа, она је само наличје вере у појаву новог, радикално преображеног света“, односно – „сваки крај је заправо нови почетак“ (Kindić 2016, 265).

³² Примера ради, у овом смислу посебно илустративна може бити хронолошка матрица која се у одговарајућим представама везује за Деспота Стефана Лазаревића, утемељитеља Београда као нове српске престонице. Наведена хронолошка структура – уобличена у виду једне врсте „пророчанства бројева“ – истиче управо 7532. годину од стварања света као „велику прекретницу“ (в. Todorović 2015a, 214–216; у донекле сличном симболичко-геополитичком смислу уп. на пример и Zinovjev 1999). По тзв. „византијском“ (алтернативно и „старом српском“) рачунању времена – углавном везиваном за 5508. годину пре Христа као почетну, или за сродне хронолошке оквири (в. Loma 2010, 21–25) – претходно наведена година у ствари одговара савременом периоду. Уп. и старе српске есхатолошке и њима сродне представе у Voјović 2004, 99–104, 60–64, 67– 69, 89–90, 32–34.

дефинитивно установљивање, прожимање и семантичко повезивање *свешосавској завеша* (у блиским релацијама са представама о Новом Израилу, *савршеном народу*) и *косовској завеша* (чије је сакрално-просторно упориште подручје Косова и Метохије, *свеша земља првој сшејена*) – али и пратећих, других заветних идејних система (уп. Todorović 2015a; Vidović 2021; Ković 2019, 13–47; Stojković 2022) – десили су се управо у време блиско оном које је назначено као „велика прекретница“, што би се тешко могло назвати случајношћу.³³ Стиче се утисак, наиме, да је дошло до неких важних идејних сажимања, унутрашњих преиспитивања и самосагледавања на нивоу српске колективне психе, што је довело и до врло изражених спољашњих манифестација. Међу њима и Београд са својим дешавањима, сасвим очигледно, има истакнуто место.

Уместо завршног осврта

У сваком случају, престони град Београд је – исто као и, широко схваћено, историјско-идентитетско језгро српског етноса – најновијим литијским дешавањима оцелотворен, (ре)сакрализован и обогаћен новим порукама, идејама и енергијама. С тим у вези, дошло је и до нових манифестација у склопу процеса његовог претварања у сакрални центар, изнова освештано језгро светог простора – са претензијама да представља и *ошше духовно средиште*, чије (поновно) довођење у раван *суштинској/правој постојања* производи *нову просторно-временску реалност*.

И раније је наглашаван закључак да је основна функција литија *ефикасно обједињавање целокујне заједнице*, уз молитвено обезбеђивање *повољних животињних услова* (Todorović 2007, 192). Према томе, *солидарност* и *идентитетско (само)појврђивање* представљају неке од примарних циљева литија. Дубоко утемељене и у српској традицији и у православно-хришћанској вери, литије су се показале као *ефикасно оружје у борби против актуелних покушаја деконструкције српској идентитетској*, праћених савременим мрежним и културним ратовима, али и сасвим непосредним прогонима (в. рецимо Antonić 2008; Vladušić 2019; Arsenijević Mitrić 2021). То је, са подједнаком успешношћу, показано како на примеру догађаја у Црној Гори (в. Demonja, Todorović 2021, 269–270) тако и на примеру ванредних београдских литија.

³³ Уп. о *принципу граничних периода* у Todorović 2007, 207.

Литература и извори

- Albunović, I. 2008. „Beograd kao svet“. <https://www.politika.rs/scc/clanak/38453/Beograd-kao-svet> (pristupljeno 15. decembra 2022).
- Antonić, Slobodan. 2008. *Kulturni rat u Srbiji*. Beograd: Zavod za udžbenike.
- Antonić, Slobodan. 2011. *Višijevska Srbija*. Beograd: Čigoja štampa.
- Antonić, Slobodan. 2014. *Moć i seksualnost: sociologija gej pokreta*. Beograd: Catena mundi.
- Antonić, Slobodan. 2019. „Ostati svoj u koloniji: očuvanje srpskog identiteta na periferiji atlantističkog carstva“. U *Srpski identitetski kriterijumi u procesu globalizacije*, ur. Milimir Mućibabić & Miloš Knežević, 55–77. Beograd: SKPD Prosvjeta.
- Arsenijević Mitrić, Jelena. 2016. *Terra amata vs. terra nullius: diskurs o (post) kolonijalizmu u delima B. Vongara i Ž. M. G. le Klezioa*. Filološko-umetnički fakultet: Kragujevac.
- Arsenijević Mitrić, Jelena. 2021. „Kulturocid nad Srbima u Hrvatskoj u kontekstu ratova devedesetih.“ *Kultura* 172/2021: 151–166.
- Bilington, Džejms. 1988. *Ikona i sekira*. Beograd: Rad.
- Blagojević, Miloš. 1994. „O nacionalnim i državnim interesima u delima Domentijana – Srbi izabrani narod.“ *Istorijski glasnik* 1-2: 15–28.
- Blagojević, Gordana. 2020. „Urbani prostor kao muzička scena: beogradske priče.“ *Glasnik Etnografskog instituta SANU* 68 (1): 95–111.
- Bojanin, Stanoje. 2005. *Zabave i svetkovine u srednjovekovnoj Srbiji*. Beograd: Istorijski institut.
- Bojović, Dragiša. 2004. *Srpska eshatološka književnost*. Niš – Kosovska Mitrovica: Centar za crkvene studije, Filozofski fakultet.
- „Dani Beograda: Beograd je svet“. 2008. https://www.b92.net/kultura/vesti.php?nav_category=270&yyyy=2008&mm=04&dd=17&nav_id=293907 (pristupljeno 15. decembra 2022).
- Demonja, Nikola & Ivica Todorović. 2019. „Etnološko-pravni prilog razmatranju i prevazilaženju problema bele kuge kod Srba“. U *Srpski istok nekad i danas: arheologija, etnologija, istorija i lingvistika*. Etno-kulturološki zbornik knj. XXII, ur. Vojislav Filipović & Ivica Todorović, 133–155. Svrlijig: Centar za turizam, kulturu i sport.
- Demonja, Nikola & Ivica Todorović. 2021. „Verske slobode, Crna Gora i antisrbizam – neki ilustrativni pravno-etnološki osvrti“. U *Temnić*. Edicija Juhorski zapis, ur. Dmitar Atanasov i drugi, 249–276. Kruševac – Svojnovo: Istorijski arhiv Kruševac, Udruženje za kulturu i umetnost Logos.
- Dimić, Ljubodrag & Nikola Žutić. 1992. *Rimokatolički klerikalizam u Kraljevini*

- Jugoslaviji: 1918 – 1941 – prilozi za istoriju*. Beograd: Vojnoizdavački i novinski centar.
- Domentijan 2001. *Žitije Svetog Save*. Beograd: Srpska književna zadruga.
- Đurković, Miša. 2019. *Rat za porodicu u Srbiji*. Beograd: Institut za evropske studije.
- Eliade, Mircea. 1983. *Okultizam, magija i pomodne kulture*. Zagreb: Grafički zavod Hrvatske.
- Elijade, Mirča. 2003. *Sveto i profano*. Sremski Karlovci, Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Grčić, Mirko. 2011. *Geografija religija*. Beograd: Geografski fakultet Univerziteta u Beogradu.
- Hristić, Kosta. 2011. *Zapisi starog Beograđanina*. Beograd: Prosveta.
- Jakovljević, Slobodan. 2014. „Srpska Pravoslavna crkva u *konkordatskoj borbi* 1937. godine – pokušaj nove sinteze“. *Bogoslovlje* 2 (2014): 272–295.
- Jakovljević, Slobodan. 2015. „Srpska Pravoslavna crkva u *konkordatskoj borbi* 1937. godine – pokušaj nove sinteze (II deo)“. *Bogoslovlje* 1 (2015): 269–293.
- Jovović, Jelena, prir. 2020. *Litije – ne damo svetinje!* Beograd: Novosti.
- Jokić, Slobodan & Ostoja Knežević, prir. 2021. *Ne damo svetinje! Litije Nikšić 2020*. Beograd: Saborna crkva u Nikšiću, Čuvari.
- Jung, Karl Gustav. 1984. *Duh i život*. Novi Sad: Matica srpska.
- Karadžić, Vuk Stefanović. 1987. *Srpski rječnik (1852) I*. Beograd: Prosveta.
- Kindić, Zoran. 2016. *Uvod u filozofiju religije*. Beograd: Dosije studio.
- Ković, Miloš. 2019. *Zaveti*. Beograd: Catena mundi.
- Levi-Stros, Klod. 1966. *Divlja misao*. Beograd: Nolit.
- Lič, Edmund. 1982. *Klod Levi-Stros*. Beograd: Prosveta.
- Loma, Miodrag. 2010. *Tumačenje vremena u Bibliji – biblijska hronologija*. Beograd: Hrišćanska misao.
- Lompar, Milo. 2012. *Duh samoporicanja*. Novi Sad: Orpheus
- Memi, Alber. 2015. *Portret kolonizatora i portret kolonizovanog*. Višegrad: Andrićev institut.
- Milićević, Milan Đ. 1984. *Život Srba seljaka*. Beograd: 1984.
- Nedeljković, Mile. 1990. *Godišnji običaji u Srba*. Beograd: Vuk Karadžić.
- Pavićević, Aleksandra. 2006. *Na udaru ideologija*. Beograd: Etnografski institut SANU.
- Plotnikova, A. A. 2001. „Krstonoše“. U *Slovenska mitologija – enciklopedijski rečnik*, ur. Svetlana M. Tolstoj & Ljubinko Radenković, 310. Beograd: Zepter Book World.
- Radić, Radmila. 1995. *Verom protiv vere – država i verske zajednice u Srbiji 1945-1953*. Beograd: Institut za noviju istoriju Srbije.

- Radić, Radmila. 2002. *Država i verske zajednice 1945-1970 I*. Beograd: Institut za noviju istoriju Srbije.
- Radić, Jovanka. 2013. „Dosledna 'feminizacija': ispoljavanje svesti o ravnopravnosti polova ili put u mentalnu degradaciju“. *Filolog* 8: 26–36.
- Radović, Srđan. 2013. *Grad kao tekst*. Beograd: Biblioteka XX vek, Knjižara Krug.
- Stepić, Milomir. 2001. *U vrtlogu balkanizacije*. Beograd: Službeni list SRJ, Institut za geopolitičke studije.
- Stojković, Miloš. 2022. „Plać Stare Srbije – kako je 'izlečen' makedonski raskol“. <https://stanjestvari.com/2022/05/24/plac-stare-srbije/> (pristupljeno 30. maja 2022).
- Stošić, Ljiljana. 2001. *Mali rečnik crkvenih pojmova*. Beograd: Grupa izdavača.
- Todorović, Ivica. 2005a. *Ritual uma – značenje i struktura litijskog ophoda*. Beograd: Etnografski institut SANU.
- Todorović, Ivica. 2005b. *Mitska istina Srba – analiza mitskih sagledavanja uloge i značaja srpskog naroda*. Beograd: Zvonik.
- Todorović, Ivica. 2006. „Hrišćanska i prethrišćanska dimenzija rituala litijskog ophoda.“ *Glasnik Etnografskog instituta SANU* LIV: 271–287.
- Todorović, Ivica. 2007. „Rezultati istraživanja obreda litija – dopunski osvrt“. U *Kultura u transformaciji*. Zbornik Etnografskog instituta SANU 23, ur. Dragana Radojičić, 189– 213. Beograd: Etnografski institut SANU.
- Todorović, Ivica. 2010. „Maternji jezik sakralne geografije Srba – Mitska simbolika Kosova u kontekstu određenja srpskog identiteta i projekcije istorijske sudbine“. U *Kosovo i Metohija u civilizacijskim tokovima, knj. 1, Jezik i narodna tradicija*, ur. Sofija Miloradović, 363–379. Kosovska Mitrovica: Filozofski fakultet Univerziteta u Prištini.
- Todorović, Ivica. 2015a. *Srpska tajna – eksperimentalna razmatranja specifičnih strukturnih i semantičkih obrazaca od izuzetnog značaja u srpskom etnokulturnom kontekstu*. Beograd: Neven – Etnografski institut SANU.
- Todorović, Ivica. 2015b. „Bazični mitski i ritualni obrasci Srba – u kontekstu novih proučavanja identiteta i odgovarajućih promena“. U *Duhovna i materijalna kultura stanovništva istočne Srbije i susednih oblasti*. Etnokulturološki zbornik, knj. XIX, ur. Sreten Petrović & Nedeljko Bogdanović, 67–80. Svrlijig: Etno-kulturološka radionica.
- Todorović, Ivica. 2017. About the importance of spiritual-religious correlation – in the context of the general review of the serbian-russian relations in the current social moment and the past. In *Religion in contemporary society*, ur. Mirko Blagojevic & Zlatko Matic, 149–170. Belgrade: Institute of Social Sciences, Department of Education and Culture, Serbian Orthodox Diocese of Branicovo, Pozarevac.
- Todorović, Ivica. 2021. „Osvrt na fenomen antisrbizma i neke njegove posledice –

važnost, globalna raširenost i opasnost, kontrolisanje prošlosti“. U *Juhorska čtenija – zvezde nad Juhorom*. Juhorski zapis, ur. D Mitar Atanasov i drugi, 141–170. Svojnovo, Kruševac: Istorijski arhiv Kruševac, Udruženje za kulturu i umetnost Logos Svojnovo.

Vidović, Žarko. 2021. *Srbi i kosovski zavet u novom veku*. Beograd: Srpski naučni centar, Prijatelji profesora dr Žarka Vidovića.

Vladušić, Slobodan. 2019. „Nacionalni identitet i četvrta generacija ratovanja“. U *Srpski identitetski kriterijumi u procesu globalizacije*, ur. Milimir Mučibabić & Miloš Knežević, 143–155. Beograd: SKPD Prosvjeta.

Zečević, Slobodan. 1973. „Zavetina u severoistočnoj Srbiji.“ *Glasnik Etnografskog muzeja u Beogradu* 36: 43– 66.

Zinovjev, Aleksandar. 1999. *Velika prekretnica*. Beograd: Naš dom.

Примљено / Received: 07. 05. 2023.

Прихваћено / Accepted: 14. 09. 2023.

СРЂАН РАДОВИЋ

Етнографски институт САНУ, Београд

srdjan.radovic@ei.sanu.ac.rs

Пешаци и пешачке улице у Београду: антрополошки осврт на простор, мобилност и угоститељство у центру града*

Београд је протеклих деценија доживео значајну трансформацију централног градског подручја и у смислу конципирања све већег броја јавних простора у пешачке зоне, првенствено затварањем саобраћајница за колски превоз, те установљавањем појединих нових шетачких зона. Овај тренд педестријанизације градских језгара, инициран средином прошлог века у Европи, свој је најјачи изражај у Београду доживео осамдесетих потпуном преобразбом Кнез Михаилове улице и њеним поплочавањем, а касније и ширењем шетачког подручја на околни сплет улица. Почетком 21. века долази до посебног успона једног комерцијализованог вида „живота на улици“, све већег броја угоститељских објеката на отвореном. Последњих двадесет година сектор услуга постаје један од најбитнијих у градској привреди, те угоститељство и туризам запошљавају значајан број људи, а јавни градски простор се све више прилагођава потребама потрошача оваквих услуга, и становника града и његових гостију. Видно ширење угоститељских објеката на јавним пешачким површинама у Београду отвара питања приоритета у коришћењу јавног простора. У раду ће се разматрати питања коришћења простора, мобилности пешака и угоститељске културе.

Кључне речи: педестријанизација, мобилност пешака, угоститељство, урбана антропологија, Београд

* Овај рад резултат је истраживања спроведеног на Етнографском институт САНУ кроз уговор са Министарством просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије бр 4510368/202214/200173.

Pedestrians and Pedestrian Streets in Belgrade: An Anthropological Take on Space, Mobility, and Hospitality Industry in the City Center

In the past decades, Belgrade experienced a significant transformation of its downtown area also with regards to an increasing number of public spaces turned into pedestrian zones, primarily by closing roads for automotive transport, and establishing new pedestrian zones. This trend of pedestrianization of urban cores in Europe (initiated in the mid-20th century), found its strongest expression in Belgrade in the eighties with the complete transformation of Knez Mihailova street and its paving, and later with the expansion of the pedestrian zone to the adjoining streets. With the beginning of the 21st century, a special rise of a commercialized type of “street life” occurred – an increasing number of outdoor restaurant facilities were established. In the last twenty years, the services sector has become one of the most important in the city’s economy, and the tourism and hospitality industry employs a significant number of people; thus, the urban public space is increasingly adapting to the needs of consumers of such services, residents and guests alike. The visible expansion of restaurant facilities on public pedestrian areas in Belgrade raises questions about priorities in the use of public space. This paper will examine questions of space use, pedestrian mobility, and hospitality industries.

Key words: pedestrianisation, pedestrian mobility, hospitality industry, urban anthropology, Belgrade

УВОД

У Београду је од краја шездесетих година прошлога века урбанистичка стручна заједница почела са планирањем постепене педестријанизације (енг. *pedestrianisation*) већег броја рута и градских четврти, у складу са тадашњим европским трендовима који више нису апсолутно приоритизовали мобилност возила у градским срединама. Нацрти су предвиђали стварање дугачких пешачких трансферзала кроз град (па и затварање за аутомобилски саобраћај најстарије путне трасе у граду, Цариградског/Крагујевачког друма, тадашње улице Маршала Тита до Славије), и доминантно пешачки карактер средишта земунског Доњег града, језгра тзв. централне зоне Новог Београда (блокови 24, 25 и 26), и сплета улица око Кнез Михаилове и Васине у цен-

тру Београда.¹ Повећавање пешачке мобилности кроз град требало је тећи паралелно са развијањем система брзог шинског градског (метро) и приградског јавног саобраћаја. Са наступањем економске кризе осамдесетих година, одустало се од амбициозног развоја железничког саобраћаја, па су и планови педестријанизације имплементирани у мањем опсегу, а досадашњи врхунац представља затварање за возила и попличавање каменом Кнез Михаилове улице и Трга републике. Осим поменутог потеза са низом околних улица, у Београду се до данас као доминанто пешачке (непарковске) зоне могу одредити још и ужа зона Доњег града у Земуну и унутрашњост појединих блокова у Новом Београду (најдоследније имплементирано нпр. у Блоку 23). Као и у другим градовима у високо и средње развијеним земљама, педестријанизација се проводи са циљем повећаног приступа и мобилности пешака у одређеним подручјима, развоја трговачких и осталих делатности, те побољшавања локалног амбијента по питању естетике, буке, сигурности саобраћаја и аерозагађења (Chiquetto 1997, 134). Ефекти педестријанизације улица проучавани су и у градовима Србије (нпр. еколошки услови у новосадској пешачкој зони, в. Vukajlov et al. 2015), а овдашња етнологија/антропологија поседује и већ етаблирану традицију проучавања околности и живота управо у градским пешачким просторима – једна од првих обимних студија урбане етнологије/антропологије у нас јесте истраживање о просторном понашању у потпуно пешачком историјском језгру Дубровника (Vučinić 1999). И београдске пешачке зоне биле су предмет етноантрополошког испитивања, посебно она централна уз Кнез Михаилову улицу: ова пешачка улица била је један од фокуса пројекта који је истраживао „живот улице“ (в. Vladojević 2017), и главна градска променада истражена је и кроз уметничке (Aksić 2017, Vladojević 2020) и трговачке праксе (Stefanović-Banović 2017) које се у њој одвијају.² Централна пешачка зона Београда тако је антрополошки делимично испитана као простор догађања и окупљања, а у наставку овога текста овај градски потез биће разматран првенствено као простор кретања и окупљања.

¹ Прецизнији нацрти ових пројектованих пешачких рута и зона видљиви су из урбанистичких планова из овог периода (в. свеске часописа *Урбанизам Београда* 1–67, 1969–1981. године, посебно св. 46 и 51).

² Пешачке улице и пешачки простори у Београду антрополошки су обрађени и на другим местима, нпр. рад о Господар Јевремовој улици као привременој пешачкој улици (Antonijević 2013), и текст о једном врачарском пешачком платоу као мултифункционалном простору за пешаке (Mitrović & Dajić 2018).

Додатно развијајући раније научне поставке, Весна Вучинић Нешковић (Vučinić 1999, 17–19) указује на различите функционалне нивое градског простора, диференцирајући простор догађања (колективне активности, односно догађаји који имају ваљано дефинисан повод), простор окупљања (зоне комерцијалне, религијске и друштвене активности) и простор кретања (путање уобичајеног кретања људи); задња два простора заједно чине простор активности. Централна пешачка зона у Београду представља мултифункционални простор који омогућује све ове активности у урбаном окружењу, а чињеница да се она налази у историјском језгру и репрезентативном средишту (главног) града, може је одредити и као „простор репрезентације“, културног и симболичког представљања и становницима и гостима града, а које се може продуковати и кроз урбанистичко и архитектонско уређење јавног простора (што је видно и у средишњима градова у нашем региону; в. нпр. Rihtman Auguštin 2000; Radović 2013; Bogdanović 2019). У случају градских простора који су углавном педестријанизовани (какав је овај), репрезентација, окупљања и догађања условљена су самим кретањем људи, и пешачка мобилност представља предуслов остваривања свих осталих просторних функција и активности. Кретање, односно мобилност се може посматрати као пракса која ствара значењске сегменте простора без обзира на кориштено средство мобилности, односно као динамички еквивалент (значењског/антрополошког) места (Cresswell 2006, 3; Cresswell & Merriman 2011, 4–5). Истовремено, физички и обликовани простор не представља само подлогу или пуко средство за кретање, већ се ради о непрекидном и двосмерном процесу, и такви простори учествују у стварању мобилности, али су и створени праксама мобилности (Cresswell & Merriman 2011, 7). Једнако тако, свакодневно кретање попут ходања и шетања оно је које интегрише особу, сећање, искуство и крајолик, стварајући тако место (Lorimer 2011, 251). Како Марк Оже (Marc Augé) наводи, „тема шетње и личност шетача уско су повезани са сликом града: шетња, насумично лутање градом, представља израз неспутане слободе у урбаном окриљу“, а слобода у граду има свој потпуни израз у спонтаном избору путање, ничим одређеном правцу шетње (Ožе 2005а, 168). Тиме би се могло тврдити да су простори кретања значењска места већ и самим чином кретања (у случају пешачких улица ходања и шетње), чак и ако се у њима не одвијају догађаји и не врше окупљања.

У наставку ће се разматрати централна пешачка зона у Београду као простор кретања и окупљања, и то специфично у односу

на једну истакнуту активност која се обавља у њој – угоститељску. Прецизније, разматраће се карактеристике пешачких улица у центру града у односу на угоститељске објекте на отвореном (ресторани, кафићи и сл.) који у најновије доба раде готово целе године, и однос између две активности – кретања поменутиим улицама и окупљања у оваквим угоститељским објектима. Мобилност и махом седентарно окупљање у објектима на отвореном надопуњују се, али често и скуобљавају у просторном и социокултурном смислу, и на страницама које следе прелиминарно ће се разматрати овакве свакодневне урбане праксе у конкретном простору централне пешачке зоне Београда.

ПЕШАЧКИ ПРОСТОР КРЕТАЊА И ОКУПЉАЊА

Улица Кнеза Михаила са неколико околних улица одлуком градских власти коначно је затворена за редовни колски саобраћај 28. новембра 1975. године, и у ових скоро педесет година пешачка се зона постепено шири, што је сукцесивно праћено и поплочавањем ових улица. До средине 2022. године, централна пешачка зона обухватала је Кнез Михаилову (као окосницу педестријанизованог простора) и паралелне улице: Чика Љубину, Цара Лазара и Обилићев венац њиховом читавом дужином (а Маршала Бирјугова делом трасе), те тринаест улица управних на ове.³ Овај простор налази се скоро у целости на подручју месне заједнице Варош капија, односно некадашњег традиционалног кварта Варош (Варошки квартал). Реч је о историјском језгру града на гребену и савској падини унутар некадашњег шанца, те до данас готово пола простора некадашње београдске Вароши представља пешачку зону (а постоје идеје и за њено даље проширивање). Од доба регулисања овог кварта по нацртима Емилијана Јосимовића у другој половини 19. века, новопросечена Кнез Михаилова улица постепено бива концептуализована као једна од репрезентативнијих градских рута, са примарном трговачком функцијом чиме је преузела примат од тадашње Дубровачке улице, данас Краља Петра (Radović 2014, 58–69). Континуирана концентрација комерцијалне и пословне активности током деценија повећала је атрактивност

³ Парцијално или у целости педестријанизоване су до половине 2022. попречне улице: Сремска, Лазе Пачуа, Марка Лека, Змај Јовина, Ђуре Јакшића, Вука Караџића, 1300 каплара, Ускочка, Николе Спасића, Делијска, Топличин венац, Краља Петра и Рајићева, те Спасићев пролаз, Академски плато и већи део Трга републике.

Кнез Михаилове и околних улица, што је водило ка порасту густине становања и степена изграђености, те ка повећаном закрчењу пешачког и колског саобраћаја. Половином 20. века то је већ значило и увећане саобраћајне, еколошке и инфраструктурне проблеме, и педестријанизација овога подручја за циљ је имала и санирање оваквих потешкоћа. Затварање Кнез Михаилове и појединих околних улица за возила циљало је и ка урбаној ревитализацији овога подручја (слично као и у многим другим европским градовима у то доба) и било један од инструмената заштите ове амбијенталне целине и архитектонских споменика културе (Ковачевић 1978). Детаљни урбанистички планови и студије из седамдесетих и осамдесетих година истицале су примарно трговачки карактер ове зоне – масовно испитивање становника Београда – посетилаца Кнез Михаилове и околних улица, показало је да „скоро трећина испитаника наводи да је за Кнез Михаилову најкарактеристичније присуство великог броја трговина; као следеће карактеристике наводе се корзо, шеталиште и близина Калемегдана“, а као главне функције препознавали су се обављање трговине (четвртина испитаника) и шетња (петина испитаника) (Вановић & Јакшић 1978, 16–17). Истовремено је овај потез међу Београђанима био и изразито препознатљив и битан сегмент урбаног идентитета: он је виђен као „центар града, душа Београда“, интимност и присутност његове су карактеристике, и „могло би се закључити да Кнез Михаилова има своју сталну публику, а уз то (без велике грешке) да је сачињавају сви становници Београда“ (Вановић & Јакшић 1978, 16–17).

У последњим деценијама социјалистичке епохе пешачка зона Кнез Михаилове улице представљала је *par excellence* простор кретања, простор окупљања и простор репрезентације тадашњег главног града Југославије. Трговина и шетња биле су најзаступљеније активности међу њеним посетиоцима, и требало је да педестријанизација унапреди ове функције, али и да развије додатне: повећавање садржаја културе и уметности је постављено као један од циљева, као и обогаћивање угоститељске понуде (ово и на основу истраживања преференција посетилаца пешачке зоне), поглавито стимулисањем „малог угоститељства“, али и отварањем одговарајућег броја ресторана и кафана (Вановић & Јакшић 1978, 18–19). Под малим угоститељством превасходно су се подразумевали угоститељски локали (познати под називом кафићи) који су неговали „café културу“ која је седамдесетих и осамдесетих година доживљавала успон у граду (за прве кафиће у Београду сматрају се локали

управо у пешачкој зони – *Злајни њајајај* у Јакшићевој, и *Галерија* у Делијској).⁴ Диверсификација активности у овом подручју требало је да унапреди простор тако да задржи свој коридорски (пешачки спој примарно између Калемегдана и Теразија) и променадни карактер, те да добије још квалитетније трговинске (увећавање броја специјализованих и уникатних продавница), културне (галерије, културни центри и сл.) и угоститељске садржаје.⁵ Сама Кнез Михаилова улица је доживела физичку реновацију попличавањем црним гранитним плочама које је завршено 20. октобра 1987.

Еволуција и ревитализација ове градске зоне је пак суштински била одређена, односно поремећена ратом и друштвено-економским променама од почетка деведесетих година: санкције и привредни суноврат су директно узроковали опадање и осиромашење садржаја комерцијалне делатности у зони која је замишљена као ексклузивна (за шта су егземпларни затварање и пропадање културних трговачких радњи као што су *Галерија Себасијан*, *Амфора*, *Јуіоексіорџи*, робна кућа *Мишић* и др.). Репрезентативно шеталиште је у условима деформисане урбанизације и дисфункционалности градских функција (Vujić 1997, 23–69) слабо шта нудило у комерцијалном смислу када се трговина у великој мери преселила у сиве токове, све чешће на тезге и пијаце.

Демократске промене и друга фаза транзиције након 2000. године довеле су до постепеног опоравка трговачке активности у пешачкој зони, а још пропулзивнијом се показала и угоститељска делатност која се испоставила и као врло издржљива током деведесетих година 20. века. У последњих двадесет година пешачке улице у центру Београда постале су дом великом броју кафића и ресторана, толико да су поједине улице и доминантно угоститељске (у смислу да је већина радњи у њима угоститељског карактера) – у читавом Београду мало угоститељство увелико је постало „велико угоститељство“, утолико што се данас ради о делатности која запошљава велики број људи и остварује знатне профите. Уопштено би се могло тврдити да је главни град Србије у 21. веку типичан постмодерни град, услед постојања живог тржишта непокретности, предузетничког и инвеститорског монопола у креирању урбаних садржаја, одсуства јасно дефинисаних урбаних политика и преваленције услужног сектора (в. Petrović 2009). Градови постмодерног доба заснивају се примарно

⁴ О кафићима у Београду у првој половини осамдесетих година в. Dušković 1984.

⁵ Детаљно в. *Урбанизам Београда* св. 48 (1978).

на потрошњи (а не производњи) добара и услуга, а услуге које се све више конзумирају у Београду угоститељског су карактера (између осталог и услед све израженије туристификације), што у неким случајевима може бити и један од одлучујућих фактора развоја појединих градских подручја. Пролиферација разних угоститељских објеката условљена је и њиховом (постмодерном) карактеризацијом као „културалних локација“, при чему су ресторани, барови и слични локали повезани са културом и туризмом, са „квалитетом живота“, те са имиџом града као центра културе (Zukin 1995, 155). Значај угоститељства као агенса урбаног живота и динамике може се у актуелном тренутку приметити и у централној пешачкој зони управо у односу на трговину која је дуже од столећа била најпрепознатљивија делатност овог подручја.⁶ Број угоститељских објеката све више почиње парирати броју трговина, посебно са трендом сељења трговачке делатности у новоизграђене наменске објекте, а понајпре у трговачке (шопинг) центре. Док у самој Кнез Михаиловој улици и даље постоји већи број продавница различите врсте робе него кафића, ресторана и хотела (посебно у њеној југоисточној половини), у суседним пешачким улицама то није нужно случај. Све већи удео угоститељске у односу на трговачку активност у овој зони згодно илуструје чињеница да у згради наменски изграђеној за робну кућу у Краља Петра 16 (један од најпознатијих примера сецесије у Београду; аутор арх. Виктор Азриел) сада послује кафетерија која обухвата више спратова.

Утицај замаха угоститељства још је видљивији у самом јавном пешачком простору ове зоне, на плочницима њених улица. Већина локала у централној пешачкој зони поседује и тзв. баште, односно столице, столице, понекад и наменски постављене еспланаде, те други мобилијар који је стављен на саму улицу, при чему се у најновије доба ово често јавља и као целогодишња пракса (релативно благе зиме те мобилни или фиксирани грејачи омогућавају рад оваквих башти и мимо топлијих месеци). Постављање оваквих башти регулисано је одлуком надлежног градског органа,⁷ но како медији извештавају, постоје случајеви њиховог смештања и без одобрења, те на површини већој од закупљене. Упркос прецизним одредбама и закупнини која није мала, чини се као да тзв. баште на улице смештају скоро сви

⁶ За пример београдске Савамале в. нпр. Petrović & Basković 2019; Radović 2021.

⁷ Најрецентнија одлука је из 2021. г., објављена у *Службеном листу Града Београда* 9/2021 („Одлука о постављању баште угоститељског објекта на територији Града Београда“).

угоститељски објекти који послују у пешачкој зони, и ова (под)врста (комерцијалног) простора окупљања преузима све већу површину укупног простора пешачких улица. Штампани и интернет медији у Београду спорадично постављају питање сврховитости оволике густине угоститељских објеката у јавном простору, истичући као највеће мањкавости умањење простора за ходање (тротоара у регуларним улицама), паркинга, доступних зелених површина, и др.⁸ Одиста, половином 2022. године број локала на отвореном је био изниман: на основу прегледа улица у зони Кнез Михаилове у јулу 2022, могло се закључити да је свака пешачка улица (укљ. трг, плато, и пролаз), осим њих две (Сремска и 1300 каплара), имала макар једну башту на отвореном.⁹ Поједине улице су у овом периоду имале и континуиране „баштенске“ просторе међусобно спојених локала дужине око педесет метара (каткад и више), понекад дворедне. Посебно густ распоред угоститељског мобилијара (а који корелира и са размештајем локала у њиховим затвореним просторима) у ово доба био је у улицама Змај Јовиној, Ђуре Јакшића, Вука Караџића, Николе Спасића, Ускочкој, Делијској, Топличином и Обилићевом венцу, те на све четири стране укрштања Кнез Михаилове и Краља Петра. Поједини сегменти неких пешачких улица су визуелно готово и непрепознатљиви као улица (па чини се и затворени за кретање пешака, нпр. крај улице Цара Лазара између Рајићеве и Краља Петра), и услед велике густине угоститељског мобилијара поједини трактови пешачке зоне више одају утисак великог ресторана на отвореном или унутрашњег дворишта градског блока него улице.

Оваква ситуација указује на то да је угоститељска функција пешачке зоне данас у најмању руку равноправна са оном трговачком, пословном и културно-образовном, што крајем прошлога века није био случај. Са општим повећањем туристичког промета и значаја угоститељства у градској привреди у 21. веку, ово је можда и очекивана диверсификација активности у самом центру града, при чему треба имати на уму да и до најновијег доба зона Кнез Михаилове међу Београђанима фигурира као један од битнијих идентитетских маркера града (в. Spasić 2020; Bogdanović 2022). Овакво увећање угос-

⁸ В. нпр. текст А. Поповић. 2018. „Na baštama kafića profitiraju svi osim Beograđana.“ *Danas* 18. 4. 2018.

⁹ При чему су у ово доба у поменуте две улице биле вршене поправке и реконструкције. Такође треба имати на уму да број и површина оваквих локала на отвореном може варирати.

титељске активности засигурно корелира са растом туристичке привреде, при чему пешачка зона (уз Калемегдан) представља обавезан елемент туристичке понуде града у његовом централном делу. Но, повећан значај угоститељске активности на отвореном амбивалентно утиче на пешачку зону као простор кретања – велика густина ресторанског мобилијара у пешачкој улици смањује коридоре кретања пролазника и потенцијално може да усмери поједине ходаче на улице које нису закрчене локалима, иако истовремено и сами угоститељски објекти могу бити мотив кретања и доласка у пешачку зону. Упитан је и однос некада друге најбитније карактеристике Кнез Михаилове улице, шеталишне (шетачке, променадне), са масовним присуством локала на отвореном на самим пешачким рутама – они могу представљати надопуну обичају шетања кроз градски центар, али и препреку и одвраћање од променаде ако се простори окупљања (локали на отвореном) и простори кретања (трасе кроз пешачке улице) спацијално превише преклапају. Отворени улични простор напучен локалима може различито утицати на кретање пешака (и шетача), и поједини аспекти односа седентарности и кретања у оваквом пешачком простору накратко ће се разматрати на основу разговора са посетиоцима и житељима централне пешачке зоне.

РЕЗЕРВНА ДНЕВНА СОБА У ЈАВНОМ ПРОСТОРУ

У периоду од почетка априла до краја новембра 2022. године обављено је 44 полуструктурирана разговора са посетиоцима и становницима пешачке зоне Кнез Михаилове улице у Београду и њене непосредне околине. Интервјуи су урађени са десет посетилаца локала на отвореном у пешачкој зони (Београђани који не живе у најужем центру града), десет становника градског подручја у којем се налази зона¹⁰ (већина њих такође повремено посећује овакве локале), девет студената оближњих факултета који редовно обилазе локале у пешачкој зони, и петнаест особа запослених у овом делу града (од којих шест њих повремено или редовно посећује и угоститељске објекте у пешачким улицама, а пет су особе запослене у тим објектима, сви конобари).¹¹ У свим разговорима са саговорницима дискутовало се

¹⁰ Где сви саговорници из ове групе нису настањени искључиво у пешачкој зони, већ и нешто ширем подручју уз зону (од Студентског трга до Поп Лукине и Бранкове улице).

¹¹ Саговорници су били оба пола (већина мушкарци), старости 20–71 године. Разговори су у четири наврата били групни, обављени за столом угоститељског објекта са више особа истовремено. Већина интервјуа је и била обављена у самим ло-

о мотивима за провођење времена у пешачкој зони, активностима које се у њој обављају, а посебно о боравку у локалима на отвореном. Осим групе становника кварта и четворо запослених у овом делу града, сви остали информанти су или проводили слободно време или радили у угоститељским објектима у пешачкој зони.¹²

Како је већ приказано у претходном поглављу, Кнез Михаилова са околином је до краја 20. века међу становницима Београда најчешће била перципирана као простор у коме се обављају трговина и шетња, и са информантима је разговарано у којој мери они данас практикују ове активности у истом том простору. Иако се и данас ова пешачка зона користи и као трговачки и променадни простор, ове активности нису високо истакнуте међу саговорницима као мотиви за боравак у пешачкој зони. Јаку мотивацију за шетање Кнез Михаиловом и околином за испитанике који живе, раде или студирају у овом кварту можда и не би требало очекивати пошто они своју свакодневицу проводе у овом делу града, но изненађујуће је било да је само двоје испитаника који живе ван центра (а долазе у квартал због боравка у локалима) навело да пешачку зону редовно користе и за шетање.¹³ Већина испитаника пак наводи да су шетали зоном Кнез Михаилове најчешће у зимској сезони у доба новогодишњих и божићних сајмова и манифестација (у којем случају можемо говорити о активностима у пешачкој зони као примарно простору догађања, а мање кретања). Део саговорника (укључујући и већину становника овог подручја) деле утисак да необавезну шетњу зоном чешће практикују посетиоци града и туристи, а ређе становници Београда, и

калима о чијој се употреби начелно дискутовало. Пошто узорак није стратификован (сем кроз горепоменуте четири основне категорије саговорника), у више махова разговор је започињао спонтано у угоститељским објектима. Регрутација испитаника је плански највише обављана за групу становника посматране зоне и њене ближе околине (методом грудве).

¹² Са посетиоцима зоне Кнез Михаилове улице којима је једна од битнијих активности било и шетање, нису обављени разговори јер до таквих саговорника нисмо успели доћи. Премда засигурно постоји сигнификантан број грађана који плански и шетају пешачком зоном, њих нисмо успели контактирати. Један од разлога овог недостатка може бити чињеница да су разговори обављани претежно у летњим месецима, а из разговора са испитаницима (укљ. и запослене у локалима) профилисао се утисак да шетња поплочаном Кнез Михаиловом и околним улицама вероватно није честа на високим температурама у дневно доба. Опсервација улице у ноћним сатима у току лета указала је пак на то да засигурно има и знатан број шетача који корзирају Кнез Михаиловом (на слично указују и радови који су обрађивали тему уличних уметника у овој улици).

¹³ За напомену в. претходну фусноту.

неколико њих је самоиницијативно вербализовало дојам о врло туристичком карактеру саме Кнез Михаилове улице, односно њиховој перцепцији да се овом улицом у знатном броју шетају и крећу страни гости. Трговину пак у пешачкој зони обављају сви информанти који су послом и животом везани за овај крај града, но код саговорника који живе изван центра, Кнез Михаилова са околином није перципирана као простор у којем би примарно обављали куповину. У разговору око простора овакве врсте потрошње, код већине саговорника из свих група се искристалисало да су врло добро прилагођени на куповину у трговачким (шопинг) центрима, и већина преферира трговину у таквим компактним, затвореним просторима уместо на градским улицама, па и у пешачкој зони каква је ова. Чини се да је некадашња доминантна одлика овог централног простора, његов трговачки карактер, делимично модификована и скрајнута у односу на друге просторе потрошње у граду.¹⁴

Што се тиче угоститељских објеката у пешачкој зони, велика већина саговорника их посећује (једна група информаната представља скупину која и долази у пешачку зону примарно због локала), и то током читаве године, а знатна већина и преферира боравак у тзв. баштама када је то могуће. Саговорници који раде и студирају у зони и њеној околини често су као једну од предности рада и учења у центру града експлицирали управо многобројност кафеа, ресторана и других објеката који служе пиће и храну – у локале ови информанти редовно иду у току дана, у паузама или по свршетку обавеза, из разлога социјализације, одушка или прехране. Више испитаника за послених у центру града навело је да угоститељске објекте користи и као места пословних сусрета и састанака, понекад их преферирајући за овакве активности у односу на уредске просторе у којима раде. Многи обилазе угоститељске објекте и ноћу, а десет испитаника је исказало јасну преференцију за локале у пешачкој зони у односу на сличне објекте у другим квартовима стога што се њихове баште налазе у потпуно пешачкој улици (што углавном није случај у другим деловима ширег центра града и даље). Генерално су се информанти врло повољно изражавали о локалима на отвореном као просторима окупљања, а једини који су имали резервисанији став по овом питању били су становници пешачке зоне (и то не сви, њих седморо).

¹⁴ Дакако, зона Кнез Михаилове улице је и простор становања, пословања, образовања и културе, но ови аспекти нису у фокусу овога рада с обзиром на то да се првенствено разматра питање употребе јавног простора пешачке зоне.

Житељи ужег центра су помињали проблеме као што су честа бука и гужве на улици, каткад отежана проходност улицама у којима су баште, превелики број локала на малом простору, прљавштина, једном је помињано и често присуство просјака итд. Но, и у случајевима када су имали поједине замерке на угоститељске објекте на отвореном, ови испитаници су у већини случајева макар повремено боравили у њима из разлога социјализације или обедовања. Једна испитаница је навела да уз привилегију живота у самом центру града иду и гужва и живост који су неумитни, али на крају најчешће ипак пријатни, док је један испитаник, који редовно пије пиће и дружи се у локалу у близини свог дома, рекао да је то „као да имаш резервну дневну собу под прозором стана“.

Читав низ „резервних дневних соба“ распрострло се по улицама пешачке зоне, а кроз које треба да прођу и станари и гости у виду пешака. Дискусија са саговорницима о питању кретања кроз поједине улице са тзв. баштама највише се дотицала њихових личних искустава на појединим рутама којима су пролазили. Као незгодна за пешачење по субјективном осећају најчешће помињана улица била је Николе Спасића (седам пута), а након ње Ускочка и Делијска (шест пута). Иако нису сви знали како се тачно зову улице, већина их је лоцирала по називу локала у њима. Саговорници су извештавали да су у овим улицама понекад имали осећај стешњености између угоститељског мобилијара и зидова зграда, а неколико пута је исказан утисак потпуне затворености простора улице када се рашире велики сунцобрани изнад столова („уопште немам осећај да сам на улици, него као да сам у некаквој просторији која је на отвореном“). Осећај скучености и гужве на пешачким „пролазима“ у оваквим улицама изречла су и два конобара који су радећи знали да случајно налете на пешаке.¹⁵ Уски и чудни пролази за кретање пешака у улицама са тзв. баштама су такође спомињани, па је једна испитаница пешачки пролаз на Обилићевом венцу између два реда башти (које су на обе стране улице) упоредила са модном пистом, а госте тих локала са публиком „која ионако најчешће мотри ко пролази остацима улице“. Наравно, нису сви испитаници имали оваква искуства и утиске, нити је читава пешачка зона потпуно загушена локалима на отвореном, али може се приметити да су поједини делови пешачких улица

¹⁵ Градски прописи налажу најмање три метра размака за пролаз у случају постављања тзв. башти на простор улице, но и овакви прописи знају се благо заобићи гомилањем столова на отвореном.

можда чак и неусловни за кретање пешака за које су исте те пешачке улице конципиране.

Парадоксално (или можда ипак очекивано), неколико пута су исти информанти говорили како у улицама које су описали као незгодне за кретање често бораве у локалима, и да им је пријатно када су тамо гости. Перспектива седења и кретања (ходања) потпуно је другачија иако се борави у заправо истом (јавном и отвореном) простору, посебно стога што се у локалима обавља и социјализација, што при ходању сада често није случај. Како је с почетка поменуто, кретање улицом (и у групи) социјално конструише простор стварајући културнозначањско место, и социјалне праксе мобилности људи у урбаном окружењу и даље опстају у савремености, а свој су изнимно развијен облик на овим просторима имале (а понегде и даље имају) у институцији корзоа (в. Gavrilović 1984; Vučinić 1999; Banović 2014; у Београду, и то баш у Кнез Михаиловој, в. Vučinić & Antonijević 1998), који се може означити и као (антрополошко) место *par excellence*. Код саговорника који су редовни посетиоци локала (притом локала на отвореном), шетња (и у друштву) није била често практикована (а у разговору са млађим информантима дошло се до спознаје да већини нпр. није познат концепт корзоа), и највећи део социјализације и (социјалног) окупљања обавља се у угоститељским објектима. Како је и раније приказано (в. нпр. Banović 2014), појава и увећавање броја статичких, укључујући и угоститељске опције за окупљање и социјализацију, води ка слабљењу мобилних облика социјализације (попут корзоа нпр.). Узме ли се ово у обзир, све већа заступљеност локала (укључујући и оне на отвореном), у пешачкој зони у центру града, може узроковати смањење форми окупљања и социјализације који се обављају у покрету, те учинити да улице буду мало мање простор кретања и протока људи, а више „резервне дневне собе“ под отвореним небом.

ЗАКЉУЧАК

Тенденција да се јавни простор у Београду најми или даје на коришћење приватном капиталу, у централној пешачкој зони нашла је одраз у све већем броју тзв. башти, угоститељских објеката на отвореном, смештених на плочницима пешачких улица. Оваква реконфигурација простора првенствено намењеног за кретање пешака такође је и резултат неолибералне логике урбаног развоја која инвеститорима и предузетницима најчешће препушта иницијативу у стварању урбаних садржаја. Туристификација и пропулзивност

угоститељства у економском, а и културном животу Београда довела је до пролиферације локала најразличитијих врста у читавом граду. У центру је то можда и најочитије због ванредне концентрације угоститељских објеката, а што представља и логичан исход сличних економских процеса који су евидентирани у средиштима градова у развијеним земаљама крајем 20. века. Више него неки други (урбани) крајолици, градски центри нуде очевидан коментар структуралних промена и пословних циклуса – деиндустријализација, пословна децентрализација и развој тржишта некретнина одговорни су за креативну деструкцију градских средишта у многим западним градовима (Zukin 1991, 179–180). Слично томе, само са транзицијским (за)кашњењем, изградња нових пословних зграда и комплекса ван центра и концентрисање трговачке делатности у новоподигнутим шопинг центрима (често на локацијама пропалих фабрика), у некадашње пословне и трговинске просторе старог дела града довела је различите врсте угоститељских локала, и то паралелно са актуелним стратегијама стварања имиџа вибрантног и за стране госте отвореног града.

Ипак, није ова реконфигурација центра резултат само актуелне економске и симболичке конјуктуре града који је на рубовима глобалних процеса, већ је једним делом утемељено и на животним стилевима и друштвеним околностима овдашњег поднебља. Кафана, кафић, ресторан, па и тзв. башта, нису само бизнис пројект већ имају и своју културну и социјалну функцију – Анри Лефевр (Henri Lefebvre) *café* види и као место сусрета које спаја људе према одређеним афинитетима и стимулативно језгро социјалног живота, одвојено од породичне и пословне сфере (Lefebvre 1991, 41; Kostić 1982, 107). Кафане, кафићи, барови, представљају комуникационе „просторе модерности“, просторе одређене „као нешто што се налази ‘другде’ у односу на окружење према којем је успостављена дистанца (град, породица, посао)“ (Оже 2005а, 144–145). Таква врста (социолошког) „трећег места“ у овом делу света има и даље битну социјалну функцију, а у београдском контексту има и свог старог претка (кафану) и каснијег наследника (кафић).¹⁶ Док се за кафану може рећи да је у бити полако залазећи трећи простор 20. века који се просторно највише отеловљује у Скадарлији, његов наследник кафић и даље (након скоро педесет година од рођења) представља преовлађујућу установу забаве

¹⁶ О кафани у домаћем контексту в. семинално дело Ђорђевић 2012.

и социјализације у Београду, а његови локацијски корени вежу се управо за Кнез Михаилову са непосредном околином. Чињеница да се баш ту догађа претерана експанзија угоститељске делатности на јавном (пешачком) простору, не сведочи само о продорности капитала и туристификацији града, већ и о даље постојећој (локалној) потреби за трећим местима ове врсте.

Кафићи, ресторани и слични угоститељски објекти најчешће представљају и просторно лоцирана и вредносно одређена места у смислу како место одређује М. Оже (Ože 2005), а истовремено су и „комуникациони простор“ (Ože 2005a, 144) и простор окупљања (Vučinić 1999, 17). Евидентно је да у случају (центра) Београда они увелико преузимају значењску, комуникациону и социјалну функцију некада раширенијих (групних) шетњи (и корзоа), што корелира са преовлађујућим културним и потрошачким животним стилевима задњих деценија. Но, у конкретном случају централне пешачке зоне овај социјално-значењски квалитет кафића и сличних угоститељских локала може бити дерогиран управо њиховом рапидном експанзијом (и на јавном пешачком простору) – њихова пролиферација потенцијално води ка томе да овакви јавни простори окупљања уместо места постану „неместа“. Униформизација и ширење су евидентирани као урбани процеси који у околностима надмодерности смањују релационе, комуникационе и идентитетске квалитете урбаних простора и града генерално (Ože 2005a, 173–174). Претерано ширење, и бројчано и просторно (на отвореном уличном простору), угоститељских локала може да створи не само закрчен већ и недистинктиван јавни простор без јасних својстава или посебних значења која му придају грађани. У таквом случају већ окрњен простор мобилности и пешачке комуникације (која је углавном изгубила ранију социјалну функцију) изгубио би и значењски и релациони квалитет које седентарно окупљање у комерцијалним локалима може да има. Сатурираност урбаног окружења оваквим локалима може имати значењске ефекте не само на становнике него и на госте града – иако се чини да је у основи врло „локална“ социјална институција, ресторан, бар или кафић су све више и место прожимања транснационалних економских и културних токова, што све више одређује свеукупно искуство боравка у локалима (Zukin 1995, 158). Недистинктивност и униформност јавног простора напученог угоститељским објектима често генеричког карактера тако може створити осећај „неместа“ не само код припадника локалне заједнице, већ и код посетилаца града.

Идентитетска па и историјска особеност кафе-културе и кафића управо у зони Кнез Михаилове улице лако може нестати под налетом безбројних нових угоститељских објеката који се распростиру и на јавном пешачком простору, и у оваквом убрзаном (над/постмодерном) сценарију, јавни градски простор (п)остаје хендикепиран и недостатан и као простор кретања, и као простор (социјалног) окупљања. Овај процес угоститељске пролиферације који је примарно економски условљен, у идеалном случају би требало да буде каналисан тако да у обзир узима и културалне и социјалне аспекте стварања оваквих урбаних садржаја, као и очување јавног градског простора (у овом случају пешачких улица), који не мора и не треба да буде првенствено економски утилитаран. Како помирити овакве често супротстављене урбане процесе и интересе питање је на које се задњих деценија тражи одговор у низу градова сличних Београду, а овдашњи одговор ће умногоме одредити судбину и социокултурни карактер најужег центра града.

Литература

- Aksić, Nina. 2017. "Musical Picture of Knez Mihailova Street as a Part of Belgrade's Identity: Musical Diversity as Belgrade's Brand." *Etnološko-antropološke sveske* 28: 89–106.
- Antonijević, Dragana. 2013. "'The Story of Dorćol' – The 'Jevremova – Street of Meetings' Manifestation and the Multicultural Construction of Place of Memory." *Etnoantropološki problemi* 8 (1): 149–172.
- Banović, Aleksandra & Tatjana Jakšić. 1978. „Prikaz dosadašnjih faza rada na Detaljnom urbanističkom planu područja Knez Mihailove ulice.“ *Urbanizam Beograda* 48: 4–41.
- Banović, Branko. 2014. *Pljevaljski korzo (1930–2004)*. Pljevlja: Zavičajni muzej Pljevlja.
- Blagojević, Gordana. 2017. "Art Practices and Urban Promenades: Focusing on Belgrade's Knez Mihailova Street and Dionysiou Areopagitou Promenade in Athens." *Etnološko-antropološke sveske* 28: 9–14.
- Blagojević, Gordana. 2020. „Urbani prostor kao muzička scena: beogradske priče.“ *Glasnik Etnografskog instituta SANU* 68 (1): 95–111.
- Boganović, Bojana. 2019. *Antropologija grada: političko konstruisanje prostora*. Beograd: Etnografski institut SANU.
- Bogdanović, Bojana. 2022. "Children's Perception of the Visual Identity of Belgrade." *Glasnik Etnografskog instituta SANU* 70 (2): 103–127.

- Chiquetto, Sergio. 1997. "The Environmental Impacts from the Implementation of a Pedestrianization Scheme." *Transportation Research Part D: Transport and Environment* 2 (2): 133–146.
- Cresswell, Tim. 2006. *On the Move. Mobility in the Modern Western World*. New York: Routledge.
- Cresswell, Tim & Peter Merriman. 2011. "Introduction". U *Geographies of Mobilities: Practices, Spaces, Subjects*, eds. Tim Cresswell & Peter Merriman, 1–15. Burlington – Farnham: Ashgate.
- Dušković, Vesna. 1984. „Kafići kao mesto društvenog okupljanja u gradu.“ *Etnološke sveske* 5: 39–44.
- Đorđević, Dragoljub B, ur. 2012. *Kafanologija*. Beograd: Službeni glasnik.
- Gavrilović, Ljiljana. 1984. „Korzo – iskazivanje generacijske polarizacije u strukturi grada.“ *Etnološke sveske* 5: 33–37.
- Kostić, Cvetko. 1982. *Grad i vreme*. Beograd: Vuk Karadžić.
- Kovačević, Živorad. 1978. „Knez Mihailova ulica – dogovor, program, plan, realizacija.“ *Urbanizam Beograda* 48: 2–3.
- Lefebvre, Henri. 1991. *Critique of Everyday Life. Vol. 1*. London – New York: Verso.
- Lorimer, Hayden. 2011. "Tim Ingold". U *Key Thinkers on Space and Place*, eds. Phil Hubbard & Rob Kitchin, 249–256. Los Angeles: SAGE.
- Mitrović, Katarina & Ana Dajić. 2018. „'Čuvari parka': participativno projektovanje i antropološko promišljanje Platoa u Mileševskoj ulici u Beogradu.“ *Etnološko-antropološke sveske* 18: 41–60.
- Ože, Mark. 2005. *Nemesta. Uvod u antropologiju nadmodernosti*. Beograd: Biblioteka XX vek – Knjižara Krug.
- Ože, Mark. 2005a. *Prilog antropologiji savremenih svetova*. Beograd: Biblioteka XX vek – Knjižara Krug.
- Petrović, Jelisaveta & Vera Backović, ur. 2019. *Experiencing Postsocialist Capitalism: Urban Changes and Challenges in Serbia*. Beograd: Institut za sociološka istraživanja.
- Petrović, Mina. 2009. *Transformacija gradova: ka depolitizaciji urbanog pitanja*. Beograd: Institut za sociološka istraživanja Filozofskog fakulteta.
- Radović, Srđan. 2013. *Grad kao tekst*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Radović, Srđan. 2014. *Beogradski odonimi*. Beograd: Etnografski institut SANU.
- Radović, Srđan. 2021. "Evolution of a Belgrade Square from a Transportation Hub into a (Quasi) Historical Theme Park." *Annual of ISPRJ* 45-1 (2): 61–70.
- Rihtman Auguština, Dunja. 2000. *Ulice moga grada. Antropologija domaćeg terena*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Spasić, Ivana. 2020. "Urban Identity of Belgrade: Perfect Chaos, Imperfect Balance." *Sociologija* 62 (4): 569–589.

- Stefanović-Banović, Milesa. 2017. "Souvenirization of Religious Symbols: the Example of Knez Mihailova Street Zone." *Etnološko-antropološke sveske* 28: 77–88.
- Vučinić, Vesna. 1999. *Prostorno ponašanje u Dubrovniku*. Beograd: Filozofski fakultet Univerziteta u Beogradu.
- Vučinić, Vesna & Smiljana Antonijević. 1998. „Društvena funkcija i simbolika beogradskog korzoa u vreme Kraljevine Jugoslavije (1931–1941).“ *Glasnik Etnografskog instituta SANU* 47: 85–101.
- Vujović, Sreten. 1997. *Grad u senci rata*. Novi Sad – Beograd: Prometej – Institut za sociologiju Filozofskog fakulteta u Beogradu.
- Vukajlov, Ljiljana, Aleksandra Milinković & Dijana Brkljač. 2015. "Environmental Conditions in Frequent Pedestrian Streets in Centre of Novi Sad." U *Zbornik radova Međunarodne konferencije 'Savremena dostignuća u građevinarstvu'*, ur. Miroslav Bešević, 683–689. Subotica: Građevinski fakultet.
- Zukin, Sharon. 1991. *Landscapes of Power: From Detroit to Disney World*. Berkley – Los Angeles: University of California Press.
- Zukin, Sharon. 1995. *The Cultures of Cities*. Oxford – Malden: Blackwell.

Примљено / Received: 07. 03. 2023.

Прихваћено / Accepted: 14. 09. 2023.

SONJA ŽAKULA

Institute of Ethnography SASA, Belgrade
zakula.sonja@gmail.com

The City as Multispecies Space: Dog Walking in Downtown Belgrade during the COVID-19 Lockdown*

This paper represents an autoethnographic account of dog walking in a residential area of downtown Belgrade during the COVID-19 lockdown of early 2020. It is also an attempt at, or rather, the result, of the largely experimental practice of canine-assisted ethnography, as my dogs Dita and Ripley were instrumental during fieldwork. The lockdown, with its ill-thought-out and constantly changing rules about dog walking underlined three basic issues: 1) in a city with a huge dog owning population, public policy with regard to this issue is virtually non-existent; 2) the city lacks public green spaces, and 3) the movement patterns of dog walkers tend to converge due to the fact that the needs of the canines (both biological and social) are embedded into the architecture and planning of local neighborhoods. In this sense, the city emerges as a multispecies space, and the social patterns and walking routes of its residents who keep dogs are influenced, if not completely determined by the human-animal bond at play. This became especially visible during lockdown at times when dog walkers were the only people allowed outside. Thus, this paper analyzes how interspecies (in this case human-dog) relationships shape the functions of urban space in Belgrade.

* The text is the result of work in the Institute of Ethnography SASA, which is financed by the Ministry of Education, Science and Technological Development of the Republic of Serbia, and based on the Agreement on the Realisation and Financing of Scientific Research Work of a Scientific Research Organisation in 2023 number: 451-03-47/2023-01/200173, from 3.2.2023..

Key words: human-animal relations, companion dogs, Belgrade, autoethnography, canine-assisted ethnography, COVID-19, lockdown

Град као мултиспецијски простор: шетање паса у центру Београда током затварања услед ковида 19

Овај рад представља аутоетнографско сведочанство о шетању паса у стамбеном крају центра Београда током затварања грађана услед пандемије ковида 19 почетком 2020. године. Он је такође и покушај, или пре резултат за сада махом експерименталне праксе обављања етнографије уз помоћ паса, будући да су моји пси Дита и Рипли били кључни за обављање теренског истраживања. Затварање, које је било окарактерисано лошим планирањем и правилима у вези са шетањем љубимаца а која су се стално мењала, скренуло је пажњу на три основна проблема: 1) у граду у којем велики део популације чува псе јавне политике у вези са овим готово уопште не постоје; 2) у граду фали јавних зелених површина, и 3) обрасци кретања шетача паса имају тенденцију да конвергирају услед потреба (како биолошких тако и друштвених) паса и ушанчени су у архитектуру и планирање града на локалном нивоу. Због тога, град се помаља као мултиспецијски простор, а друштвени обрасци и руте кретања његових становника који имају псе бивају обликовани, ако не и потпуно одређени, везом између људи и животиња о којој је реч. Ово је постало посебно видљиво током затварања у време када су шетачи паса били једини људи којима је било дозвољено да буду на улици. Стога, у овом раду се анализира како интерспецијски односи (у овом случају између људи и паса) обликују функције урбаног простора у Београду.

Кључне речи: људско-животињски односи, пси љубимци, Београд, аутоетнографија, етнографија уз помоћ паса, ковид 19, затварање

INTRODUCTION

On March 15th 2020, the Republic of Serbia declared a state of emergency due to the beginning of the COVID-19 pandemic¹. The declaration was accompanied by strict lockdown procedures and counter-epidemic measures that saw most of the population (aside from essential workers)

¹ "Službeni glasnik RS", number 29, published March 15th 2020.

working remotely and confined to their homes for most of the day. A police curfew lasting from 8pm to 5am was instituted on March 18th, followed by the decision to allow pet owners to walk their dogs between 8pm and 9pm, for no longer than 20 minutes and no further than 200m from their place of residence. This caused problems, as I will explain later on. On March 23rd, a 12 hour curfew was instituted, lasting from 5pm to 5am, and on March 28th, at the behest of Serbia's president Aleksandar Vučić, the decision to allow pet owners to walk their dogs from 8pm to 9 pm was revoked, as dog owners were accused of "congregating" in public spaces. This caused outrage among dog owners living in large cities in Serbia. After a major public outcry² including the opinions of veterinarians published in both Serbian and foreign media, on April 3rd, the decision was made to allow citizens to walk their pets between 11pm and 1am, for no longer than 20 minutes and no further than 200m from their place of residence. Along with these measures, the state of emergency was lifted on May 6th 2020.

In this paper I aim to provide an autoethnographic account of dog walking in Belgrade during the COVID-19 lockdown. As an anthropologist who keeps two companion dogs I was in the position to conduct participant-observation fieldwork over the course of the lockdown. I believe that the issues faced by people and their companion animals, as well as the wider political and planning issues raised – or rather – made evident during this time, merit further thought and examination.

The city is a multispecies space, inhabited by humans and various other animals some of whom we keep as pets, but other animals – both feral and wild – and plants (even fungi and other organisms!) play a large and important part in cityscapes (on multispecies ethnography see e.g. Tsing 2012, 2014, 2015). However, their role is often missed by researchers in the social sciences and humanities, at least in part because *cities are so loud*. The sounds, sights and smells of cities are dominated by human action. Cars and other vehicles are often the core around which urban neighborhoods are built – and as the main danger for city dwellers (and especially their pets), tend to be the focus of attention when walking in urban landscapes. This urban bustle tends to mute and minimize the other, non-human, processes and lives taking place in cities. What the COVID-19 lockdown in Belgrade provided was, first and foremost, a respite

² Organized mostly in the form of a social media campaign titled „Šetnja u 8“ (walk at 8), that saw owners taking photos of their dogs and posting them online with the hashtag #Šetnjau8.

from the background noise (and smell) of human activity. This imposed absence of people was much lauded and talked about online during the global lockdown: “nature replenishing itself” was an oft cited benefit of the lack of human activity, often illustrated by the re-emergence of wild animals in cities. However romanticized these accounts were, the fact remains that, at least in the neighborhood where my study was conducted, the lockdown did allow for a changed context, one which was especially evident (and I would argue, pertinent) when traversing the cityscape with creatures who rely on smell and hearing much more than on sight to get around.

METHODOLOGY AND THEORETICAL FRAMEWORK

As stated before, this paper is an autoethnographic account of dog walking in Dorćol, a residential area of downtown Belgrade, during the COVID-19 lockdown. The methods used in acquiring data were participant observation and informal interviews – some conducted online, others in person. The interviews conducted online dealt with the situation in other residential areas in downtown Belgrade, and mostly served to confirm my findings in Dorćol³. From March 15th until May 6th 2020, *other dog owners* were almost the only people I spoke to face to face.

The theoretical framework for the paper is interspecies ethnography. Interspecies ethnographies are ethnographies focusing on, in Dona Haraway’s words *how we live with other species* (Haraway 2003). In this paper I rely on theoretical approaches constituted within the field of human-animal relations, first and foremost the idea that relations between people and other animals – in this case dogs – are meaningful social relations (Mullin 1999, 2002; Knight 2005; Kohn 2007, 2013; Noske 1993; Nadasdy 2007; Milton 2005; Žakula 2010, 2017, 2021; Žakula & Živaljević 2018, 2019). In the context of the study, I extend this idea further: human-dog pairs (or in my case – triads) interact with other human-canine pairings to constitute an interspecies web of interactions dependent on the habits, personalities, and even moods of both the canine and human actors. Another theoretical aspect I aim to explore further in the paper is how humans walking with dogs interact with cityscapes. In this I rely on Tim Ingold (2011) and his work on walking in the landscape as a way of experiencing the world through the feet – in my case – feet and paws

³ Interestingly, the dog owners living in Novi Beograd, the part of Belgrade built under socialism, had a less severe experience of the lockdown, as socialist public planning envisioned ample public green spaces for its residents.

of humans and their companion animals. I will argue that traversing cityscapes with companion dogs entails a specific way of moving and an awareness of one's surroundings that is usually absent when walking without canines.

This paper is also an attempt at, or rather, a result, of the largely experimental practice of canine-assisted ethnography, as my dogs Dita and Ripley were instrumental during fieldwork. In this research, specifically, my canine assistants played a two-fold role. For one, they enabled me to move about during curfew in a very strict sense – I would not have been allowed outside, and would have been subject to legal action and a fine on part of the state if they weren't with me. Thus, they were my "ticket" to the conducted fieldwork in a very literal sense. In a broader sense, canine-assisted ethnography relies on the idea of dogs as a "social lubricant" (as attested in Robins et al. 1991) – canine companions tend to bridge the gap between strangers and allow humans to strike up conversations, and sometimes, even lasting social bonds by *just being there*. They provide a neutral ground and a topic for introductory conversation, which can serve as an "ice breaker" in any kind of ethnographic interview – thus, canine assisted ethnography is not necessarily bound to research on human-animal relations. However, in the context of this research, it was a great help as dog owners in local areas tend to form *communities*. Being part of such a community is contingent on socializing within the framework of dog-walking. In that sense, my dogs had made me part of one such local community long before COVID-19 and allowed me access to the specific kinds of local, situational and *social* knowledge necessary for participant observation.

The theoretical ideas outlined above came to be especially pertinent during lockdown at times when dog owners were the only people allowed outside. In this, almost experimental scenario, it became obvious that, when walking with dogs, the cityscape is not only composed of sights and sounds – which humans tend to focus on, but also smells and the activity of other animals in the vicinity, such as other dogs, stray cats and birds that inhabit the city. The heightened anxiety of lockdown affected both humans and their pets, and a kind of nervous energy permeated the air. Everyone was on edge and dogs fought and barked more often. As there was little to no traffic and all other scents and sounds were minimized, dogs became hyperaware of one another, and due to the time constraints during curfew, often crossed paths with other dogs they generally didn't like. Most dog owners have a fair idea about who their dogs get along with and who they dislike, owners sometimes even being in contact over

the phone to schedule walks so as not to run into each other⁴. All this was upended during lockdown and altercations happened more often.

Thus, in this paper I will provide an autoethnographic account of this strange time, and attempt to show how interspecies relationships shape the functions of urban space in Belgrade.

SITUATING THE RESEARCH

Dorćol is a residential area of downtown Belgrade, encompassing a large part of the old city center⁵. The area where the research was conducted is called Donji Dorćol (Lower Dorćol, also sometimes called “Šipka” by the locals). Specifically, the fieldwork was conducted in the neighborhood located between Cara Dušana street on the upper end, Dunavska street on the lower end, Dubrovačka street on the one side and Pjarona de Mondezira street on the other. While this part of Dorćol is close to Kalemegdan park and the Danube quay, public parks were off-limits during lockdown, with police turning citizens away as they tried to enter. During curfew, citizens walking their dogs were confined to areas 200m from their place of residence.

As the old heart of the city, with rampant new development and gentrification taking hold, Dorćol lacks public green spaces, and in certain areas you would be hard pressed to find a patch of greenery 200 meters from your home. This was primarily a problem for people keeping dogs who are, like my Dita, “picky” about where they do their business. Furthermore, as dogs and their humans usually have set routes for short and long walks, being unable to follow said routes due to time and space restrictions caused stress, confusion and agitation among the canines as well as the already stressed out *Homo sapiens* accompanying them.

While this may seem a trivial issue, it is by no means that. While there is no official data on the number of pets being kept in households in Belgrade (nor in Serbia, for that matter), here is a random sample: the apartment building I reside in is an old pre-World War II building, with one extra floor added on in the 90's. The building contains 27 apartments. There are 13 dogs living in my building alone, across 11 apartments. There are only two small green spaces within a 200m radius from my building.

⁴ The opposite is also true: dog owners will often schedule walks with other owners, especially if their dogs get along well.

⁵ Local knowledge holds that Dorćol is the area situated between Knez Mihailova street (the main pedestrian zone in the city center) on the upper end, the Danube on the lower end, Pjarona de Mondezira street on one side, and Dvadesetdevetog Novembra street on the other.

On the other hand, there are four veterinary practices and five⁶ pet supply stores (including a store that sells exclusively *luxury dog clothing*⁷) within a 1km radius from my apartment. While there have, as of yet, been no studies conducted in Serbia, studies done in the US show that pet ownership, on the whole, intersects in meaningful ways with categories of age, race and economic status, or class⁸ (Weaver 2013; Marx et al. 2015; Applebaum, Peek & Szembik 2020).

KEEPING COMPANION DOGS IN BELGRADE

Aside from love and companionship, dogs provide an “excuse” for people to *just walk around*. More importantly, dog walking is a leisure activity that *costs nothing*. Even under capitalism, humans can just wander around with their canine companions without having to spend money, and without being productive in any way measurable under capitalism. This, and especially within the context of the increasing commercialization of public space in Belgrade (as attested by Radović 2021), is a big deal.

This is not to say that keeping dogs doesn't cost money, it certainly does, but in the context of Serbia – with its lack of anything resembling a consistent, well-enforced legal framework⁹ for dog ownership – keeping dogs can be (sadly) as easy as just feeding them – as is attested by the huge numbers of dogs kept on chains all over the country. In an urban setting, the financial corners of keeping dogs can be cut in various ways: a number of people have told me they don't vaccinate their dogs against rabies. Even though the vaccination is mandatory and they face a fine, they are of the opinion that rabies has been eradicated in Serbia, and even if it wasn't, their dogs – living in the city – are in no danger of catching the disease, and as the vaccine is costly, they opt out (most, however do vaccinate against other diseases). The market for dog food is very big, and hence there is a lot of variety: even the tiniest mom and pop pet stores carry a wide variety of brands of kibble, with prices ranging from about

⁶ While this article was in the process of being reviewed, *another* big, franchise pet supply store opened within the same radius, bringing the total up to six.

⁷ They don't even sell leashes or collars, or any other dog-related paraphernalia (i.e. dog food, pet beds, treats...), they sell *exclusively luxury dog clothing*. How many tutus does a Chihuahua need? Apparently, enough for the store to be in business for over five years.

⁸ Interestingly, gender doesn't seem to be an important factor.

⁹ While the „Zakon o dobrobiti životinja“ – the Animal Welfare Law became law in 2009, little is actually done to enforce it, and while the penal code envisions fines and even prison sentences for the abandonment or maltreatment of animals, in practice, these rules are scarcely – if ever – enforced.

2€ to more than 20€ per kilogram. Many dog owners also choose to cook for their pets (along with feeding them kibble and other commercially produced dog food) and most butchers' shops still keep certain leftover meat and bones specifically to sell to dog owners at low prices. Couple that with feeding dogs leftovers from the family lunch, feeding dogs isn't all that expensive. Veterinary care is costly, and sadly, pets are sometimes left untreated, are abandoned or put down due to financial issues regarding treatment. However, small veterinary practices in local neighborhoods often offer credit for treatment to people and animals they know, and just having your pet checked out by a vet, with no treatment administered, is usually free of charge.¹⁰

SO, WHY ARE THERE SO MANY PET DOGS IN DONJI DORĆOL?

In this particular instance, I believe there is a peculiar confluence of factors leading to Donji Dorćol being home to so many pet dogs, and I believe economic status to be the determining factor in, at least, two ways.

While Šipka used to be the poor part of Dorćol, the economic transformation (gentrification) taking place over the last 15 or so years, has brought in new residents, both families with children (usually residing in newly built housing complexes) and young professionals (moving into quaint, small apartments in old buildings – myself included) with the means to support (more) pets, and specifically pet dogs. There is another tendency visible: families tend to buy small purebred dogs from puppy mills, while young professionals living alone or in pairs, tend to adopt mixbreeds.¹¹

However, nothing is ever as it seems in a post-socialist context and this particular part of Dorćol, with its proximity to the Danube quay and Kalemegdan park, has always been prime real estate for keeping dogs, and the emergent class divide of the neighborhood still hasn't forced out all the old residents. Especially since, between the fancy old pre-World War II buildings riddled with young professionals and the tiny old houses being torn down to make room for new residential complexes and rich

¹⁰ Once I even brought an injured squirrel to our vet, and even though he got treatment and bit the vet, it was free of charge. The squirrel recuperated at my place for a couple of weeks (to Dita's great interest), and was safely returned to the wild.

¹¹ This is by no means a rule, but it is a visible tendency. The reasons behind it are sadly beyond the scope of this paper, but are an issue of class, an issue of *distinction* (*sensu* Bourdieu), and an issue of human-animal relations in the strictest sense.

families, there is a large legacy of buildings and apartment complexes built during the socialist period – some built immediately after WWII in place of buildings destroyed during the war, and others, built in the 60's and 70's, that are still home to older residents and their families and/or descendants. The fact of the matter being that it is expensive to *rent* apartments in the neighborhood, and most apartments have a no pet policy, but if you own the apartment you live in – as most dog owners I interact with on a daily basis do – barring individual time constraints, it is easy and enjoyable to keep a dog. At least when you're allowed to go on walks with them.

Keeping in mind that people in the neighborhood have always kept dogs – an interlocutor regaled me with stories about how her family fed their dogs during the crisis of the 90's¹² – as well as the fact that obtaining a dog in Serbia is as easy as walking around and just picking one up and taking it home, as there is a huge population of stray dogs in the country, Dorćolites *love* their pets and keep a lot of them¹³.

Now imagine having one hour in the evening for everyone to go on walks, and only one accessible public green space where you can reasonably let your dog go off leash¹⁴. Factor in the feral cat population that exploded during lockdown, and it's a recipe for disaster.

DOG-WALKING IN BELGRADE DURING CURFEW

It's late March and still cold. I disinfect my shoes after every outing and leave my jacket on a chair next to an open window in the kitchen (if I had a balcony, I'd hang it there) every time I come home. I recite the "Rings" poem from Tolkien's "Lord of the Rings" every time I wash my hands, as that amounts to about 20 seconds – the recommended duration for hand washing I picked up online. I disinfect all my groceries, and I worry. I don't

¹² Stories like that are part of my own family folklore as well.

¹³ Aside from the 13 dogs, there are at least three cats living in my apartment building. I also keep a 26-year-old turtle, and there are parrots in the building as well – dogs are just the easiest to count.

¹⁴ The culture of keeping companion dogs in Serbia is specific in a number of ways, one of which is the „leash issue“. While, legally, it is prohibited to walk dogs off leash in the city, and in most public green spaces outside of designated dog parks, the regulations are viewed as more of a strong suggestion by owners. Dogs will be walked on a leash down the street, but will be let off in green spaces. This is also underscored by the fact that teaching your dog to walk off leash – meaning that it will be obedient enough not to chase after cats, fight other dogs or run into traffic – is, in a sense, considered to be the pinnacle of dog ownership-as-a-skill, both on part of the owners and the dogs themselves.

leave the house without a mask – in the early days I was lucky to have one – I'd ordered some reusable masks online because of the pollution problem in Belgrade, they came just before the pandemic. Around 8pm we all get antsy, my partner and I debate whether to wait a little or go out right away. As we had two dogs, we could both go out, or one of us could take them. My dogs usually walk off-leash, but we leash them when going out, because of the other dogs in the building some of whom they don't get along with, and because, even if there is no danger of traffic outside, everyone else is anxious. It's eerily quiet as there are no cars and no people, and even I can hear everything. The rustling of wind in the branches, the meowing of the feral cats that have gotten bold and taken over the street around the dumpster in front of my building, and the distant barking of dogs. Sometimes, the barking is so clear that my own dogs and others in the vicinity take up the chorus. And other times you can even hear the wolves howling from the zoo nearby. The dominant smells are also different: the neighborhood smells of the river, and the linden and acacia trees, instead of the usual smog and pollution. The whole experience is surreal. Dita and Ripley are usually tense when we go out, especially as they aren't used to walking in their own neighborhood on leashes. We walk down the street to the first patch of greenery, and encounter other dog-walkers. However, this patch is fenced off by a hedge and complicated to get to, and would entail getting muddy and letting them off leash in the dark, so we head to the next patch that is bigger, has a paved walkway, and more light. We round the corner, and *everyone is there*. On most nights there would be at least 10 people there, awkwardly trying to keep their distance *and* engage in small talk. Sometimes, the dogs would be barking and playing, other times there would be conflict. Depending on the dogs present, we would either stay for a while or move further down the street so Dita and Ripley could do their business. Afterwards, we'd walk home at a brisk pace, hoping we don't get caught more than 200m from our place of residence. The whole experience was always stressful for all of us. This occurred every night between March 18th and March 28th.

During this time there were rumors circulating of dog owners "congregating", and there was unease in the community. I even heard accusations of "organizing get-togethers" leveled against certain dog owners from the neighborhood by others from the community. Citizens were being policed by helicopters, drones and police cars, and there were theories that the government was spying on people using cell phones, so messages were spread on social media to "leave your phone at home when you take your dog for a walk". The lack of green spaces resulted in

absurd accusations of “public assembly” against dog walkers who were caught “congregating” in groups. The truth was, actually, a lot more benign – there are simply not enough public green spaces, and people always go where their dogs feel comfortable. The ill-thought-out time and space restrictions caused a bottleneck, so dogs and their humans were just in the same place at the same time. During the early days of the pandemic this was frightening for everyone – no one wanted to be exposed to the virus and the spontaneous forming of crowds of dog owners in public greens just raised the tension. Enough so that the residents of an apartment building adjacent to the only safe green space for dog owners in our neighborhood ended up fencing off most of it, leaving even less space for non-residents and their dogs.

Dog walking was conceived of as a privilege which could be revoked at any time. Eventually, this did happen, and on March 28th, the president himself banned the “walk at 8” by decree, leaving pets and their owners confined to their residences for 12 hours every day. The 12 hours itself wasn’t the problem – most dogs can easily go 12 hours without a walk during the night, the problem was that the curfew started at 5pm, and most dogs are used to an evening or late night walk before bedtime. The presidential pouting lasted for a week, to great public outcry both from Serbia and from abroad, and on April 3rd, The Ministry of Internal Affairs decreed that pet owners could walk their dogs from 11pm to 1am, for no longer than 20 minutes and no further than 200m from their place of residence. After that, “miraculously”, the crowds dissipated, and underlined the fundamental problem of city planning in downtown Belgrade: *there are not enough green spaces in the city*, and with rampant development, there are more and more people and more and more cars (also, more and more dogs), while the number of public greens remains the same or even declines.

Coupled with the fact that most people were confined to their residences (especially people over 65 years of age), the dog-walking controversy took different forms. An interlocutor told me about a man walking around outside with a goldfish in a bowl claiming to have to “walk it”, to spite the authorities. His actions were seen as dangerous and unfair by the dog walkers who actually needed to walk their pets. Another interlocutor owns two cats, one of whom regularly goes on walks outside on a leash. When she was seen by some dog walkers they approached her and derided her for walking a pet who doesn’t really need walks outside, and accused her of jeopardizing the whole cause with her actions. I have also heard of people being arrested and fined for walking their pets during curfew.

A video showing a man walking his dog in Knez Mihailova street during curfew and being severely beaten by police made the rounds online during the early days of lockdown. If people are willing to risk being beaten and arrested by police for their pets, and there is next to no public policy surrounding this issue, this is a huge problem, and animal lovers – both dog owners and others who stood in solidarity with them, are a political force to be reckoned with.

In a city (I would also argue, a country) with a huge dog owning population, public policy with regard to this issue is virtually non-existent. It boils down to a kind of “hope for the best” scenario, which was especially evident during lockdown. The fact that there had to be a public outcry and the social media campaign #setnjau8 for the authorities to even consider the wellbeing and health of pets is mind-boggling. The fact that the authorities actually listened is a testament to the sheer number of people who took part – a number that is still not officially investigated nor confirmed.

WALKING WITH DOGS – A MUTUAL BECOMING

The movement patterns of dog walkers tend to converge due to the fact that the needs of the canines (both biological and social) are embedded into the architecture and planning of local neighborhoods. The dogs’ need to feel grass beneath their paws, as well as their need to socialize with conspecifics, recognized by owners, is the primary driving force behind this. However, there is more to dog-walking: it is not just a goal-oriented activity. The way humans walk in cities when accompanied by dogs is specific in many ways. For instance, I had only “gained a neighborhood” when I got my first dog, Dita. Before her, I had walked set routes – to the bus or tram station, or to work and back, and had little to no knowledge of the neighborhood and its residents. As Robins et al. (1991, 23) argue, “Dogs facilitate contact, confidence, conversation and confederation among previously unacquainted persons who might otherwise remain that way”.

This is one part of it. But, through walking together with my dogs, I too am changed, as are they. Donna Haraway (2008) speaks of *becoming with* other creatures. As Weaver (2013, 690) puts it: Haraway’s “becoming with” is “a dance of relating”, in which “all the dancers are redone through the patterns they enact”, processes of human/nonhuman animal encountering in which each becomes “jointly available” and through which each emerges changed. As both my dogs are very friendly towards people and most other canines, our daytime walks in the neighborhood tend to look like the “Bon jour” scene from Disney’s “Beauty and the Beast”: saying hello to neighbors and local shop attendants, as well as kids from the

neighborhood has become par for the course. As an anxious introvert, I have found the camaraderie and ease of contact with other humans that dogs afford to be very soothing and, in a way, therapeutic¹⁵.

When you walk with dogs in a city, you walk differently. You tend to be wary of corners, and you get to know, and avoid, the places where there might be something unsavory for them to eat. If you're lucky (and I am) you also become friendly with the feral cats of your neighborhood and watch them interact with your dogs in a delight of interspecies coexistence. You choose routes where there's more greenery, and in the summer, you choose routes with more shade so their paws don't suffer from the hot concrete. One of my favorite things about keeping companion dogs is in the winter, when it's snowing and late at night, when I take my dogs for a walk, the only visible footprints in the virgin snow are human ones, accompanied by little paw prints. Keeping companion dogs also lets us experience the city at different times of day and, as a woman, walking outside at night, I am calmer and safer¹⁶ when I am accompanied by my dogs. *Sensu* Haraway, we, in a very literal sense, become something *else*, something other than a lone woman, a dog, or even a pair of dogs, we aren't even "a woman with a dog" anymore, we *become pack*. At night, in the quiet and poorly lit streets, we are potentially *dangerous* in a way none of us would be without each other¹⁷.

I would also argue, following Ingold to an extent, that there is a special kind of "dog-stride" humans adopt when walking with dogs. It's a leisurely pace of walking that leaves space for dogs to walk abreast with us, but that also leaves them ample time to sniff around – and, when walking off leash – run, play and mark their territory. It is, I would argue, a meditative way of walking, and one that allows us to take in our surroundings much better than the hasty way humans usually move through cities, getting from point A to point B. Dogs allow us to walk for the joy of walking, without having to get to a certain place, and they allow us to enjoy public spaces in cities without having to spend money.

¹⁵ This is also true about non-friendly encounters. Be it with other dog owners, or people who dislike dogs, even unfriendly encounters have helped me become more assertive and influenced my perspective on the ways in which I – and my dogs – *take up space* in the city.

¹⁶ Before I got Ripley, my second dog, I had a frightening experience with a strange man while walking Dita late one night. However, thanks to Dita, I feel that the experience ended up being much more frightening for him.

¹⁷ I have seen this phenomenon referred to as "scary dog privilege" by women on social media.

CONCLUSION

Whether we acknowledge it or not, the city is a multispecies space, inhabited by all sorts of other living beings, some of whom we choose to live by our side. If we expand the theoretical frameworks of urban anthropology (see for example Marjanić 2021) to include interspecies ethnographies, radical new insights about the way all of us inhabit cities may emerge. In an ideal case, this may open doors for new and better public policies regarding all animals in the city, not just the ones humans pick as companions – something which is long overdue, not just in Serbia but all over the world, especially with regard to manmade ecological collapse that plagues urban ecosystems as much as others¹⁸. Thus, in this study, the city emerges as a truly multispecies space, as the social patterns and walking routes of its residents who keep dogs are influenced if not completely determined by the human-animal social bond at play. The way dog walkers use and inhabit public space in cities is influenced by what Donna Haraway termed “becoming with”: through interacting with each other, both humans and their canine companions are changed, and a facet of this is visible (if not measurable) through the ways they inhabit public space in cities. The COVID-19 lockdown of 2020 served to highlight this.

References

- Applebaum, Jennifer W, Chuck W. Peek & Barbara A. Zsembik, 2020. “Examining U.S. Pet Ownership Using the General Social Survey.” *The Social Science Journal*. Published online, March 6th, 2020. DOI: 10.1080/03623319.2020.1728507
- Đurđević, Goran & Suzana Marjanić 2021. “What is It Like To Be a Bat in the Time of Covid-19, or How Many Pandemics Could We Have”. *Studia Mythologica Slavica* 24, 24–60.
- Haraway, Donna J. 2003. *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*. Chicago: Prickly Paradigm Press.
- Haraway, Donna J. 2008. *When Species Meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Ingold, Tim. 2011. *Being Alive: Essays on Movement, Knowledge and Description*. London: Routledge.

¹⁸ For more on these issues see, for example: Marjetka Golež Kaučič, 2020 <https://vsakdanjik.zrc-sazu.si/o-zivalih-pa-niti-besede/>; Marjanić 2022; Đurđević i Marjanić 2022; Zaradija Kiš 2022.

- Knight, John, ed. 2005. *Animals in Person: Cultural Perspectives on Human-animal Intimacies*. London: Berg.
- Kohn, Eduardo. 2007. How Dogs Dream: Amazonian Natures and the Politics of Transspecies Engagement. *American Ethnologist* 34 (1): 3–24.
- Kohn, Eduardo. 2013. *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human*. Berkeley: University of California Press.
- Marjanić, Suzana, 2021. „Antrozoologija zoopolisa ili grad na četiri noge“. U *Savremena srpska folkloristika IX*, yp. Biljana Sikimić, Branko Zlatković & Marija Dumnić Vilotijević, 147–163. Beograd–Loznica–Tršić: Udruženje folklorista Srbije.
- Marjanić, Suzana. 2022. „Šišmiš ili laboratorij – ponovno oživljene rasprave o porijeklu koronavirusa lipnja 2021. godine“. In *medias res: časopis filozofije medija* 11 (20): 3391–3405.
- Marx, Martin B., Lorann B. Stallones, Thomas F. Garrity & Timothy P. Johnson. 1988. “Demographics of Pet Ownership among U.S. Adults 21 to 64 Years of Age.” *Anthrozoös* (2) 1: 33–37. DOI: 10.2752/089279389787058262
- Milton, Kay. 2005. “Anthropomorphism or Egomorphism? The Perception of Non-human Persons by Human Ones.” U *Animals in Person: Cultural Perspectives on Human-animal Intimacies*, ed. John Knight, 255–271. Oxford: Berg.
- Mullin, Molly. 1999. “Mirrors and Windows: Sociocultural Studies of Human-Animal Relationships.” *Annual Review of Anthropology* 28: 201–224.
- Mullin, Molly. 2002. “Animals and Anthropology.” *Society and Animals* 10 (4): 387– 393.
- Nadasdy, Paul. 2007. “The gift in the animal: The ontology of hunting and human–animal sociality.” *American ethnologist* 34 (1): 25–43.
- Noske, Barbara. 1993. “The animal question in anthropology: A commentary.” *Society & Animals* 1 (2): 185–190.
- Radović, Srđan. 2021. “Walkers and Café-Goers: Public Pedestrian Spaces and Open Space Restaurants in Belgrade.” U *Different Identities and Functions of Urban Space: A Comparative Study of the Circumstances in Belgrade and Athens – Book of Abstracts*, ed. Gordana Blagojević, 26–27. Belgrade: Institute of Ethnography SASA.
- Robins, Douglas, M., Clinton A. Sanders & Spencer E. Cahill. 1991. “Dogs and their People: Pet-Facilitated Interaction in a Public Setting.” *Journal of Contemporary Ethnography* (20) 3: 3–25. DOI:10.1177/089124191020001001
- Tsing, Anna. 2012. “Unruly Edges: Mushrooms as Companion Species.” *Environmental Humanities* (1): 141–154.
- Tsing, Anna Lowenhaupt. 2014. “Strathern Beyond the Human: Testimony of a Spore.” *Theory, Culture and Society* 31 (2/3): 221–241. <https://doi.org/10.1177/0263276413509114>

- Tsing, Anna. 2015. *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. New Jersey: Princeton University Press.
- Weaver, Harlan. 2013. "‘Becoming in kind’: Race, Class, Gender and Nation in Cultures of Dog Rescue and Dogfighting." *American Quarterly* 65 (3): 689–709.
- Zaradija Kiš, Antonija. 2022. „Šišmiš: od pučkih predaja i predodžbe bluda do COVID-a“. U *COVID-19 u humanističkoj perspektivi*, ur. Ivana Katarinčić, Jelena Marković, Ines Prica & Ana-Marija Vukušić, 263–284. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku.
- Žakula, Sonja. 2010. „Naučno kreiranje kulturnih predstava o životinjama.“ Master rad. Filozofski fakultet Univerziteta u Beogradu.
- Žakula, Sonja. 2017. „Zoološki vrtovi u antropološkoj perspektivi.“ Doktorska disertacija. Filozofski fakultet Univerziteta u Beogradu.
- Žakula, Sonja. 2021. „Ljudsko-životinjski odnosi u žiži interesovanja: igra/studija slučaja u Srbiji.“ *Etnoantropološki problemi* 16 (1): 105–133. <https://doi.org/10.21301/eap.v16i1.4>
- Žakula, Sonja & Ivana Živaljević. 2018. „Izučavanje ljudsko-životinjskih odnosa u antropologiji i arheologiji I.“ *Glasnik Etnografskog instituta SANU* 66 (2): 255–270. DOI: <https://doi.org/10.2298/GEI1802255Z>
- Žakula, Sonja & Ivana Živaljević. 2019. „Izučavanje ljudsko-životinjskih odnosa u antropologiji i arheologiji II.“ *Glasnik Etnografskog instituta SANU* 67 (1): 153–172. <https://doi.org/10.2298/GEI1901153Z>

Примљено / Received: 07. 03. 2023.

Прихваћено / Accepted: 14. 09. 2023.

JOHN PLEMMENOS

Hellenic Folklore Research Centre

Academy of Athens, Greece

jplemmenos@academyofathens.gr

Committed Travelers, Reluctant Listeners: Playing Music and Displaying Authority on Public Transport in Modern-Day Greece

This study deals with the use (and misuse) of music in modern Greek public transport, particularly in the long-distance buses, commonly known as KTEL (from their acronym). In short, Greek drivers seem to impose their own repertoire, often loudly, through speakers on passengers, who are not able (or willing) to react efficiently. This happens despite official restrictions by the Ministry of Transport on the public use of music both for drivers and passengers. This phenomenon, allied with other incidents of inappropriate treatment of passengers, has been seen by the latter as a display of power or a sign of indifference. It is also connected with other (occasional) violations by some drivers, such as smoking and talking on mobile phone (both prohibited by the law). Furthermore, the use of music is placed in the broader context of musical entertainment in modern-Greek daily life. This is probably the first such study in Greek bibliography, and among the few in international bibliography, where the issue has recently been taken up. Although I was not allowed to take formal interviews, I managed to talk to several passengers (and to a lesser extent to drivers) and keep detailed notes on the spot. Therefore, my study may be said to employ the methods of empirical investigation and participant observation in a loose sense, since I have been a regular passenger for several years.

Key words: Public transport, drivers, passengers, music listening, audience, authority

Посвећени путници, неради слушаоци: Пуштање музике и исказивање ауторитета у јавном превозу у савременој Грчкој

Ова студија се бави употребом (и злоупотребом) музике у савременом грчком јавном превозу, посебно у међуградским аутобусима познатијим као КТЕЛ (по скраћеници која се за њих користи). Укратко, грчки возачи наизглед намећу свој репертоар и музички укус путницима који не могу ефикасно да реагују услед свог инфериорног статуса у возилу. Ово се догађа упркос званичним правилима Министарства саобраћаја која забрањују јавно пуштање музике и возачима и путницима. Овом феномену (као и другим случајевима непримереног третирања путника) у раду се приступа као демонстрацији прекомерне употребе моћи прекомерној употреби моћи и он се тако интерпретира. Такође је повезан са другим (повременим) прекршајима које чине неки возачи, као што су пушење или разговарање мобилним телефоном (обоје је забрањено). Надаље, употреба музике се ставља у шири контекст музичке забаве у савременом грчком свакодневном животу. Ово је једна од првих (ако не и једина) студија овог типа у грчкој академској библиографији, будући да се бави релативно деликатним проблемом (у смислу приватних података и друштвених односа). Стога, аутору није било дозвољено да направи никакве упитнике, већ је хватао детаљне белешке на лицу места и спроводио неформалне интервјуе. Такође је користио методе личног искуства и посматрања са учествовањем током путовања, будући да је већ неколико година редован путник.

Кључне речи: јавни превоз, возачи, путници, слушање музике, публика, ауторитет

INTRODUCTION

This study examines the public use of music in the Greek transportation system, a phenomenon that has been understudied (if not ignored) in Greek and (to a lesser extent) in international bibliography¹. More

¹ Except for some public (and usually hilarious) posts by suffered travelers in various Greek blogs with telling titles, such as: Bovolos 2016. "How to reach your destination alive traveling by KTEL", a section of which reads: "The devil's music". For the same phenomenon in other parts of the world, such as India, see Ram Sundaram, "Commuters in Chennai urge transport department to ban loud music on government buses", *The Times of India*, 8 June 2022 (frontpage).

specifically, popular music heard in Greek public transports is often played aloud by bus drivers as a means of keeping themselves alert but also of enjoying the trip. The phenomenon is more acute in the so-called KTEL buses², the main intercity public transport service (a cooperation of 62 regional companies), connecting various Greek cities on daily basis. Greek bus drivers have become ubiquitous among Greek passengers (and the general public) for their lack of manners as well as their special taste of music. Whatever their motives and intentions, the thing is that if today one enters a KTEL bus in Greece, one is likely to go through an unintentional music “brainwashing”, usually through the infamous *skyladiko* or doggish-style songs (from the Greek word *skylos* or dog), a subgenre of Greek popular music formerly performed in nightclubs³.

I have gone through this process countless times in the last 5-6 years due to the decision to move *en famille* in the suburbs of Athens and the consequent need to take such buses almost daily. The initial routine and fatigue of the trips became gradually an inspiration to look closely at the phenomenon and then study its various consequences and ramifications for myself and the other travelers as well the tensions between the drivers and the passengers. My repeated journeys proved very useful for they enabled me to get to know several drivers and passengers, observe their actions, and discuss with many of them (mainly with the latter). Though I was not allowed to take formal interviews, I obtained several passengers’ consent to transmit their opinion (with the proviso of respecting their anonymity) and kept systematic notes which I jotted down on the spot or afterwards. Thus, this study is loosely based on empirical evidence (through personal experience) and participant observation (since I was immersed in the daily activities of other participants)⁴.

In the relevant international bibliography, most studies on music listening in public transports deal with the private use of headphones,

² The name KTEL (Gr. Κοινά Ταμεία Εισπράξεων Λεωφορείων) goes for “Common Funds of Bus Proceeds”. No particular line will be specified here for reasons of confidentiality. Yet, the main argument is common to almost every bus line in Greece as I have gathered through my own trips elsewhere in the country, the accounts of other travelers, and the testimonies of the drivers’ themselves.

³ A recent account of Athenian nightclubs is Tsioulakis 2019. For the history and some social aspects of *skyladiko*, see Economou 2017, 725-8.

⁴ For an earlier account of this issue, see Clarke 1975, 95-123. For a more recent approach regarding Ethnomusicology, see Hellier-Tinoco 2003, 19-34.

especially among the young generation, and the sense of isolation⁵; other studies focus on the loud use of music by young people through various technological equipment (such as their mobiles or smartphones) that disturb the other passengers (especially the older generation)⁶. On the other hand, bus (and car) drivers worldwide are said to have been positively influenced from music listening in terms of avoiding stress and keeping themselves calm while driving⁷. Such studies focus mainly on the psychological impact of music on drivers played aloud since headphones are out of question⁸. Other researchers have noticed some dangerous effects of certain musical genres on young drivers in the broader area of the Balkans⁹. The case of the Greek drivers and their musical inclinations is rather unique, for they often create tensions between themselves and their passengers (irrespective of their motives).

To begin with, KTEL buses have often become a stage where opposite forces operate through the drivers' habits including music listening. First, there is what some of my passengers have described as "despotic"¹⁰ behaviour of several drivers, who taking advantage of their role, act as "masters" of the people's lives. This behaviour seems to have created among the passengers a sense of dependence on (and surrender to) the various whims of the drivers including musical taste. This attitude has been linked by some passengers to the feelings of the sick towards their doctor: they feel they are at the latter's mercy and are prepared to make any concessions to "save" their lives. In fact, some passengers travel often to Athens (or other main cities) for medical purposes and are more sensitive to such sentiments. Then, I have noticed the reaction of other passengers (usually the young generation) who try to "protect" themselves by using the same artistic means: they "shut" their ears through headphones and listen to their own musical preferences. Yet this is taken by the elders as creating a sense of alienation with possible negative consequences.

⁵ For the concept of mediated music on public transport, see Mariner i Cortés 2019, 83-101.

⁶ On the use of mobile phone by youngsters, see Murolo 2015, 81-97.

⁷ For the effects of music on drivers, see Mahmoud 2020, 12-21.

⁸ On the positive influence of music on drivers, see Wiesenthal et al. 2000, 1709-1719.

⁹ On this issue in Serbia, see Babić et. al. 2021, 396-407.

¹⁰ The adjective "despotic" is rather familiar with modern Greeks, since it is used to describe the church bishops (despots), who are the absolute masters of their local church. So, by analogy, drivers are often seen by passengers as their own "masters" ergo despots.

This study explores three main aspects of this phenomenon: the setting (being the bus interior), the driver (who sets the music), and the “audience” (that is, the passengers). It should be said that all three elements show some degree of instability or fluctuation, since we are not talking of a single vehicle (each local KTEL possessing dozens or hundreds of buses), the driver cannot be the same every time depending on the vehicle and the route, and the passengers are obviously different (though occasionally you may meet some of them). Yet, some common social and behavioural characteristics of the main human actors (the drivers and the passengers) have been observed and will be presented below. It should be stressed, however, that the following account is from the passengers’ point of view, since most drivers were unavailable or unwilling to talk. The role of drivers has been metaphorically described as one of “DJ” rather than “maestro”, since they simply coordinate and do not produce musical “events”. The “unwilling” audience of passengers and their reactions will be then contrasted to the driver’s musical tastes and choices.

THE “DJ DRIVER”

Let us state from the outset that the bus interior is not the usual (or even the expected) place of a music event, at least in the strict sense of the term. This is not an understatement but results from the fact that playing music in buses is officially prohibited by the Greek State for both drivers and passengers. According to the official encyclical of the Ministry of Transport, passengers, after being urged to behave properly towards drivers, are not allowed to use aloud any “hands-free” equipment¹¹. On the other hand, drivers, after being advised to display “excellent behaviour” to passengers, are invited to obey the prohibition of “personal music listening”¹², possibly

¹¹ Ministerial Decision A 27733/2213. Regulation of Passenger Rights. Article 4. Obligations of Passengers. 3. “Passengers ought [...] to behave with decency and courtesy to the Traffic Staff as well as to their fellow passengers avoiding arguments and tensions. You are not allowed to smoke, make noise (e.g. use a hands-free radio), behave in an inappropriate, provocative or threatening manner and disturb, in any way, the other passengers [...] They do not stick stickers, distribute printed materials, sell goods, carry out propaganda of any kind, play musical instruments and beg” (my translation).

¹² Ministerial Decision (as above). Article 5. Obligations of Carriers. III. “The traffic personnel of the carriers [...] is obliged [...] to demonstrate excellent behavior and appropriate respect when communicating with the passengers and the public in general and to make their Registration Number available to the passenger concerned, when requested [...] To apply the prohibition on smoking, listening to personal music and the use of a mobile phone, except for the official mobile phone for meeting official needs only and always with the use of a wireless handset” (my translation).

with earphones. In other parts of the world, playing music aloud within the bus has been labeled an “unacceptable behaviour” and is considered an offence (though a minor one) that “may be irresponsible, offensive or a nuisance but not physically dangerous”¹³. These rules are not unexpectedly stricter in cases of school buses according to regulations such as the following one: “No driver shall listen to music, podcast, radio, or other recorded or transmitted music or speech while driving a school bus using earphones”¹⁴.

From what I have observed, listening to music is not the only rule to be trespassed by drivers, the most serious violation being smoking within the bus during the trip. That is more intense in the EXPRESS bus lines that normally make no stop before the destination, thus making the drivers craving a cigarette. This can be achieved by the existence of a little window on the driver’s left side (the only one on modern Greek buses) that supposedly dissipates the smoke. Many a driver succumb to this temptation due to their semi-privacy (in front of the passengers) by insisting that this keeps themselves busy and prevents sleepiness. To be fair, Greece was one of the last European countries to be able to declare an anti-smoking law that was passed in 2002 but not effected before 2009. That year Greece had the highest smoking rates in European Union, so the relevant law (3730/2008) concerned a general prohibition for public places and working environments¹⁵. Yet there are still certain public or semi-public pockets that tolerate violation, such as nightclubs, bars, restaurants, and transportation vehicles (at least some of them).

Although an independent activity, smoking has been associated in Greece with popular music, including the abovementioned skyladiko genre, originally heard in nightclubs amidst thick fog coming from heavy smoking. The older generation (drivers included) was also prone to smoking under the influence of an insistent and alluring advertising in popular magazines, public posts, and on the cinema from the 1960s onwards¹⁶. So, as they have confided to me, by listening to this sort of music the drivers are driven to light a cigarette and recreate in their imagination the atmosphere of nightclubs and the associated feeling. Other violations I have perceived include the use of mobile phones, also prohibited by the

¹³ See Tasmania 2022, 8.

¹⁴ See, for example, Rosenthal 2021, 60.

¹⁵ For more, see an official report in Lagiou & Trichopoulos 2011.

¹⁶ The relationship of advertising and smoking in the Greek context is explored in Donatos 2004, 1-13.

law next to headphones (and included in the same passage), with the exception of a special phone in case of emergency. In practice though, many drivers are seen talking for long periods or very often on their mobiles with friends and/or colleagues for non-professional matters (since they talk loudly and can be heard easily).

A further trespass concerns the unwillingness of some drivers to wear face masks during the covid-19 period despite strict instructions (and strong recommendations) from state authorities and the medical community. In Greece, face masks in public transports became obligatory from April 2020 and remained so until recently (1 April 2023)¹⁷. Some of the drivers I spoke with thought that their semi-privacy (as well as the side window) could protect them and their passengers; yet their ambivalence has made several people in Greece unwilling to travel, according to a recent study¹⁸. I have even heard some drivers talking openly against the measures and expressing their doubts of (or disbelief in) the reality of the pandemic. What is ironic though is that when the same doubting drivers approached the tolls or other public points (where the police is often situated) they drew their masks (possibly to avoid the fine). I saw the same happening with the use of seat belts (being mandatory for drivers and passengers alike but not observed by neither of them)¹⁹.

On the other hand, the lack of strict and consistent police inspection seems to have “allowed” bus drivers in Greece to add another activity to their list of transgressions: playing music aloud. In practice, the most affected area is the first 2-3 rows, including 8-12 passengers, unless the driver opens the loudspeakers thus transforming the vehicle, so to speak, into a moving disco! KTEL buses in Greece are divided into two twin rows left and right, both reaching a capacity of 48 to 52 seated passengers (no standing passenger is allowed). The bus driver is situated on the front left, usually on a lower level, having an eye contact with the passengers through the mirror but otherwise relatively isolated, a fact aggravated after the pandemic period, when special plexiglass was sometimes placed between him and the passengers. Although a microphone is available to drivers, it is rarely used: instead, most of them prefer to shout when

¹⁷ On public transportation during the economic crisis, see Nimorakiotaki & Sambracos 2020, 282-297.

¹⁸ On this issue, see Farrukh Baig et. al. 2022, 3567.

¹⁹ According to the European Commission Directive 91/671/EEC, exemptions are only made for taxi drivers, drivers of postal delivery vehicles, drivers of catering vehicles, and pregnant women.

something comes up (an announcement, a reprimand etc.). Some drivers have turned their space into “mini-studio” by placing family memorabilia around (such as photos), hanging amulets from the mirrors, etc.

This can be explained by the fact that drivers are often the bus owners themselves, something that they seemingly wish to make clear to everybody entering their luxurious abode. Drivers are also the shareholders of their local KTEL, acting as employers (when they hire other drivers) and members of the Board of Directors. Greece is broadly divided into some 50 regional units (formerly called prefectures)²⁰ and every local KTEL is the sole transport provider for all long-distance bus lines (usually based on the region’s capital). This has generated an unofficial transportation monopoly, especially after the decline of the Greek railway network and the huge service cuts of 2011 (resulting to the recent deadly train crash at Tempi, Thessaly)²¹. On the other hand, KTEL companies have renewed their vehicle fleet (through purchasing of brand new or slightly used buses from European countries), which has increased to over 200 buses (in the case of the KTEL of Attica). They also employ hundreds of people (as drivers, inspectors, and other officers).

THE “MUSIC BUS”

In light of the above information, KTEL buses symbolize the professional (and consequently financial) status of their owners, who have normally spent a fortune to acquire their vehicle. In a sense, every bus is an extension of the owner’s personality and identity: that is why it is decorated in a special way (often with the assistance and under the care of their wives). Such is the above-mentioned memorabilia showing family photos: either the driver’s father (and often ex-owner of the vehicle or its antecedent) or his family (very few women drivers have appeared so far). According to their testimonies, the amulets and other sacred symbols (mainly a wooden or metal cross hung from the mirror) act as apotropaic (or protective) instruments to prevent or turn away the “evil eye” (still believed

²⁰ The prefectures (Gr. *Nomoi*) were the second-degree organization of local government, grouped into 13 regions, divided into provinces and comprising communities and municipalities. By 2010, their number had risen to 51 but after the so-called Kallikratis reform, effected on 1 January 2011, the prefectures were abolished and turned to regional units (*περιφερειακές ενότητες*) largely taking over the prefectures’ administrative role. For more, see Review 2020.

²¹ An earlier account and warning of this development is Paravantis & Prevedouros 2001, 34-44.

and feared by modern Greeks)²². I have also spot some little sacred icons stuck on the windows (fig. 1) and showing various saints, either recently canonized or associated with traveling (such as St Christopher, patron saint of travelers)²³. In some KTEL headquarters, outside the main office, there is also a little church dedicated to St Christopher (fig. 2). To this, I can add the religiosity of quite a few passengers, as is evident by their crossing themselves, more often at the departure and sometimes while passing by a little church (fig. 3).

In this juncture, I think it is appropriate to introduce the modern-Greek term for mass transportation, namely, *metaphorai* (from which the English word “metaphor” comes from), a point first raised by the French priest and scholar, Michel de Certeau (1925-1986) in his influential monograph, *L'invention du quotidien* (1980). De Certeau even opens Chapter IX of his book (entitled “Spatial Stories”) by using an image from Greece: “In modern Athens, the vehicles of mass transportation are called *metaphorai*. To go to work or come home, one takes a ‘metaphor’ – a bus or a train. Stories could also take this noble name: every day, they traverse and organize places; they select and link them together; they make sentences and itineraries out of them. They are spatial trajectories”²⁴. In this sense, Greek buses may also be seen and approached as “metaphors within a metaphor”, that is, as carries of various (more abstract but revealing) personal stories, which unfold (or remain hidden) while joining their own carriers (i.e., the passengers) to the latter’s destinations. Furthermore, music played in these vehicles may be read as another metaphor carried through and trying each passenger’s aesthetic, sensorial, and psychological limits!

Other tokens of affection (and personal significance) within the bus can be some little nice blanket for the driver’s back or a lovely-decorated pillow for his seat to make his journey easier and more comfortable. Part of the bus apparatus is the radio cum CD player (formerly radio cum cassette player) placed on the driver’s right to be easily accessible. This is to allow him to turn the radio or change the channel with the least effort (if he is a right-handed!) but sometimes it can become risky or dangerous,

²² On the “evil eye” in the Greeks of a diaspora, see Chryssanthopoulou 2008, 106-118.

²³ Saint Christopher was a 3rd century AD martyr who had become popular by the 7th century, many monasteries and churches being dedicated to him. He is famously said to have carried across a river a child who afterwards revealed himself to be the Christ. He became the patron saint of travelers, small images of him being worn, carried with, or placed in vehicles. For more, see Avramea 1981, 31-36.

²⁴ See the English translation in: De Certeau 1984, 115.

since it may attract (some of) the driver's attention. Former radios did not work properly causing frustration to passengers who hardly listened to music with a lot of fuss, thus asking the driver to turn it off. Conversely, the most sober drivers of the past (being very few indeed!) tried to avoid listening to music (and smoking too) by inventing some excuses whenever they were asked to provide some entertainment by passionate passengers. I remember an old driver and practicing Christian (now passed away), who disliked the popular repertoire of the time, and to avoid any orders by his "audience" often pretended that his radio was damaged!

Due to (financial, social, and emotional) value of their large vehicle, some drivers are often seen to get irritated at the slightest mishandling of their passengers. For example, a passenger wishing to use the handles of the seats and (by ignoring how they operate) trying to push or drag them violently, is likely to earn a more violent response from the driver²⁵. Not long ago, a middle-aged couple of tourists having placed one of their luggage in the cabinet above the seats (and not knowing that it was not tolerated by the drivers though not officially forbidden) were severely reprimanded by one of the KTEL staff, asked by the driver to act on his behalf (due to the latter's lack of English), with these words in a strict tone (addressing the man): "Hey, mister, don't put your bag here!". The reason for the driver middleman's reprimand was due to the possible danger of the bags falling down during the trip; yet the warning could have been expressed more politely (even in non-sophisticated English): "can you place your bag underneath your seat, please?". Although the owners' care to preserve their vehicles in a satisfactory condition is understandable, their overreaction is not reasonable and ethically accepted.

In this sense, the public (and often loud) use of (a special sort of) music by the drivers can be seen as another imposition on their passengers who are practically not taken seriously (let alone warned of or asked to). The theme of music's association and relation with any source of power (such as the state and other institutions) has been explored and come up from time to time²⁶. Yet, this issue should not be limited to various authorities (the large picture) but can be traced in various social milieus, even among individuals (the small picture)²⁷. In practice, anyone having assumed control over a group of people is able to use music as a

²⁵ For the social aspects of transport, see Hine & Mitchell 2001, 319-32.

²⁶ One recent account on music's relation to power is Mitchell 2016, 271-76.

²⁷ Aspects of music's function as a device of "social ordering" and its "social powers" are discussed in DeNora 2000, 109-150.

convenient means to exercise (or strengthen) his/her power over them. The imposition of music on other people can next be described as positive or negative, depending on whether it is used purposely by someone to achieve someone's goals or as a sign of ignoring the people's needs and/or tastes. The case of Greek drivers can be said to belong to the latter category, for (according to my investigation) no clear plan or intention against the passengers has come out other than their enjoying themselves²⁸.

Before proceeding any further, I should make clear that the focus (and insistence) on music in the context of this study is not only due to my own specialty, interest or choice but emanates from my ethnographic locus and experience, since music is a constant motive in almost every long-distance bus in Greece, both in the capital and the province. Greeks are widely known for their (often passionate) love of music since the ancient times, and their music's association with political gatherings²⁹, public festivals, and other aspects of their daily life³⁰. Among the various musical manifestations of modern Greek culture related to our main theme, one can single out the public expression and loudness of music listening. A typical example is the famous wedding festivities, immortalized (in somewhat exaggerated version) in the romantic comedy, *My Big Fat Greek Wedding* written by Nia Vardalos (2002)³¹ that are overflowed with incessant and loud dance music all night. Even today, one can hardly cope with the volume and decibels of the loudspeakers emitting live or recorded music during lavish wedding receptions all over Greece³².

Such incidents should be linked with another habit of some modern Greeks (irrespective of age) who express themselves by playing music publicly and loudly! Among other quotidian examples (easily perceptible in the less-noisy province) is raising the volume of music from your apartment while getting up in the morning over the weekends (mostly on Sundays) to reach kefi or high spirits!³³ To enjoy the process and achieve that goal you don't have to get ready soon or (still better) go to work at all. This is a typical example from my recent personal experience: first, you open one of the windows or the door of your balcony, though not drawing the (flowing) curtains to reveal completely your looks and mood.

²⁸ For some practical aspects of music's power, see Mahon 2014, 327-33.

²⁹ Music's relation to politics is discussed in Holst-Warhaft 2002, 297-323.

³⁰ On Greek traditional music and various meanings, see Kallimopoulou 2009.

³¹ On some cultural aspects of the film, see Anagnostou 2012, 139-183.

³² For a diachronic account of Greek wedding in Cyprus, see Argyrou 1996.

³³ On the issue of *kefi* in a diasporic context, see Tsounis 1995, 90-103.

Then (preferably before any other activity) you switch on your stereo (Hi Fi, CD player etc.) and leave the loud music to take care of you and your surroundings including the ears of your neighbours. In the meantime, you light a cigarette (evident from the smoke or the smell) and leave yourself in that state for some 15 minutes (the least).

Coincidentally, all three elements included in the above example (that is, the open window, smoking, and music listening) do appear in the case of bus drivers as described before. The only difference is that the window is not the main means to liberate the decibels (which have already reached the ears of the front-seaters within the vehicle) but a “window” to disobedience (for enabling the driver to smoke), and in a sense a further display of his authority and power. As was said before, the bus is in a sense a projection of the driver’s psyche (as well as his body and his habitat). This is not to say, that Greeks are the only people to have such habits in the world (one can get similar experience in other neighbouring countries) or that this is a recent discovery³⁴. What is interesting and noteworthy though is the blind habit to impose one’s favourite music on other people and not caring for that. Therefore, in a culture accustomed (or at least tolerant) to loud and unexpected music, the driver’s decision to turn on his radio or CD player en route may not look so strange.

Speaking of open space and public performance, one should take into account the drivers’ social and cultural background that may also explain their behaviour and musical inclination. According to their testimonies, most drivers aged 50-60 years (being the majority) come from the Greek province, whereas those ranging 30-40 are born in various urban centres. This has considerable bearing on the former’s listening habits and perceptions of music as primarily a social, communal, and public activity. Some of them even spoke to me with nostalgia for their early and teenage years in their village, where they participated in open space festivals while listening and dancing within their local community. Thus, they found modern uses and functions of music (in the private sphere or in a more discreet manner) pathetic and unattractive. Besides, their small familiarity with musical (and general) technology makes them distrustful towards understanding private listening as is exercised by young passengers. Therefore, their own vehicle seems to work for them as a locus where they can relive their past and show their sense of music to others.

³⁴ On the pre-history of the phenomenon, see Devine 2013, 159-76. For some technical aspects (with reference to the previous study), see Mulder 2016, 56-59.

By referring to the vehicle and its various uses, one can recall here the concept of non-place (non-lieux) for further explaining and interpreting some of the aspects associated with buses and their geographical/cultural space. First introduced by the French anthropologist, Marc Augé (b.1935), in his seminal monograph, *Non-Lieux, Introduction à une anthropologie de la surmodernité* (1992), the term refers to several modern spaces with a limited or no sense of history, identity, and social relations, including motorways³⁵. Although the concept and its various applications have earned a strong criticism, some of its key ideas still retain their use and significance, such as the perception of the vehicle as a space where individual passengers do not (consciously) share a common identity (communal, social, cultural, etc.) but have randomly and accidentally gathered (rather, selected) to go from one place to another for personal reasons. So, in this socially “neutral” environment, the public exhibition and expression of any cultural code, such as music, can be considered as an attempt of binding and consolidating these people.

THE PASSENGER “AUDIENCE”

But what about the passengers themselves? How do they live their experience during the trip, what is their usual reactions, and how they perceive and explain what is going on within the bus? As was said before, one could divide the passengers (in their additional capacity as “listeners”) into front- and back-seaters, though this is not always the case. The first two or three rows are the most “vulnerable” to the musical whims of the driver; ironically, at the same time, they are supposed to be the most privileged for the passengers. This is obviously because travelling on the front decks offers a more relaxed journey, allowing a better view of the highway, and giving a sense of semi-independence (for not having in front of you, dozens of people). On the other hand, front seaters are exposed to the driver’s various activities, especially if he is sociable, popular, or talkative enough! Other much-desired loci are window seats for offering a nice of view of “raw nature”, since modern Greek highways do not pass through villages and inhabited places anymore. Seats are by rule numbered so each passenger knows in advance where is their place, though sometimes the same number may be given to two passengers of the same bus!

If passengers can be informed of their seats beforehand, what they are not able to get is the type and character of their driver, particularly

³⁵ The English translation of the work is Augé 1995. See also a critical account with regard to motorways in Merriman 2004, 145-167.

his musical inclinations. What must have been obvious from the above is that despite the fact that travelling two or three hours on a Greek bus includes several different and disparate elements (both in the interior and the outside), music, as constant theme and motive, is so strong and powerful that it subordinates (and often eliminates) all the others. It is one thing to sit next to a curious elderly woman (who wants to know about your job, your family, even your beliefs) and quite another thing to have to cope with a loud and incessantly played music coming from an impersonal and mechanical source you cannot control. Some passengers (with whom I have talked) feel totally helpless if they happen to sit in the middle and back seats while the bus loudspeakers are all turned on. That is why, sometimes front seaters ask (or demand from) the driver to lower the volume or change the repertoire but (in most cases) to no avail³⁶.

At this point (and to give a broader picture), I should note that the drivers' musical habits were occasionally tolerated (and in some measure accepted) by some passengers (though not the younger ones). That happened when their repertoire was of the lighter mood in terms of music and lyrics (that is, Greek ballads, pop music, etc.) and not the heavy skyladiko songs (revolving around rejection, separation, unfulfilled love, etc.). In modern Greece, there is an unofficial albeit rather common consensus among the average listeners over the basic genres of Greek popular music, described as songs of the people (*laika tragoudia*). In broad terms, popular songs are divided into light (*elafra*), semi-light (*elafroilaika*) and heavy (*varia*) though in some cases they overlap³⁷. The majority of middle-aged people prefer the first two categories; this is not to say that the younger cling to the heavy ones: on the contrary, they usually despise both genres, turning to Greek (or American) pop or to other modern genres (rock, hip-hop, etc.). Yet, since the majority of drivers stick to the heavy genre, toleration to their music is rather rare and inconsequential.

An interesting discovery from my travelling experience is the correlation between the volume of music played by the drivers and the loudness of the passengers' chattering. When the driver listened to his music in (relatively) high volume he usually made the passengers start talking louder to be heard by their co-seaters (if they happened to have one with no headphone). Conversely, a driver who listened

³⁶ See a relevant case study in China, in Zhang et. al. 2022, 106623. A more recent account regarding conflicts between drivers and passengers is Ye & Tang 2023, 103563.

³⁷ A comprehensive overview of Greek popular music and its genres is Bucuvalas 2018, 10-40. See also Kallimopoulou and Poulos. 2017, 448-454.

discretely to his radio or CD player was less likely to give passengers the opportunity to raise their voice since there was no need for that. If the driver happened to be silent both on his phone and over his radio (a rare and curious phenomenon!) the passengers were quiet too as if they respected the former's decision and applauded his behaviour. However, even the most "respectful" drivers used to raise the volume (and turn on the lights, if it was dark) when their vehicle approached its destination, as if to celebrate the safe arrival and the promising staying of their passengers!³⁸

Another backfire caused by the drivers' excessive use of music was the virtual isolation of some of the passengers through their personal headphones. That affected the young people (usually university students and early-career people) who are anyway skeptical of modern-Greek popular music or want to experiment with various musical trends³⁹. From what they have told me, they are driven to put their earphones throughout the trip in higher volume than usual to avoid the musical "invader". And as the word of the drivers' idiosyncratic musical tastes (and disrespectful tactics) has spread through the students' and youngsters' lines, almost all the latter enter the buses preoccupied and armed with any available equipment of modern sound technology. Having said that, it should be added that the majority of them are quiet people with no intention to quarrel with their elder on an issue that can be solved (or alleviated) with little effort. Yet (from what I was told), they are not ignorant or unsuspecting of the possible dangers awaiting them through long exposure to music listening on headphones, having also as background another source of loud music⁴⁰.

The private use of music by youngsters (irrespective of its cause) is also seen by some elderly people with strong skepticism or disillusionment, since it is interpreted as a sign of selfishness, isolation, and alienation⁴¹. They feel the same when their young co-travelers do not respond to their pleas for little chat or look absorbed by other activities (even by reading a book, if they can). In this respect, they

³⁸ This is another symptom of the drivers' ignoring their passengers. According to my experience (corroborated by other passengers known to me) when it gets dark, drivers seldom allow passengers to turn on the light by immobilizing the relevant equipment. No study on the issue has been produced so far in Greece. For a fairly recent survey of musical taste of young people in Russia, see Mozgot 2014, 22-36.

⁴⁰ On this issue and its alternatives, see Bissell 2009, 427-45.

⁴¹ For the social aspects of using smartphones, see Hatuka & Toch 2016, 2192-2208.

seem to share similar feelings and notions with the drivers about the public use of music, despite their reservations of the repertoire and the occasional volume of the recordings. Sometimes, the elders feel threatened by the use of so many mobiles around them for their health; they even complain that they feel dizziness when sitting next to a smartphone holder. I recall a middle-aged traveler (well-known to me in advance) who used to protest publicly at this phenomenon and asked to change seats if he happened to have such an unwanted co-habitant. In this respect, the public use of music by drivers has resulted into the creation (or perpetuation) of two categories of “listeners” according to their age and customs of listening.

The only audience that welcomes wholeheartedly the public and loud use of music during traveling is (not-unexpectedly) the young students, especially during their excursions with those school buses operated by KTEL⁴². Except for my own memories as a child, I have more recently experienced such images and scenes while escorting my own children in long trips organized by the school parent association. Apart from the volume, in-bus activities include dancing while listening to music (of the children’s choice), joining the songs with a loud voice, and teasing each other that may be dangerous when being excessive, according to recent studies⁴³. On the other hand, school bus drivers (ironically) are often placed in the defensive, since the decibels of music and the general noise caused by children is not bearable. Therefore, assisted by teachers, they even try to calm down their young passengers by regulating the volume of music and employing the otherwise-neglected microphone! And yet, this can be used by them for little reflection and empathy, as to how someone (holding some kind of power over others) should use his own desires and impulses (however noble these could be), such as listening to and enjoying music!

EPILOGUE

This study has attempted to touch upon a rather delicate issue in modern Greek society and daily life (affecting thousands of people), that being the use of playing music in public transport on behalf of many (though not all) drivers, and the responses and reactions of their passengers. It is called delicate, because it concerns directly both the author (myself)

⁴² KTEL often undertakes school excursions that are less costly than it is by other private companies and have become popular among schools.

⁴³ A review of intervention methods in school buses is King et al. 2019, 101-28.

as a frequent user of public transport (and thus dependable on the good will and capacity of the staff) and the passengers (who, for the above reason, they were unwilling (some of them out of fear) to give official interviews and expose themselves). To fill the gap, so to say, I have included my own opinion which, nevertheless, does not differ greatly from that of the passengers I have spoken with. On the other hand, this method is not an arbitrary option, for in modern ethnography, the researcher is not expected to act as *tabula rasa* but is allowed (if not urged) to express his/her opinion (provided this is clearly stated)⁴⁴. At the same time, I have had to respect the “participants” wish to keep their anonymity.

These ethical dilemmas put aside, what I have gathered from several off-the-record discussions with passengers was their almost unanimous disillusionment (if not disappointment) with the drivers’ excessive use of music during the journey in terms of volume (music played loudly), repertoire (usually a heavy-mood genre), and (above all) with no sign of understanding of or respect for the passengers’ needs (since some of them travel for medical purposes and have no desire of getting excited). To be fair though, one can understand (and respect) the drivers’ need for a sort of reasonable “entertainment”, mostly for keeping them busy and avoiding sleepiness (in face of the modern highways and the buses’ automatic equipment). One can also accept (and respect) their personal desires and tastes that may not be shared by other people and lead to misunderstandings and disagreements. But this should be controlled and checked (primarily by the drivers) when it gets too far and becomes disturbing for others (the passengers) who are, after all, the formers’ clients. So, by discussing this issue, I have wished to make the public aware of the inherent problems and hopefully to contribute to their possible solution.

⁴⁴ On self-reflection as a central feature of ethnographic work, see Huspek 1994, 45-63.



Fig. 1

Left side of a KTEL bus in Greece showing (from top to bottom) a thick black rosary around a garlic in a little basket (used as apotropaic symbol), a little icon of St Paisios (canonized by the Greek Patriarchate in 2015), and a glass cross.



Fig. 2
A little church dedicated to St Christopher (the saint's name is written in cyclical form above the entrance) outside KTEL headquarters somewhere in Greece (names are not given for reasons of confidentiality).



Fig. 3

The interior of St. Christopher's church owned by KTEL showing the saint's icon on a metallic stand dressed with a white linen, and other little icons on the wall (including the Virgin Mary, Saint Nicholas etc.).

References

- Anagnostou, Yiorgos. 2012. "When 'Second Generation' Narratives and Hollywood Meet: Making Ethnicity in *My Big Fat Greek Wedding*." *MELUS* 37 (4): 139-163.
- Argyrou, Vassos. 1996. *Tradition and Modernity in the Mediterranean: The Wedding as Symbolic Struggle*. Cambridge Studies in Social and Cultural Anthropology. Cambridge: Cambridge University Press.
- Augé, Marc. 1995. *Non-places: Introduction to an Anthropology of Supermodernity*. Translated by John Howe. London - New York: Verso.
- Avramea, A. 1981. « La géographie du culte de saint Christophe en Grèce de l'époque méso-byzantine ». In *Geographica byzantine*, eds. H. Ahrweiler et al., 31-36. Paris: Publications de la Sorbonne.
- Babić, Darko, Dario Babić, Matus Sucha, Veronika Stanić & Mikulas Toman. 2021. "The influence of music genres on the driving behaviour of young drivers and their visual scanning of the environment." *Transportation Research Part F: Traffic Psychology and Behaviour* 81: 396-407.
- Baig, Farrukh, Konstantinos Kirytopoulos, Jaeyoung Lee, Evangelos Tsamilis, Ruizhi Mao & Panagiotis Ntzeremes. 2022. "Changes in People's Mobility Behavior in Greece after the COVID-19 Outbreak." *Sustainability* 14: 3567
- Bissell, David. 2009. "Travelling Vulnerabilities: Mobile Timespaces of Quiescence." *Cultural Geographies* 16 (4): 427-45.
- Bovolos, Nikos. 2016. « Πώς να φτάσεις ζωντανός στον προορισμό σου ταξιδεύοντας με ΚΤΕΛ » (How to reach your destination alive traveling by KTEL), in Provocateur.gr.
- Bucuvalas, Tina & Stavros Frangos. 2018. "Overveiw of Greek Music in America". In *Greek Music in America*, ed. Tina Bucuvalas, 10-40. Jackson: University Press of Mississippi.
- Chryssanthopoulou, Vassiliki. 2008. "The Evil Eye among the Greeks of Australia: Identity, Continuity and Modernization". In *Greek Magic: Ancient, Medieval and Modern*, ed. J. C. P. Petropoulos, 106-118, London and New York: Routledge.
- Clarke, Michael. 1975. "Survival in the Field: Implications of Personal Experience in Field Work." *Theory and Society* 2 (1): 95-123.
- De Certeau, Michel. 1984. *The Practice of Everyday Life*. Translated by Steven Rendall. Berkeley - Los Angeles - London: University of California Press.
- DeNora, Tia. 2000. *Music in everyday life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Devine, Kyle. 2013. "Imperfect Sound Forever: Loudness Wars, Listening Formations and the History of Sound Reproduction." *Popular Music* 32 (2): 159-76.

- Donatos, George. 2004. "Advertising, Anti-smoking Campaign and Cigarette Consumption in Greece." *European Research Studies Journal* VII (3-4): 1-13.
- Economou, Leonidas. 2017. "Skyladiko." In *Bloomsbury Encyclopaedia of the Popular Music of the World XI*, eds. David Horn and John Shepherd, 725-8.
- Hatuka, Tali & Eran Toch. 2016. "The Emergence of Portable Private-Personal Territory: Smartphones, Social Conduct and Public Spaces." *Urban Studies* 53 (10): 2192-2208.
- Hellier-Tinoco, Ruth. 2003. "Experiencing People: Relationships, Responsibility and Reciprocity." *British Journal of Ethnomusicology* 12 (1): 19-34.
- King, Seth et al. 2019. "Behavior Management Interventions for School Buses: A Systematic Review." *Education and Treatment of Children* 42 (1): 101-28.
- Hine, Julian & Fiona Mitchell. 2001. "Better for Everyone? Travel Experiences and Transport Exclusion." *Urban Studies* 38 (2): 319-32.
- Holst-Warhaft, Gail. 2002. "Politics and Popular Music in Modern Greece." *Journal of Political & Military Sociology* 30 (2): 297-323.
- Huspek, Michael. 1994. "Critical Ethnography and Subjective Experience." *Human Studies* 17 (1): 45-63.
- Kallimopoulou, Elléni. 2009. *Paradosiaká: Music, Meaning and Identity in Modern Greece*. Burlington, VT: Ashgate.
- Kallimopoulou Eleni & Panagiotis C. Poulos. 2017. "Laikó." In *Bloomsbury Encyclopedia of Popular Music of the World XI*, eds. Paolo Prato and David Horn, 448-454.
- Review, *Territorial Review of Greece: Regional Policy for Greece Post-2020*. 2020. Athens: Regional Profiles, OECD Territorial Reviews, OECD.
- Lagiou, Pagona & Dimitrios Trichopoulos. 2011. *The Greek Tobacco Epidemic*. Athens: Faculty of the Harvard School of Public Health, The Hellenic Ministry of Health and Social Solidarity, The Hellenic Ministry of Education, Life-time Learning, and Religious Affairs and The Hellenic Anti-Cancer Society.
- Mahmoud, Zaid & Martin Růžek. 2020. "Effects of Music on Driver Behavior." *WSEAS Transactions on Acoustics and Music* 7: 12-21.
- Mahon, Maureen. 2014. "Music, Power, and Practice." *Ethnomusicology* 58 (2): 327-33.
- Mariner i Cortés, Marc. 2019. "Musical travelling: Mediated music listening on public transport." *Journal of Sound, Silence, Image and Technology* 2: 83-101.
- Merriman, Peter. 2004. "Driving Places: Marc Augé, Non-places, and the Geographies of England's M1 Motorway." *Theory, Culture & Society* 21 (4/5): 145-167.
- Mitchell, Rebecca. 2016. "Introduction: Music and Power." *The Journal of Musicology* 33 (3): 271-76.

- Mozgot, Valery G. 2014. "The Musical Taste of Young People." *Russian Education & Society* 56: 22-36.
- Murolo, Norberto Leonardo. 2015. "Listening music on the public transport – About uses of mobile phone by young people." *Intercom – RBCC* 38 (2): 81-97.
- Mulder, Johannes. 2016. "Average Is the New Loudest." *Leonardo Music Journal* 26: 56-59.
- Nimorakiotaki, Despoina & Evangelos Sambracos. 2020. "Demand on Public Transportation during the Economic Crisis: The Greek Case." *European Research Studies Journal* XXIII: 282-297.
- Paravantis, John & P. D. Prevedouros. 2001. "Railroads in Greece: History, Characteristics, and Forecasts." *Transportation Research Record* 1742: 34-44.
- Rosenthal, Donell. 2021. *Montana School Bus Standards and Recourse Materials*. Montana: Office of Public Instruction.
- Tasmania, *Passenger conduct code for schools bus services*. 2022. Tasmania: Department of State Growth, Tasmanian Government, State of Tasmania.
- Tsioulakis, Ioannis. 2019. "No more Babes on the Dance-Stage: The Changing Modes of Spectatorship in Athenian Live Music Nightclubs". In *Made in Greece: Studies in Popular Music*, ed. Dafni Tragaki, 41-51 New York: Routledge.
- Tsounis, Demeter. 1995. "Kefi and Meraki in Rebetika Music of Adelaide: Cultural Constructions of Passion and Expression and Their Link with the Homeland." *Yearbook for Traditional Music* 27: 90-103.
- Wiesenthal, David, Dwight Hennessy & Brad Totten. 2000. "The Influence of Music on Driver Stress." *Journal of Applied Social Psychology* 30: 1709-1719.
- Ye, Shi, Qun Chen & Yi Tang. 2023. "Anger between bus drivers and passengers or among passengers: Development of a bus passenger anger scale (BPAS) and a bus driver anger scale (BDAS)." *Transportation Research Part A: Policy and Practice* 167: Article 103563 <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0965856422003147> (Accessed January 10, 2023). DOI: 10.1016/j.aap.2022.106623.
- Zhang, Na, Peixia Cheng, Peishan Ning, David C Schwebel & Guoqing Hu. 2022. "Conflicts between bus drivers and passengers in Changsha, China." *Accident Analysis & Prevention* 169: Article 106623 <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0001457522000598> (Accessed January 10, 2023). DOI: 10.1016/j.aap.2022.106623.

Примљено / Received: 07. 03. 2023.

Прихваћено / Accepted: 14. 09. 2023.

НИНА АКСИЋ

Етнографски институт САНУ, Београд

nina.aksic@ei.sanu.ac.rs

Музички идентитет Рома са улица Београда*

У овом раду бавићемо се ромском уличном музичком праксом на територији Београда. Ову праксу покушаћемо да представимо у целости, са свим њеним појединостима, а на основу података с терена (разговор са извођачима), интернет-извора (snimci са Јутјуб платформе, текстови и др.) и научне литературе. Ромска пракса је можда и најзаступљенија улична музичка пракса на територији Београда, неупитно је разноврсна, али ипак поседује бројне карактеристике које обликују њен својеврстан идентитет. Дакле, представимо и анализираћемо елементе поменуте музичке праксе, као што су следећи: 1. извођачки облици, 2. врсте извођачких састава, 3. одабир и стање инструмената на којима се изводи музика, 4. одабир музичког репертоара, 5. језик на коме се пева, 6. одабир јавних простора на којима се она реализује, 7. догађаји и посебни тренуци у којима се одвија ова музичка пракса, 8. музички развој / каријера и 9. експлоатација деце. Циљ рада је да се, на основу анализе представљених сегмената ове уличне музичке праксе, стекне релевантан увид у посебан музички идентитет ромске уличне музичке праксе у Београду. Такође, циљ овог истраживања је и да се начини модел који би могао послужити за даља истраживања ромске уличне музичке праксе у другим већим градовима Србије, па затим и омогућити компаративну анализу, као и увид у заједничке, опште црте овог музичког идентитета.

* Овај текст је резултат рада у Етнографском институту САНУ који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја РС на основу Уговора о реализацији и финансирању научноистраживачког рада НИО у 2023. години број: 451-03-47/2023-01/200173, од 3. 2. 2023

Кључне речи: музички идентитет, улична музичка пракса, ромска музика, Београд, Роми

The Musical Identity of the Roma People on the Streets of Belgrade

This paper deals with the musical street practice of the Roma people on the territory of Belgrade. An attempt shall be made to present this practice in its entirety, with all its particularities, based on data obtained in the field (through interviews with performers), Internet sources (YouTube videos, texts, etc.), and academic literature. The Romani practice is possibly the most common street musical practice on the territory of Belgrade, and while it is undoubtedly diverse, it still possesses numerous characteristics which shape its particular identity. Therefore, the elements of the aforementioned musical practice shall be presented and analyzed, including: 1. forms of musical performance, 2. types of performing ensembles, 3. choice and condition of the instruments used in performing, 4. choice of musical repertoire, 5. the language being sung in, 6. choice of public spaces at which it takes place, 7. events and special occasions during which this musical practice occurs, 8. career development and 9. child exploitation. The aim of the paper is to provide a relevant insight into the special musical identity of the Romani street musical practice in Belgrade by way of analyzing the segments of this street musical practice presented. Moreover, the goal of this research is to construct a model which may serve to conduct further research into the Romani street musical practice in other Serbian cities, as well as enable a comparative analysis and insight into the common, general features of this musical identity.

Key words: musical identity, street musical practice, Romani music, Belgrade, Roma people

УВОД

Када говоримо о уличној музичкој пракси у Београду, чији велики део чине особе ромске националности, примећујемо да се издваја посебан музички идентитет ових особа, који је заснован пре свега на одабиру музике коју изводе, затим на одабиру инструмената, начину певања / свирања и представљања музике, као и на честој експлоатацији деце у ове сврхе, тј. заступљености дечјег извођаштва у служби доношења прихода. Важан сегмент разумевања уличне музичке

ромске праксе пре свега представља чињеница да су Роми¹ номадски народ чији је живот вековима, на свим територијама на којима живе,² био обавезно праћен музиком, тј. извођачком праксом, која представља један од кључних сегмената идентитета Рома, посебно „услед непостојања етничке територије, као и писаног језика“ (Zdravić Mihailović 2020b, 72). Када је у питању територија Балкана, сазнања која данас имамо говоре о доласку професионалних Рома – музичара заједно са Турцима.³ Иако у првим годинама нису били радо виђени међу народима у које су дошли, временом су се прилагодили и постали саставни део музичке и народне праксе како у градовима, тако и у селима. Постепено су успели да наметну и инструменте карактеристичне за њихову инструменталну праксу (зурле, бубњеве, даире и др.), као и карактеристичан ромски, тј. оријентални мелос који су прилагођавали музици датог поднебља на које су се населили. Због своје прилагодљивости „Цигани су, заправо, успели да постану носиоци музичке културе у Србији 19. века“ (Gojković 1998, 24). И у XX и XXI веку, бројни музички састави наставили су свој професионални ангажман у Србији, а неки су постали популарни и изван граница државе, модернизовавши инструменте и музику у смеру савременијих музичких тенденција.⁴ Ипак, већи део ромских извођача данас се не бави професионално музиком,⁵ тј. није музички образовано или макар нема некакав „стални“ ангажман (кафана, ресторан, прославе и др.), већ музику изводи на улицама градова, на тај начин зарађујући за живот, што се често може повезивати и са неким видом

¹ Између термина Цигани и Роми, у овоме раду определили смо се за употребу термина Роми, иако је термин Цигани у Србији учесталији и свакако старији. Термин Роми одабрали смо ради коректности, а посебно зато што је заступљенији у савременој научној литератури. Када је у питању музика, због учесталости термина „циганска музика“ и његове научне заступљености и оправданости, користимо га и у овом раду.

² О пореклу, кретању ромских заједница и њиховом идентитету више видети у: Bašić 2002.

³ Више видети у: Gojković 1998.

⁴ Више о савременим антрополошким погледима на ромско музицирање у Србији, са посебним освртом на Врање, видети у: Marković 2012.

⁵ Када је реч о заради, и професионални музичари и непрофесионалци зарађују за живот музицирањем, с тим што се они разликују по образованости, ангажманима, радном месту и др. Тема професионализације народних музичара, као једно од питања које доприноси њиховом бољем статусу и видљивости/прихватљивости у друштву, заступљена је у етномузиколошким истраживањима, као што је то нпр. Dumnić 2016.

просјачења.⁶ Повод за то јесу социо-демографска структура и економске одлике⁷ ромског становништва, које је према истраживањима од пре две деценије било „изразито младо становништво“ (Raduški 2003, 279), што се ни данас није променило. Дакле, према истраживањима од пре двадесет година, Роме је одликовао „низак степен економске активности (32,8%), велики број издржаваних лица (54,5%) и висока незапосленост која је у значајној мери индицирана неповољном образовном и квалификационо-професионалном структуром, дискриминацијом приликом запошљавања и другим факторима“ (Raduški 2003, 279),⁸ а што и данашња истраживања потврђују.⁹

Ромско улично музицирање у Београду представља једно од најстаријих јавних, уличних музичких извођења у Београду, можда и најзаступљеније.¹⁰ У тренутку теренског рада, 2020/2021. године, на улицама смо, као извођаче махом затекли децу и младе, док је старијих било знатно мање и они су углавном изводили музику као чланови лимених оркестара или у градском превозу. Сви извођачи су музику изводили искључиво у жељи да тако зараде, сакупљајући новац за своје музицирање, током или након њега, најчешће у кутију или шешир. Током истраживања, уз посматрање са учествовањем, сустрели смо се са различитим формама извођаштва, па ћемо, првенствено на основу тих искустава, али и на основу података са терена (разговор са извођачима и блиц анкете, као и фотографије), интернет извора (снимци са Youtube платформе, текстови на интернету и др.) и научне литературе представити посебности ромског уличног музицирања из којих се може сагледати и његов јединствени идентитет. Дакле, у даљем тексту рашчланићемо на неколико сегмената ромско улично музицирање, те ћемо га посматрати и анализирати са етноантрополошког и културолошког становишта.

⁶ Одабир зарађивања новца на улици, било просјачењем, било музицирањем, представља разумљиви и скоро једини начин зарађивања ромске популације, која је у великој мери званично незапослена. Тако, „у 2000, само 20% радно способних Цигана има регуларан посао, а само 5% тих радника је запослено у државним фирмама. Око 58% мушкараца Цигана и 89% жена нема професију, било традиционалну или модерну“ (Čvorović 2005, превод аутора).

⁷ Више о Ромима на тржишту рада и економским приликама видети у: Zajić 2000.

⁸ Више о идентитету Рома, социо-економским карактеристикама, пословима којима се баве, па и култури живљења Рома у Србији, видети у: Čvorović 2004, Čvorović 2005, Čvorović 2006.

⁹ О дискриминацији Рома музичара на Балкану више видети у: Silverman 2014.

¹⁰ Више видети у: Đorđević 1984.

1. Извођачки облици (инструментална, вокална, вокално-инструментална пракса). Све три праксе изузетно су заступљене, а уз помоћ података са терена можемо уочити да је најзаступљенија вокално-инструментална. Поред два и више извођача, од којих један обавезно пева, ову праксу може изводити и само један извођач који пева и свира (нпр. тарабуку).

2. Врсте извођачких састава (ад хок састави и блех-оркестри, тзв. тру-бачи). Када су у питању врсте извођачких састава, најчешћи су они ад хок типа, који се срећу било на улици било у градском превозу. То су разнородни састави, а најчешћи инструменти који су присутни у овом типу састава јесу различите врсте перкусија, хармоника, виолина и др. Инструменти и састави бирају се насумично, и то су инструменти који су лако преносиви, малог обима, не превише бучни, а који су карактеристични за извођење циганске музике. Најчешће комбинације ад хок састава су: а) хармоника, тарабука и мала усна клавијатура, б) хармоника и тарабука, в) виолина и др. Неретко се у последње време дешава да се, ради веће занимљивости састава, музичари удруже, па се чак и инструменти дуплирају (нпр. две тарабуке и хармоника, са три вокала).

Такође, веома чести су и тзв. *one man band* „састави“, тј. извођење једног музичара који и пева и свира неки инструмент. Када су у питању ромски улични музичари, то су углавном они који свирају тарабуку и певају, затим клавијатуре и певање, као и – у новије време – гитара и певање.¹¹

Блех-оркестри углавном имају свој типични састав са првом и другом трубом, тубом, бас тубом, бубњарем / добошарем и евентуално још неким лименим дувачким инструментом. Њихов састав би требало да буде бројан, бучан, а свако због типа састава поседује и другачији, сопствени репертоар. Инструменти у овим саставима су углавном у прилично добром стању. За пример смо узели један од најкарактеристичнијих блех- састава. Наиме, на слици је блех-оркестар који свира младенцима и сватовима испред Цркве Светог Марка на Ташмајдану. Инструментални састав чине две трубе, једна туба и један велики бубањ с додатом чинелом одозго. Дакле, то

¹¹ О ромском музичару који пева и свира гитару, изводећи нумере из широког спектра музичких праваца, који је своју каријеру започео на шеталиштима у Београду, а наставио је и у другим градовима на Балкану, затим постао професионални музичар у кафанама, па и нашироко познат након учешћа у такмичарској емисији „Никад није касно“, више видети у: Аксић 2017.



Слика 1. Приватна архива фотографија аутора рада.

Фотографију усликао на терену аутор рада.

је један од најчешћих и најпрактичнијих састава, јер поседује два мелодијска инструмента која могу свирати у двогласу по потреби, један бас инструмент – пратњу и ритам секцију, лако су преносиви и увек у покрету. Поред поменутог састава, на терену се срећу раз-

личите варијације у погледу инструмената у оквиру блех састава, па тако има оркестара које чине: две трубе, туба, бас туба и велики бубањ; две трубе, две тубе и велики бубањ са чинелом и др. Дакле, у највећем броју случајева ова три инструмента са варијантама чине улични блех оркестар, а највећи број инструмената у саставу је пет, с тим што се по потреби, углавном пред новогдишње празнике, на улицама града могу срести и бројнији састави.



Слика 2, Приватна архива фотографија аутора рада.

Фотографију усликао на терену аутор рада.

Поред „стандардних“ састава, све чешћи су блех-оркестри који немају потпуни састав, тј. најчешће подразумевају бубањ и једну трубу, а који су такође покретног типа и свирају под прозорима зграда зарађујући на тај начин – „грађани им са прозора бацају новчане прилоге, често стављајући новац у кесу, да се не разлети“ (Blagojević 2020, 99).

3. Одабир и стање инструмената на којима се изводи музика. Најчешће се инструменти, сем блех-оркестара који имају свој посебан састав, бирају на основу могућности, тренутка, практичности транспортовања, али и заступљености тих инструмената у извођењу циганске музике, а мање на основу способности и предиспозиција извођача за дати инструмент. Када су Роми дошли на ове просторе, са собом су донели своје карактеристичне, па можемо рећи и оријенталне инструменте – зурлу, даире, бубањ, шаргију и друго, свирајући их у професионалним саставима, а који су се, прилагођавањем музичкој традицији подручја, па и друштвено-музичком тренутку, данас скоро потпуно изобичајили. Ови инструменти, када је у питању професионално музицирање, замењени су „виолином, кларинетом, трубом, хармоником, а најзад и многим другим инструментима фабричке израде“ (Gojković 1998, 25) и користе се и данас, док се за улично музицирање најчешће користе виолина, хармоника, тарабука и др. Инструменти се често наслеђују, праве, а понекад налазе и на отпаду. Роми најчешће сами поправљају инструменте, а углавном су они у прилично лошем стању, раштимовани, без одређених делова, нпр. жица и дирки, што не умањује могућност сналажења при извођењу чак и на таквим инструментима. На Кнез Михаиловој улици имали смо пример пре пет година да је девојчица свирала виолину на једној жици, а данас има неупоредиво бољи инструмент, појачало и МРЗ са кога пушта матрице, те се и само њено извођење побољшало, а што указује на то да су таленат и сналажљивост, али и одсуство стида да ће се шта лоше одсвирати, једна од карактеристика ромских уличних музичара. У овоме је свакако посебност ромског уличног музицирања, док други улични музичари имају инструменте који су углавном у добром стању, а поседују чак и појачала, звучнике и друге тонске апарате за помоћ при извођењу. У последњих неколико година ипак можемо приметити и побољшање стања инструмената, али и све већу жељу да се ромски музичари изједначе са осталима и равноправно „надмећу“ за зараду и публику на улици с другим музичарима,¹² те се често појављују и појачала, МРЗ за пуштање матрице, микрофони, а од инструмената – и клавијатуре и електричне гитаре.

¹² О уличним музичарима неромског порекла, на Кнез Михаиловој улици у Београду, који су неретко и професионални музичари, видети више у: Aksić 2017.



Слика 3, Приватна архива фотографија аутора рада.
Фотографију усликао на терену аутор рада.

4. Одабир музичког репертоара (новокомпонована, циганска музика и др.).¹³ Углавном се изводи циганска музика са простора Србије и Балкана, која има карактеристичан мелос, а посебно употребу тзв. циганске лествице.¹⁴ Због прилагодљивости музичкој пракси подручја на коме Роми живе, може се рећи „да сва та тзв. циганска музика представља неку врсту адаптиране и на цигански начин прерађене и интерпретиране локалне народне музике. (...) Истовремено треба истаћи чињеницу да се данас још увек у свету под циганском музиком подразумева углавном циганска музика са оријенталним, шпанским, руским, па донекле и румунским примесама“ (Gojković 1998, 23). Тако, када се узме у обзир да су на Балкан ромски музичари дошли с Турцима, јасно је зашто „музика балканских Цигана обилује многим оријенталним примесама“ (Gojković 1998, 24). Ипак, и даље остаје отворено питање шта је заправо изворна ромска музика у Југославији, а под којом се данас подразумевају мелодије са оријенталним примесама и брзим, неправилним ритмовима, иако су у њих веома често инкорпорирани елементи поп и рок музике, чему доприноси и велика популарност ромске музике на јавној сцени.¹⁵ Тако се данас, на улицама Београда могу чути нумере познатих ромских певача, и то баш оне које су са мелосом који је карактеристичан за ромску музику (са пуно оријенталних мотива) и бржег ритма, као што су нпр. песме које су примарно снимили Љуба Аличић – „Циганин сам, ал најлепши“, потом Шабана Шаулић – „Бојана“, „Нема ништа мајко од твога весеља“,¹⁶ или старије песме народне музике, нпр. Томе Здравковића – „О Данка, Данка“, као и новокомпоноване музичке нумере, као

¹³ Више о циганској (ромској) музици видети у: Gojković 1989, Gojković 1998, Gojković 2001, Zdravić Mihailović 2020a и др.

¹⁴ У теорији музике, тј. музичкој хармонији позната је циганска лествица, тј. цигански мол и цигански дур. Доњи тетрахорд циганског мола једнак је са балканским и лидијским молем (велика, мала и прекомерна секунда), „а разликују се по горњем, који је (...) у циганском хармонски. При том је свуда између тетрахорада *полустепени* размак – што је општа одлика лествица са лидијском кوارтом. Цигански дур је сасвим својеврстан по томе што су му оба *тетрахорда хармонска* (оријентална)“ (Despić 2007, 128).

¹⁵ Више о овоме видети у: Gojković 1989.

¹⁶ Данас се може приметити велика експанзија „циганске естрадно-забављачке музике“, која се „ствара по угледу на све врсте музичких стилова који се појављују у земљи“ (Gojković 2001, 78–79).

што је песма Дарка Лазића – „Мајко“ и друге,¹⁷ такође бржег ритма. Веома често изводе се и севдалинке, које такође поседују оријентални мелос, у неким тренуцима сличан ономе у циганској музици.¹⁸ У последње време, са све већом популаризацијом латино музике, која је према ритмичкој структури блиска циганској музици, изводе се и популарне нумере латино извођача, као што је то нпр. нумера *Despacito*, а затим се наставља са највиртуознијим колима са наших простора. Иако је све више женских извођача на улицама, ипак број мушких извођача преовладава, те је у складу с тим и репертоар који су снимили мушки вокални интерпретатори, бројнији.

Важна карактеристика циганске музике јесте ритам, тј. метар, па су тако брже песме углавном засноване на ритму чочека или румбе, који су захтевни за извођење и потпадају под хемиолну метрику, тј. имају аксак метроритам. Као такве, ове песме најбоље се изводе на малим, ручним перкусијама, као што су тарабука, таламбас или даире, и због те своје карактеристике блиске су балканским народима и оријенталној музици, те овакав ритам и доприноси оријентално-играчком карактеру.¹⁹

Блех-оркестри имају свој посебан репертоар,²⁰ некада искључиво инструментални, док понекад и један од трубача пева. Налазе се испред цркве и општине након венчања, затим у сали за свадбе, као и у сали када се прослављају осамнаести рођендани. Они најчешће изводе песме које су у том тренутку изузетно популарне међу блех-оркестрима, као што је данас то Дејан Петровић с Биг Бендом и њихова нумера „Вртлог“, док такорећи стандардне, готово обавез-

¹⁷ Извођење нумера неромских музичара, па чак и стварање новијих нумера тзв. циганске музике, сведочи о прилагођавању ромских музиканата „естрадном начину извођења, не само туђих мелодија, већ и оних које они данас стварају на начин како они замишљају и сматрају да би та њихова музика требало да изгледа“ (Gojković 1998, 25).

¹⁸ Поред поменутих стилова музике које изводе ромски музичари, у новије време све је чешћи и нови правац назван ромски хип хоп, који још увек није заживео у „слободном“ уличном извођењу, можда због тога што је „створен 'одозго' – заслугом невладине организације, да би се потенцијали младих Рома исказали и оснажили, а они лакше интегрисали у већинско друштво“ (Banić Grubišić 2013, 15–16). О овој врсти музике, као новом елементу који учествује у конструисању мањинског идентитета Рома, више видети у: Banić-Grubišić 2010 и Banić Grubišić 2013.

¹⁹ О стилским и ритмичко-мелодијским карактеристикама тзв. циганске музике више видети у: Gojković 1998.

²⁰ „Након открића 'Драгачевског трубачког ансамбла' 1961. године почело је посебно интересовање за овакву врсту музике“ (Blagojević 2008, 85, превод аутора).

не нумере већ неколико деценија бивају „Ђурђевдан“, тј. „Едерлези“, „Калашњиков“ и „Месечина“ Горана Бреговића,²¹ „Теби, моја мазо“ коју је први објавио певач Срђан Милошевић, „Марш на Дрину“, као и различита кола међу којима је обавезно Ужичко коло. Дакле, у суштини, теме песама које изводе блех-оркестри, популарно звани „трубачи“, углавном немају везе са догађајем којем присуствују, већ је најважније да је ритам брз, иако у појединим случајевима, када присуствују свадби или, на пример, дочеку новорођенчета из породишта, могу у свој репертоар додати неку песму тематски повезану са догађајем, о чему ће бити речи у даљем тексту.

5. Језик на коме се пева (српски и ромски). Углавном се изводе песме на српском језику, с тим што је акценат често измењен у складу с ромским језиком. Неке нумере изводе се двојезично, истовремено (једна строфа и рефрен на српском, а други на ромском), или се у одређеним тренуцима изводе само на српском, а у другим само на ромском језику. Једна од таквих песама, која је најчешћа у извођењу блех-оркестара, јесте „Ђурђевдан“ или „Едерлези“. Ова песма је своју популарност стекла посебно након извођења у домаћем филмском остварењу „Дом за вешање“ из 1989. године, а заправо је „једна од познатијих песама које певају Цигани на Ђурђевдан у Македонији и југоисточној Србији“ (Gojković 2001, 82).

6. Одабир јавних простора на којима се ромска улична музичка пракса реализује (улица, двориште цркве и општине, градски превоз, пијаци и др.). У одабиру јавних простора²² најважнија је фреквенција пролазника, од које зависи и висина зараде. У јавне просторе на којима су музичари „фиксни“,²³ изузев шеталишта, па чак и тротоара других улица и платоа, кејова поред река, спадају и подземни пролази, који

²¹ Нумера „Ђурђевдан“, циганска народна песма, постала је посебно популарна након обраде Горана Бреговића за филм Емира Кустурице „Време Цигана“. Такође, нумере „Калашњиков“ и „Месечина“, посебно писане за филм „Подземље“, постале су популарне међу блех-оркестрима након популаризације у филму. „Важно је да се истакне да ове песме долазе из филма у људске животе и обично се људи не сећају ових филмова, а полако ове песме постају народне песме“ (Blagojević 2008, 88, превод аутора). Више о утицају филма и филмске музике на репертоар блех-оркестара, али и на њихову популаризацију, видети у: Blagojević 2008, док о репертоару и популарности блех-оркестара, данас и као градске музике, више можемо прочитати у: Golemović 2006.

²² Београдски јавни простори, посебно у последњих неколико деценија, доживљавају „трансформацију урбаног простора у простор за музичко извођење“ (Blagojević 2020, 96).

²³ Термин преузет из Blagojević 2020.

су акустични.²⁴ Поред ових, постоје и они музичари који су у покрету и који своју музику изводе у градском превозу, иду по пијацама, или свирају испред зграда (под прозором). Када је у питању свирање у градском превозу, пошто је простор мобилан и музичари су у покрету, подразумева се мањи састав (најчешће двоје музичара, од којих један обавезно пева, а други свира обично мању хармонику) и то да музицирање траје краћи временски период (две до три станице), након чега се брзо прикупља новац.²⁵ Неки од простора који су донекле фиксни, али не свакодневно коришћени, јесу и порте цркава када се обавља крштење или венчање, као и дворишта општина, улице испред породилишта, где се дочекује новорођенче и сл. Све је чешћи тренд да музичари изводе нумере на централним местима пијаца, где је највећа фреквенција људи. Ту можемо приметити и читаве блех- оркестре, раздрагане купце, али и продавце који често дају неки динар зарад музичке разоноде.



Слика 4. Приватна архива фотографија аутора рада.

Фотографију усликао на терену аутор рада.

²⁴ Више о најчешћим местима у Београду на којима се изводи улична музика видети у: Vladojević 2020.

²⁵ Више о музицирању у ГСП-у видети у: Vladojević 2020.

Дакле, за разлику од концертних дворана или других затворених простора на којима се изводи музика, овде улица постаје јавна музичка сцена под ведрим небом, слободна и доступна свима, како музичарима тако и слушаоцима. Такође, насупрот све чешћем тренду слушања музике „интимно“, преко слушалица, тј. путем „затварања у *појединачне музичке свештове*, улични музичари својим радом у јавном простору уједињују пролазнике“ (Влагојевић 2020, 108) и стварају аутентични идентитет одређених улица, па и читавих градова.

7. Догађаји и посебни тренуци у којима се одвија ова музичка пракса. Поред свакодневице, ромски улични музичари изводе музику и у следећим приликама: након крштења, венчања, за дочек новорођенчета из породилишта, у предновогодишњим данима и др.

Један од поменутих догађаја којем присуствују често и блех-оркестри, али и други ад хок састави, јесте излазак новорођенчета из породилишта. Наиме, музичари се окупљају испред породилишта дочекујући мајку и оца са тек рођеном бебом, често уз песме: Нино – „Ти си ћерко татин син“, Виолета Вики Миљковић – „Желео си сина, добио си кћер“, Нада Топчагић – „Родио се син, мали господин“, Љуба Аличић – „Мушко ми се родило“, Баја – „Наследник“ и др.

Често се у предновогодишњим празницима блех музички састави надмећу дуж читаве Кнез Михаилове улице, свирајући бучно, па и што је виртуозније и брже могуће. Понеки имају и празнични изглед користећи новогодишње капице, новогодишње наочаре и др., чиме сугеришу изглед Деда Мраза и на тај начин подижу празнично расположење, док су неки пак веома елегантно обучени.

8. Музички развој / каријера. Многи улични музичари постали су познати на Youtube сцени и имају неколико десетина хиљада прегледа. Неки други, пак, побољшали су с годинама своје извођачке способности, али су и даље само део музичког уличног идентитета, док су неки преко уличног музицирања, попут породице Пилер, успели да дођу у жижку јавности и учествују на једном од телевизијских такмичења за таленте.²⁶ Пилерови су један од изузетно ретких примера оваквог каријерног успона, док је нпр. девојчица која је просила до пре пет-шест година, траживши и да јој се купи нешто за јело, након тога почела да свира виолину, па затим и прилично узнапредовала

²⁶ О напретку каријере, тј. врхунцу до ког су дошли ови млади музичари видети нпр. на следећој интернет страници: DA LI SE SEĆATE PILEROVIH? Nekada su svirali na ulicama BEOGRADA, sada grade кућу од 560m2 у БЕЋУ! (espreso.co.rs) (приступљено 2. 3. 2022)

у свирању, што се очигледно одразило и на њен материјални статус (боља, чистија гардероба и сл.). Ова девојчица данас, током свог извођења држи и таблу на којој пише: „Скупљам новац за школовање“. Упитно је које је школовање у питању и да ли је новац заиста намењен школовању, јер њено музицирање није на завидном нивоу, иако морамо имати у виду да је почела да свира на виолини са једном жицом и у односу на тај моменат ипак веома унапредовала. Она је једно од деце које је своју каријеру наставило да гради на улици.

Каријера негде између Пилерових и помињане девојчице је каријера нашег давнашњег саговорника Аце, који свира електричну гитару, а који ни по чему није типичан извођач ромске уличне свирке. Он је године свог музичког ангажмана провео свирајући по разним градовима у земљама у окружењу, па чак и по кафанама. Свира и пева највише рок музику, а 2019. године такмичио се и у регионалном шоу-програму „Никад није касно“, где је достигао завидан ниво у такмичарском делу.

Један од познатијих уличних музичара, чијих клипова има и на YouTube сцени, зове се Насер Гаши; он пева и свира тарабуку, некада сам, а некада у пратњи свог рођака Кемала, који пак свира хармонику. Они су родом из Краљева, али често своју музику изводе у Београду. Интересантно је да неки од ових музичара, као што је то нпр. Насер, путују и изводе своју музику у већим градовима широм Србије, тако да они представљају неки вид путујућих музичара.²⁷

9. **Експлоатација деце.** Бројна ромска деца изводе музику на улици сама или у пратњи одраслих. Њихову зараду углавном узимају одрасли, што потврђује и чињеница да је, на пример, 2016. године само двоје малолетне деце добило дозволу да свира на улици (за дозволу је неопходно присуство родитеља током извођења на улици), док се остала деца, коју комунална полиција у пратњи службе за социјални рад уклони са улице, поново враћају.²⁸ Често су деца принуђена да раде и по лошим временским условима, што посебно може да се одрази на њихово здравље.²⁹ Због све већег проблема деце која зарађују на улицама, држава Србија је од 2015. године почела организовано да спроводи акцију у којој покушава да реши проблем експлоатације

²⁷ Више о пореклу и традицији данашњих уличних музичара видети у: Aksić 2017.

²⁸ Више видети на сајту: Decu u Knez Mihailovoj EKSPLOATIŠU DRUGI? Samo dve devojčice IMAJU DOZVOLU za sviranje | Dnevno.rs (pristupljeno 23. 3. 2022)

²⁹ Више о експлоатацији ромске деце на Кнез Михаиловој улици видети у: Aksić 2017.

бројне деце на улицама Београда, али и других градова у Србији.³⁰

О томе да извођачки ниво углавном и није значајан нити пре-судан, већ да је најважнија зарада, сведочи и чињеница да ромски улични музичари, посебно деца, за разлику од већине осталих уличних музичара који изводе музику на Кнез Михаиловој улици, немају дозволу, тј. да нису ни покушали да се пријаве на конкурс за уличне музичаре који сваке године организује Град Београд. Поред непосе-довања ове дозволе, морамо приметити да су репертоар и извођачка пракса који се приказују на овој улици у знатној мери на вишем нивоу од оних на другим улицама, у градском превозу и другде, али се повремено појаве и деца са лошијим извођачким способностима, често и превише бучна, коју комунална полиција, најчешће на позив запослених у околини, помера с централног места у Кнез Михаиловој улици. Да се ради о експлоатацији деце, потврђује нам сведочење једне госпође запослене у близини места на коме свирају ова деца. Наиме, након позива комуналне полиције, те померања деце са датог места, госпођа их наредног дана затиче на истом месту, па на питање због чега се само мало не помере отуда, добија одговор од деце да она морају да буду баш ту јер им је тако наложено. Нама је велики проблем током истраживања представљао покушај разговора с децом, па смо једном приликом добили одговор у виду непримереног геста.

О томе колико је упечатљива, али и колико чини део свакодневице, тј. колико је незамисливо незапажање уличне ромске музичке праксе, као и о томе колико је дуг њен век на територији Београда, сведочи, између осталог, и један од домаћих култних филмова – „Ко то тамо пева“, у коме двојица Рома³¹ на хармоници и дромбулама изводе песму која је лајтмотив и прати сиже приче кроз читав филм: „Несрећник сам од малена, од све муке песме певам. Волео бих, мајко мила, да све ово само сневам, јооој јооој, јооој, јооој“.³²

Непролазност и све јаснији идентитет ромске уличне свирке, њен значај за музички идентитет београдских улица, приказује нам и

³⁰ Више видети на сајтовима: DECA KAO MODERNI ROBOVI Alarmantni podaci o eksploataciji najmlađih u Srbiji (blic.rs) (pristupljeno 23. 3. 2022) и VULIN: Radna eksploatacija dece se najčešće vida na porodičnim imanjima i ulici! - Informer (pristupljeno 23. 3. 2022).

³¹ О уличном, непрофесионалном музицирању, али и о музици и музицирању као значајном елементу начина живота Рома, сведоче и бројни филмови – *Скуљачи Њерја*, *Дом за вешање*, *Црна мачка*, *бели мачор* и др.

³² О популаризацији циганске музике и њиховог извођења кроз кинематографију више видети у: Blagojević 2008 и Erdeljanović 2000.

идеја о стварању разгледница које су се продавале туристима у Кнез Михаиловој улици почетком двехиљадитих, а на којој су приказана деца – музичари ромске националности.

ЗАКЉУЧАК

Циљ нашег истраживања је да се, на основу анализе представљених сегмената ове уличне музичке праксе, стекне релевантан увид у посебан музички идентитет ромске уличне музичке праксе у Београду. Такође, други циљ истраживања је да се начини модел који би могао послужити за даља истраживања ромске уличне музичке праксе у другим већим градовима Србије, па да се затим омогући компаративна анализа и стекне увид у заједничке, опште црте овог музичког идентитета.

Све праксе изводе се на улицама, тј. на отвореном простору, што представља својеврсну јавну сцену. Карактеристика представљеног ромског уличног извођења је и у томе што се ни у једној од наведених прилика музичари не позивају, већ они долазе на место одређеног догађаја спонтано, што донекле може указивати и на то да у овом случају професионализација ромских уличних музичара није достигла завидан ниво. Овом закључку доприносе и други елементи који чине социо-економски аспект ромског уличног музицирања, а који добрим делом формирају и идентитетску препознатљивост: лоше стање инструмената на којима се музика изводи; немарност у начину презентовања музике; мењање места извођења, али и бирање најфреквентнијих, искључиво уличних места, укључијући и градски превоз, како би се стекла што боља и бржа зарада; и на послетку експлоатација деце, тј. истраживачки закључак да ове музичаре чини махом млађа популација, посебно деца и малолетници, који према закону не смеју бити део радне снаге, а и још увек су млади да би могли бити професионалци у овом послу. Поред уличног музицирања, ромски музичари учествују и на прославама које се одвијају у затвореном простору, као што су свадбе, крштења, пунолетства и др., али и на отвореном – сахране, с тим што су на овим догађајима тзв. тезге унапред уговорене, а ансамбли ипак увежбанији и припремљенији за оваква извођења, те они могу тежити професионализму.

Ромска улична музичка пракса има карактеристике које је разликују од музике других извођача, као што су одабир репертоара, врсте музичких састава, лоше стање инструмената, доминација на јавној сцени, посебно по градском превозу и у двориштима цркве и општи-

не, експлоатација деце и др. Све набројано, издвојено као најдоминантније, доприноси карактеристичном музичком идентитету, као и идентитету читаве праксе која представља само један сегмент ромског начина живљења.

Литература и извори

- Aksić, Nina. 2017. „Musical Picture of Knez Mihailova Street as a Part of Belgrade's Identity Musical Diversity as Belgrade's Brand". *Etnološko-antropološke sveske* 28, (n.s.) 17: 89–108.
- Banić-Grubišić, Ana. 2010. „Romski hip hop kao multikulturalistički saundtrek. R-point: Pedagogija jedne politike". *Etnoantropološki problemi* 1 (5): 85–108.
- Banić Grubišić, Ana. 2013. *Romski hip hop u Srbiji: muzika i konstrukcija manjinskog identiteta*. Etnološka biblioteka, knjiga 68. Beograd: Srpski geneaološki centar, Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu.
- Bašić, Goran. 2002. „Identitet i kultura Roma". *Kultura* 103–104: 66–76.
- Blagojević, Gordana. 2008. „Music and film: role of cinematography in popularization of brass band music and Gypsy music in Serbia". In *Музыка XX века в ряду искусств: параллели и взаимодействия*, eds. Л.В. Саввина & В.О. Петров, 85–88. Астрахань: Министерство культуры Российской Федерации, Федеральное агентство по культуре и кинематографии, Астраханская государственная консерватория (академия).
- Blagojević, Gordana. 2020. „Urbani prostor kao muzička scena: beogradske priče". *Glasnik Etnografskog instituta SANU* 68 (1): 95–111.
- Čvorović, Jelena. 2004. *Pripovedanje Roma/Cigana: od bede do kulture*. Posebna izdanja, knjiga 51. Beograd: Etnografski institut SANU.
- Čvorović, Jelena. 2005. „Gypsy Ethnic Socialization in Serbia". *Glasnik Etnografskog instiuta SANU* 53: 35–47.
- Čvorović, Jelena. 2006. „The making of the Gypsies: invention of traditions". *Etnoantropološki problemi*, 1 (1): 47–59.
- Despić, Dejan. 2007. *Teorija muzike*. Beograd: Zavod za udžbenike.
- Dumnić, Marija. 2016. „The Establishing of a Professional Folk Orchestra in the Interwar Period in Belgrade". In *MUSIC and DANCE in SOUTHEASTERN EUROPE: NEW SCOPES of RESEARCH and ACTION, Fourth Symposium of the ICTM Study Group on Music and Dance in Southeastern Europe*, eds. Liz Mellish, Nick Green & Mirjana Zakić, 127–133. Belgrade: ICTM Study Group on Music and Dance in Southeastern Europe / Faculty of Music, University of Arts, Belgrade.

- Đorđević, Tihomir. 1984. „Cigani i muzika u Srbiji“. *Naš narodni život*, tom 3, knj. 7: 32–40.
- Erdeljanović, Aleksandar. 2000. „Cigani kao umetnička inspiracija u jugoslovenskom filmu“. U *Cigani/Romi u prošlosti i danas*. Naučni skupovi, knjiga XCIII, Odeljenje društvenih nauka, Komisija za proučavanje života i običaja Roma, knjiga 3, ur. Miloš Macura, 341–347. Beograd: Srpska akademija nauka i umetnosti.
- Gojković, Andrijana. 1989. „Romska muzika u Jugoslaviji“. U *Jezik i kultura Roma*, posebna izdanja, knj. 2, gl. i odg. ur. Milan Šipka, 401–405. Sarajevo: Institut za proučavanje nacionalnih odnosa Sarajeva.
- Gojković, Andrijana. 1998. „Žarišta ciganske (romske) muzike“. *Novi zvuk* 11: 23–32.
- Gojković, Andrijana. 2001. „Ciganska (romska) muzika u Srbiji na kraju XX veka“. *Novi zvuk* 17: 77–85.
- Golemović, Dimitrije. 2006. *Čovek kao muzičko biće*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Marković, Alexander. 2012. „Brass on the Move: Economic Crisis and Professional Mobility among Romani Musicians in Vranje“. In *Labour Migrations in the Balkans, Studies on Language and Culture in Central and Eastern Europe 18*, eds. Biljana Sikimić, Petko Hristov & Biljana Golubović, 48–78. Verlag Otto Sagner Press in Berlin.
- Raduški, Nada. 2003. „Socio-demografske i etničke osobenosti Roma u Srbiji“. *Sociološki pregled* 37 (3–4): 271–284.
- Sikimić, Biljana. 2007. „Idem svuda po....“. U *Društvene nauke o Romima u Srbiji*, Odeljenje društvenih nauka SANU, knj. 29, ur. Ljubomir Tadić & Goran Bašić, 143–168. Beograd: Srpska akademija nauka i umetnosti.
- Silverman, Carol. 2014. *Romani Routes: cultural politics and Balkan music in diaspora*. American Musicospheres. New York : Oxford University Press.
- Zajić, Gradimir. 2000. „Položaj i perspektive Roma na tržištu rada“. U *Cigani/Romi u prošlosti i danas*. Naučni skupovi, knjiga XCIII, Odeljenje društvenih nauka, Komisija za proučavanje života i običaja Roma, knjiga 3, ur. Miloš Macura, 117–126. Beograd: Srpska akademija nauka i umetnosti.
- Zdravić Mihailović, Danijela. 2020a. „Savremena romska muzička praksa u Nišu“. U *Srpski jezik, književnost, umetnost*, knjiga III, Ekspresivnost i intimnost u muzici & tako male stvari: intimno u umetnosti i kulturi, ur. Biljana Mandić & Jelena Atanasijević, 135–143. Kragujevac: Filološko-umetnički fakultet u Kragujevcu.
- Zdravić Mihailović, Danijela. 2020b. „Romska muzika u današnjem Nišu: od čočeka do hip hopa i world music žanra“. U *Prisustvo tradicionalne muzike u Srbiji danas u izmenjenom radnom i prazničnom svakodnevlju*, ur. Jelena Jovanović & Dragan Žunić, 71–85. Niš: Srpska akademija nauka i umetnosti, Ogranak SANU u Nišu.

DA LI SE SEĆATE PILEROVIH? Nekada su svirali na ulicama BEOGRADA, sada grade kuću od 560m² u BEČU! (espresso.co.rs) (pristupljeno 2. 03. 2022).

Decu u Knez Mihailovoj EKSPLOATIŠU DRUGI? Samo dve devojčice IMAJU DOZVOLU za sviranje | Dnevno.rs (pristupljeno 23. 03. 2022).

DECA KAO MODERNI ROBOVI Alarmantni podaci o eksploataciji najmlađih u Srbiji (blic.rs) (pristupljeno 23. 03. 2022).

VULIN: Radna eksploatacija dece se najčešće viđa na porodičnim imanjima i ulici! – Informer (pristupljeno 23. 03. 2022).

Privatna arhiva fotografija i razglednica autora rada. Fotografije uslikao autor rada na terenu.

Примљено / Received: 07. 03. 2023.

Прихваћено / Accepted: 14. 09. 2023.

EMMANUEL C. KYRIAZAKOS

Department of Primary Education, University of the Aegean
kyriazakosm@gmail.com

GEORGE KATSADOROS

Department of Primary Education, University of the Aegean
katsadoros@aegean.gr

“On the Streets of Diversity”. Urban Space as a Birthplace of Free Expression and Artistic Creation: the Case of Nikolas Asimos in the Exarchia Area of Athens

Artistic creation depends to a great extent on man-made environment and relationships that connect the artist with it, as well as on his/her experiences and perceptions. The singer and actor Nikolas Asimos still remains, 35 years after his death, an emblematic figure of Exarchia, a central area of Athens, frequently associated with intense anti-authoritarian activity. In this research, we focus on the social-cultural conditions that prevailed in the area, between 1976–1988, a period when Nikolas Asimos lived there and created the majority of his work. Through content analysis of the opinions of people who knew him or dealt with him on a professional basis, we argue that the urban space of Exarchia greatly contributed to the creative mood of the specific artist, providing him with the appropriate conditions for free expression of his work and ideas.

Key words: urban space, creativity, music, Exarchia, Nikolas Asimos

„На улицама разноликости“: Урбани простор као место рођења слободног изражавања и уметничког стваралаштва: случај Николаса Асимоса у крају Егзархија у Атине

Уметничко стваралаштво у великој мери зависи од окружења које стварају људи и односа који уметнике повезују са тим окружењем, као и од искустава и перцепција самих уметника. Уметник Николас Асимос и даље, 35 година након своје смрти, остаје симбол Егзархије, краја у центру Атине, који се често повезује са интензивним антиауторитарним активностима. У овом истраживању фокусираћемо се на социокултурне услове који су постојали у овом крају између 1976. и 1988. године, у периоду када је Николас Асимос тамо живео и створио већи део свог укупног дела. Кроз анализу садржаја мишљења људи који су га познавали или са њим имали додира преко свог запослења, тврдимо да је урбани простор Егзархије многоме допринео креативном расположењу овог уметника, омогућивши му прикладне услове за слободно изражавање радова и идеја.

Кључне речи: урбани простор, креативност, музика, Егзархија, Николас Асимос

1. INTRODUCTION

1.1. The multiculturalism of urban space as an element of inspiration and artistic creation

Modern cities consist of a crossroads of cultures, mainly, because for many people they are a pole of attraction for 'a better tomorrow', as far as their living conditions or professional development are concerned. As Varvounis and Kouzas mention (2019, 25) "cities are characterized by cultural hybridity". The native population, but also those who immigrate to the big cities, in the 'societies' of economic self-centeredness (Meraklis 2021, 27), are presented with opportunities such as getting to know and often mixing elements of their culture with those of other nations, sometimes in the form of experimentation, as it happens in the field of gastronomy or art, which often leads to excellent results (Watson, Hoyler & Mager 2009, 862-863).

Cities are communication networks (Tsangaris & Pazarzi 2018) and have always been typical sites of exchange, where conflicting and confusing perceptions and representations constantly intersect (Chatzinakos 2020, 184). Nowadays, globalization contributes to the exchange of cultural values among people (Raikhan et. al. 2017), who communicate through complex linguistic and cultural filters (Crozet 2017, 7). Especially for musicians, the need to communicate with the public, often leads them to search for new hearings, to include in their musical experiences and subsequently incorporate and capture in their new compositions. The urban space is a place of such stimuli and a field of many artistic inspirations and discoveries.

1.2. Urban space as a field of organization and free expression of social groups

Space is a product of relations and a representation of history, life and, generally, the real world (Massey 2008, 11, 30). Urban spaces actively participate in the social life of the city (Karanikolas 2019, 36). The streets, although they are regarded as ordinary, act as mediators, as they give us access to the culture of each place and each time. At the same time, it is what connects the past with the present and the future (Hickey 2010, 161-162). Often, the urban space turns into a place of gathering for people with different perceptions and ideas, people who cannot and neither want to compromise and keep up with the prevailing social norms of their time, marginalized people who appropriate urban space and use it for their own 'needs' (de Certeau, in Massey 2008, 47). As Kouzas (2017, 74) mentions, these individuals "do not necessarily have a causal relationship with the area, but may simply have been attracted to the specific space and act there". To an extent, this is due to the spatial isolation and marginalization of these individuals, who organize themselves into social groups and try to spread their own ideas, as a form of resistance to a 'globalized system' of modern urban culture¹. Groups of these individuals, who are active in specific areas, are characterized as alternative groups with their own subculture, they follow their own value system and a different way of life than the majority of the city's inhabitants. This marginality by choice, found mainly in young people, is mostly derived from their reaction to political systems and in general from the bourgeoisie system of values and ideas. Youth participation in these subcultures functions as a form

¹ Foucault (1982, 781) states that these struggles are not only struggles against some form of authority, but also struggles for individual recognition.

of resistance to the adult world and is often reflected not only in the way they behave and act, but also in the way they dress (Williams 2007, 580-582). They usually adopt an unconventional lifestyle, non-conformist and possess a rebellious mood. These groups are usually found in places such as the urban 'centers' of megacities (Kouzas 2017, 66-67, 71, 78, 93-97).

In Athens, one such case is the area of Exarchia, mainly known as an area where anti-authoritarian groups operate, having associated its name with revolutionary struggles² and tragic events³. Exarchia, as Della Puppa (2016, 52) argues,

“represent the embodiment of the conflict between diametrical opposed perception of urban space: The city where roles and tasks are given and disciplined in the name of an imposed common good, versus the undocile space of negotiation where actual needs and means to satisfied them are woven together.”

In the area streets one will find people from many different social groups, anarchists, autonomous, anti-authoritarians, fighters of the extra-parliamentary left as well as groups of punks, immigrants, hooligans, writers, marginalized social groups, ordinary users of the city (Cappuccini 2016, 32). Exarchia remains to this day (unknown until when) the 'Galatic' village of Athens (Cappuccini 2016, 33)⁴, although governments have tried to change that⁵ (Ioannou 2016, 334-338, 434). One of the most characteristic and emblematic figures of Exarchia square was the artist Nikolas Asimos⁶, a vivid example of the relationship between the urban space and the creator, which continues to this day, 35 years after his death.

² Such as the revolt of the students of the Polytechnic University against the dictatorship in Greece, in November 1973, with the basic slogan 'bread-education-freedom'.

³ Bloody clashes between citizens and the police and cold-blooded murders. Most recently, the murder of 16-year-old Alexis Grigoropoulos on 06/12/2008 by a special guard of the Greek Police, which caused chain protests and clashes in almost all Greek cities (Close 2011; Vradis 2012; Karanikolas 2019, 184; Katsikana 2021, 94-95, 98).

⁴ Similar areas like Exarchia (also stigmatized by the media and the majority of society) can be found in many areas of other countries, such as the Møllevången area in Sweden, known for its anti-racist activist movements (Hansen 2022).

⁵ Among the most characteristic state interventions was the "Areti" operation of the Greek Police in 1984, with the argument of clearing Exarchia square of marginal and unconventional groups (punks, homosexuals, drug addicts).

⁶ Nikolas Asimos (1949-1988) was mainly a songwriter, but he also dabbled in acting and sketching. He wrote over 100 songs, mostly with socio-political content.

2. METHOD

2.1. Research tool

As part of a wider thesis research⁷, many interviews were conducted with people who knew, collaborated or dealt with Nikolas Asimos mainly due to their profession, whose opinions regarding the urban space of the Exarchia area where the artist lived, are presented in this paper.

The unstructured interview was used as the main research tool. As the researcher must always take into account the historical period, geography, perceptions and representations of social groups (Tsangaris & Pazarzi 2018), questions were formulated in such a way as to form a comprehensive view of our research question (Robson 2010; Seidman 2013), namely, whether the conditions that prevailed in the urban space of Exarchia at the time Asimos lived there (1976-1988) influenced his artistic creation and the circulation of ideas.

The method of purposeful sampling was chosen for practical reasons, as the interviewees were acquainted with the artist or worked with him at different time periods. The interviews, parts of which are presented in this work, were carried out from June 2021 until November 2022. The research was based on the view that the urban landscape and the relationships of people within it can form suitable conditions for artistic creation and free expression.

2.2. Participants

The number of interviewees⁸ amounts to twelve people, who knew Asimos on a personal⁹ or profession level¹⁰. More specifically, amongst them there were three directors, five musicians, two singers, a journalist and a person generally involved in the arts.

⁷ Concerning the influence of rumors in social networking towards the making of legendary figures.

⁸ From now on (int.- job title)

⁹ Fellow artists and friends.

¹⁰ Directors, journalists, etc.

3. RESULTS

3.1. Who was the artist Nikolas Asimos?

His real name was Nikolaos Asimopoulos and he was born in Kozani¹¹ in 1949. He later changed his surname to Asimos, which in Greek means someone of low or no importance or social recognition. During his student years at the Faculty of Philosophy in Aristotle University of Thessaloniki, he was involved in theater and music. In 1973, before graduating, he decided to go to Athens and pursue his dream in music (Allamanis 2000).

He formed musical groups with which he played from time to time in various music scenes. However, due to his quirky and irritable character, there were often fights with his partners or place owners and the groups did not last long: "I believe with his peculiar character and not being able to create any music group, the only way he could stand out was to go around with a bunch of freaks, singing his songs interspersed with skits as an actor" (int.6, artist).

So, he decided to communicate with the world in a different way, on the street (Kouzas 2017b, 27), organizing outdoor music theater performances: "Poet of the streets, that's how I call him (...) it was conscious" (int.2, singer). "What always impressed me was his devotion to his beliefs and his obsession with being in the 'market' and mingling with the crowd singing his songs at his outdoor concerts" (int.10, director).

He also tried to make some money to make ends meet by selling various publications and tapes outside the Polytechnic University: "I met Nikolas Asimos, at the right side of the gate, of the Polytechnic University, where he had his small table and sold books, which were of anarchist content (...) Over time we became friends" (int.3, director). "I met him in the fall of 1977. At that time, Nikolas had a small outdoor 'shop' in front of the Polytechnic University. The wandering 'shop' was a cart with books and tapes, independent, underground publications and publications by small and alternative publishing companies, mainly of political content, anarchist publications, newspapers and pamphlets of organizations of the extra-parliamentary left, philosophical and mystical books, psychology, etc. (...) In addition to books, he also sold 'pirate' cassettes with rock music and independent Greek artists. When I say 'pirate', I mean tapes that were

¹¹ Kozani is a city in northern Greece, 120 km south-west of Thessaloniki and 470 km from Athens.

not produced by official record companies, but illegal copies or personal productions” (int.4, director).

He was opposed to every form of human authority and tried to spread these ideas through his songs, which very soon made him well known and respected in the spaces of the anti-authoritarian movement of the time (there’s a following section of a song lyrics).

*You fornicate yourself in the brothel-society,
You sell your soul for superabundance,
They put brakes to your heart, your mind takes a plug
for thousands like you, a socket will do.
You will be on battery
to perform work
with super information, food and fun
you will sail in euphoria.^{12, 13}*

With the help of the famous Greek singer Vassilis Papakonstantinou, he released his own record¹⁴, for which he was accused by the anarchist circles of Exarchia for compromising with the ‘system’ as a result of which he returned to the streets again and promoted his songs through the ‘illegal’ tapes¹⁵.

*Me with my ideas
and you with your money,
I think you only want them as your own,
I don’t want your conversation
nor even to acquaintance you.^{16, 17}*

¹² Song: With Battery, Lyrics-Music: Nikolas Asimos, in illegal tape No 000003 – 1979.

¹³ Song lyrics were translated from Greek by Emmanuel C. Kyriazakos. Alternatively, other translations can be found at <https://lyricstranslate.com/el/%CE%B7-%CE%BC%CF%80%CE%B1%CF%84%CE%B1%CF%81%CE%B9%CE%B1-battery.html> and <https://lyricstranslate.com/en/nikolas-asimos-lyrics.html>, (Lyrics Translate, Accessed May 21, 2023).

¹⁴ In 1982, in the MINOS company.

¹⁵ Until the end of his life, he had released eight bootleg tapes.

¹⁶ Song: Me with my ideas, Lyrics-Music: Nikolas Asimos, in illegal tape No 000008 – 1987.

¹⁷ Song lyrics were translated from Greek by Emmanuel C. Kyriazakos. Alternatively, other translations can be found at <https://lyricstranslate.com/el/ego%CC%81-metis-idhe%CC%81es-mou-i-my-ideas.html> and <https://lyricstranslate.com/en/nikolas-asimos-lyrics.html>, (Lyrics Translate, Accessed May 21, 2023).

A year before his suicide, he participated with 5 of his own songs in Vassilis Papakonstantinou's album and the media at the time once again took a note of him. From 1976 until his death¹⁸, he lived in the area of Exarchia, which was his place of action and creation (Allamanis 2000). Because of his songs¹⁹ and his life attitude, he is considered as an emblematic personality of the Exarchia square and in general in the ranks of anarchist circles²⁰.

3.2. Exarchia: the 'colorful' and historic area that turned into an 'avaton'

Exarchia is an area in the center of Athens, named after a great merchant, Exarchos. In the past it flourished because prominent personalities of the artistic and political spheres spent their childhood there and it was a place for meeting and interacting with spiritual people (Apostolopoulou 2016; Varvounis & Kouzas 2019, 60). One interviewee offers a universal description of the Exarchia region and comments on the way it may have influenced Nikolas Asimos: "The area of Exarchia has been the liveliest area of Athens since World War II. It is the center of ideological ferments and searches, social experimentation and collective expression. It is the preeminent space for questioning and searching for new forms of expression and struggle of anti-authoritarian movements (...) It is a field of various processes that in several cases disturbed the stagnant waters of public life. That is why it is a point of reference for anarchist and anti-authoritarian movements and at the same time a field of expression of the politics of repressive mechanisms (...) In Exarchia new ideas are born, movements are formed and stimuli that cultivate opposition to the system and an anti-establishment attitude. That child from Kozani found himself in this environment, he was influenced by its socio-political advances and thus formed this contradictory personality" (int.7, singer).

¹⁸ Due to serious personal and psychological problems he was facing, he decided to end his life in March 1988.

¹⁹ There are more than a hundred of them, with the best known having a social revolutionary content.

²⁰ Exarchia had been characterized as an area where groups of the anarchist space gather. This was the reason why it often became the target of state power enactment, whenever there were phenomena of social unrest and resistance. Asimos, because of his views and songs, was one of the many who were persecuted and suffered from this situation, as mentioned in works by representatives of the anarchist space and beyond (Christakis 2008; Romvos 2009; Ioannou 2016; Peppas 2018). Thereafter, his expressions and song lyrics have often become a slogan for spreading anti-authoritarian ideas.

As Giannitsiotis (2007, in Avdikos 2016, 44) points out, cities are not only spaces of economic and political management, but areas of human daily experience, representation and imagination and fields of power and resistance strategies. Thus, in the first years of the post-colonial period, Exarchia became the meeting point for ‘different’ people with ideas and dreams for a change. One interviewee comments very aptly: “It was a place like an Ark” (int.11, musician).

Through this diversity of characters, ideas were born, mainly artistic, that changed the facts of a hitherto ‘stagnant’²¹ Greece. For the significance of this area in later social and political developments, one interviewee commented: “Exarchia was for several decades a place of fermentation, criticism, questioning, dialectic of ideas and opinions, conflict and disagreements, testing new propositions and ways of behaving, integrating or rejecting different elements, tolerance and acceptance of all innovation and diversity (...) Exarchia, as an experiential field, have influenced, overtly or not, a large part of artistic and intellectual creation, but also the formation of social perceptions and the awakening, sometimes, of social reflexes” (int.4, director). Someone spoke with nostalgia for the area: “Back then, Exarchia was very nice... an artistic center, we used to gather with people who would sit and talk... then there was also the hippie trend, yoga etc., you know. And there were such of discussions” (int.11, musician).

Since the end of the 70s, the media of the time characterized Exarchia as a ‘ghetto’ region of the anarchist space²² (Vradis 2012; Della Puppa 2016, 53; Ioannou 2016, 249; Tsangaris & Pazarzi 2018), as an area with two main fields of reference: the political field²³ and the social²⁴ (Ioannou 2016, 1).

3.3. The area of Exarchia in the first years of post-dictatorship period and the emergence of the anarchist movement

Of particular importance in the case of Nikolas Asimos, is to examine the socio-political conditions that prevailed in Exarchia, between 1976-1988, i.e. the period he lived there, and to what extent they influenced him

²¹ There was a dictatorship for seven years (1967-1974).

²² Also, Exarchia has been characterized as the ‘Mecca’ of graffiti (Tsangaris & Pazarzi 2018), the street art that contributes to local cultural identity (Cercleux 2022) and that confirms urban polyphony (Zanella 2018, 217). The social phenomenon of graffiti is mainly an act of reaction against capitalism and the separation of classes and races. A process whose main aim is to change society in the future (Awad et al. 2017, 178-179).

²³ Area of action of anti-authoritarian groups.

²⁴ Drugs, prostitution, delinquent behaviors.

in his way of life and thinking. One interviewee believes that the censorship imposed by the dictatorship on many artists led to an artistic explosion in the early post-colonial years: "There was clearly a silence in arts until '74, but Nikolas already existed. With the post-colonialism there was an explosion of political song. They held events with art containing social messages (...) In other words, there was a lot of singing with social content and with more progressive ideas (...) In this new ideological juncture, in a way, Asimos was consciously following his own anti-authoritarian, a more, view on things look, let's say. That concerned both art and the social reality around it (...) even if we forget the political-economic, social attitudes, there was also a new and radical tendency pioneering for art. I think Nikolas was inoculated with both of them. He was a man who envisioned new ways" (int.1, musician).

Among the ideas that were discussed in the 'public square' of Exarchia were the first attempts to spread the anarchist philosophy. The specific area has been linked as a place of formation and action of anarchist groups. One of the interviewees remembers and describes that period when Nikolas Asimos lived in Exarchia: "At that time in Exarchia there was an anarchist movement (...) After the post-colonialism time, I want to remind you that there was propensity for young people to engage in culture. All that current of the first post-colonialism years soon dissipated... politically there was an intense activity in culture, in all the neighborhoods, with clubs, with theater groups and so on, which slowly began to decay" (int.3, director).

The French anthropologist Pierre Sansot (in Meraklis 2021, 67) believes that just as man is in the likeness of the city he lives in, so the city is in the likeness of its people. The 'stamp' of the area as the headquarters of the anarchist movement has remained until today, as a result of which the phenomena of conflict between groups of anarchists and the police is a frequent phenomenon and the area is characterized as 'avaton', 'state (of Exarchia)', 'cradle of subculture' (Ioannou 2016, 255, 293). Asimos, within this environment could express himself freely, was inspired by it and created most of his overall work. Another interviewee talks about ideal conditions that prevailed in the '80s in the 'free' area of Exarchia: "In the favorable political and social environment of the time and in the 'fertile soil' of Exarchia that gave him the space to function as an independent" (int.6, artist).

However, the social taboos of the time did not allow everyone to understand the special way that everyone chose for tdefining both self and collective identity (Varvounis & Kouzas 2019, 29-31), as Meraklis

also mentions (2021, 28), in the city, in order to attract the interest of the rest of its members, you have to stand out either by your clothing or your behavior: “Nikolas was a non-integrated person, a rebel by nature. He went against everything, by choice, consciously and stubbornly. Against every conservative and petty-bourgeois habit and logic. He was a ‘revolutionist with a... cause!’ A figure who claimed to live the way he wanted, to dress and speak the way he wanted, without the given social commitments of the modern Greek post-political reality. At that time, Nikolas, in held a more social profile, he was interested in communicating with others, philosophical, as well as political conversations and dialectical confrontations. He did not hesitate to mess with everyone and everything (...) For some people, this ‘margin’ was a threat, for others a picturesqueness and for some an embodied ‘utopia’. The postcolonial era was a social mixer, a melting pot of ideologies, an arena where various dynamics developed and competed or were tested. Nikolas, therefore, appeared in there like a gladiator among beasts, an unconventional personality” (int.4, director).

3.4. The heaven and hell of Exarchia: From recognition to destruction

Asimos lived most of his artistic life in Exarchia. It was the preeminent place for his actions, a place of inspiration and creation, a place of daily fermentation. There, Asimos is musically ‘liberated’ and finds fertile ground for expression, since the area gathered young students or artists who exchanged opinions and ideas, with tolerance for diversity and with the aim of collective functioning. Nikolas Asimos was not an artist who ‘lived’ only through his appearances on music stages. He liked conveying these performances on the street and through musical theater happenings and his interaction with the casual audience, tried to spread his ideas indirectly. As Smith (2018) mentions, street art is a complex form of reaction or protest, either because it is done consciously and comes from the ideological views of the artists, or because the message they want to convey is randomly addressed to everyone: “He was happy with it, it was his habit, it was his need to play on the street (...) He did it wholeheartedly” (int.8, musician). “In street theater, he would address each passer-by personally, and each passer-by was his unsuspecting spectator” (int.5, journalist). As M. Hulot²⁵ mentions in his foreword to the anthology ‘Avaton’ (2022, 7-10), Exarchia has always been an area characterized by freedom of speech and expression and for this reason it was the first place

²⁵ Journalist pseudonym.

in Athens to introduce street art. On the other hand, many artists try to 'steal' some of the glory of the already recognized artist. An interviewee points out that other artists, mainly actors, accompanied Asimos in his street performances, believing that they would gain the recognition and appreciation of others: "When Asimos did something like a show and so on, people gathered, he did street theater... and I tell you other actors were also going there, so people would call them anarchists" (int.12, musician).

His choice evolved over time into a livelihood need: "Asimos was a 'folk' musician. As I found out, he believed in the immediacy of contact. For Asimos, the street was a space of expression and a field for cultural communication, social contact, a source of primary experiences, but also a place of work, from which he could earn the necessities for his livelihood. On the street he plays his music, talks to known or unknown people, sells tapes he has recorded, opens Homeric quarrels with those who disagree with him. The road is both a choice and a necessity. Actually, he 'lived' on the streets of Exarchia" (int.7, singer).

An interviewee refers to the 'love' of Nikolas Asimos for the 'street', with a typical comic incident: "I had met him once, it was one of those youth festivals... and suddenly I see him outside selling the tapes, with his guitar, and I tell him 'you're out of it, you sitting outside and playing music for them on the street, not up on the stage' (*laughing*)" (int.1, musician).

Some interviewees talked about the artist's need to communicate, but also, the problems he had caused: "I remember that he was performing in different happenings in Exarchia square. Nikolas needed to play his music somewhere, so he held various events in the square and played with his guitar, destroying at the same time everything that he considered that was spoiling his aesthetics (...) He wanted to be on the street with everyday people and, in fact, if he ever saw anyone in the audience who was well-dressed, he might have offended him" (int.3, director).

Because of this behavior, Nikolas Asimos quickly became the 'red rag' of Exarchia square for the police: "At that time, in Exarchia, two people had taken this role: Rolf Pohle, a German, who had come to Greece, lived in Exarchia, but the police was chasing him because he was part of the Baader Meinhof team²⁶... The second one was Asimos! Wherever Asimos went, after a while he was surrounded by policemen. They were after him. After that, he becomes completely schizophrenic. I'm talking about the end of the 80s, where you couldn't talk to him, he had an incoherent

²⁶ Also known in the media as R.A.F. (Red Army Faction). It was an organization that conducted urban guerrilla warfare and operated in West Germany.

and dismissive spiel of everything (...) I have the impression that Asimos carried a form of schizophrenia inside him, he started doing strange things, which only a bipolar person could do. But when he worked on his music and played, he changed” (int.3, director).

Some interviewees believed that regardless of the social and political conditions of the time, Asimos lived in his own world and his essential problem was solving the internal problems he faced: “I think that Nikolas’ problems were internal, but the socio-political conditions did not help at all in solving them. On the contrary, they made things more difficult” (int.9, musician). “As strange as it may seem, Nikolas lived in his own world, which was not a very happy one, regardless of whether or not anyone referred to it. Indeed, one would be right in asking whether... his whole life was strongly influenced from his own opinions and perceptions or even prejudices. He created with his mind non-existent enemies and windmills which he fought vigorously and untouchably like Don Quixote. That was Nikolas and that’s the fact: He was not a fortuitous person” (int.10, director).

3.5. Exarchia without Nikolas Asimos: Can one exist without the other?

The authors L. Christakis (2008) and T. Romvos (2009), consider that Asimos was one of the most characteristic figures of the Exarchia square. The poet and psychiatrist Sotiris Pastakas relates Nikolas Asimos to the cynic philosopher Diogenes, writing that “he established a figure of attitude, form and behavior that has no precedent in the Greek culture industry” (Asimos 2020, 10). In art there are often symbolisms and coded messages in order for the artist to express himself and spread his ‘beliefs’ (Karanikolas 2019, 28) and Asimos criticized everyday life problems in a way that was unique and special for his time. Many of the interviewees spoke of the influence he received, but also the way he in turn influenced various social groups: “Each person is formed in the context of dialectical interactions with his society, his era, his history and tradition, his position in production and social stratification, the education and information he receives, ideological choices and human relationships. We are creatures of social and cultural conditions and at the same time we are co-shapers to a lesser or greater degree, positive or negative, of our social relationships and patterns of life and behavior. The great intellectual creators, scientists, artists, intellectuals, decisively influence social and cultural life. Asimos, without being a high-level intellectual creator, influenced many young people from the marginal and the anti-authoritarian space” (int.7, singer). “Always, the era in which one lives in shapes him and influences his perceptions. Life lays the canvas, offers the data, but personal choices are

clearly the ones that determine the course of each one. And this path is unique every time, as each of us is unique, and chooses, processes, acts and deals - successfully or not - with the circumstances he is faced with. And, in turn, it is also a part of social becoming, which it also affects to a certain extent in its own way" (int.4, director).

However, Christakis (2008, 31) considers that there was a plan to alienate and essentially neutralize youths who frequented Exarchia and who sought their orientation through discussions and free actions. We also recorded interviewees' opinions that inevitably compared the Exarchia of that time with today: "There were political and social events, initially, which were later falsified, as it always happens where there are young people at the base, and a fertile ground for exploitation by the authorities" (int.6, artist). "Indeed, Exarchia experienced a creative period from the 60s to the 80s. But drugs, anger and intolerance prevailed. What should the artist do about that?" (int.9, musician). "The history of the Exarchia was quite extensive, but I believe that the real identity of the Exarchia at that time has been replaced today by a smaller identity" (int.2, singer).

One interviewee tried to delineate and reposition the phenomenon of the Exarchia area on an objective basis: "Exarchia was a minority phenomenon... the great anarchist festival of the Exarchia, of which Asimos was a part, was a minority phenomenon in Athenian society" (int.5, journalist).

4. DISCUSSION

According to French anthropologist and sociologist Pierre Sansot (in Meraklis 2021, 180), the true urban place is the one that modifies us, that is, when we enter it, we also change as people, depending on the experiences that each of us has (Tuan 1975, 151-152). For an artist, the environment in which he lives is very important. It is his 'world' and the field in which he will interact, observe, listen and in general, the one which will give him the stimuli to create (Kyriazakos 2019, 67). Artistic creation is affected to a certain extent when the space of inspiration and action of the artist is the urban environment, with the particular, at times, prevailing socio-economic conditions of the city (Watson, Hoyler & Mager 2009, 856-858; Meraklis 2021, 27).

In the case of Nikolas Asimos, during the period when he lived in the Exarchia area, in the center of Athens, the conditions were open to the interaction he was looking for, but at the same time disastrous, after he could not overcome the problems he was facing and he decided to end his life on March 17, 1988. Perhaps his effort can be captured through

in two verses by another suicide poet, Minas Dimakis (in Meraklis 2021, 142) “The life we asked for, has not been given to us. We kept the dream, only in our hearts”.

Thirty-five years after his death, Nikolas Asimos continues to live on through his work. He rightfully holds a place among the outstanding artistic personalities of Greece. To this day, many books, articles, songs have been written for or dedicated to him. Even television programs have devoted shows to his life and remarkable work. He is also frequently mentioned by many people in the arts, mainly through well-known singers who include his songs in their live repertoire. Even on the Internet, there’s still a very active online community that follows him (Kyriazakos & Katsadoros 2022, 270-272). After all, art can change our beliefs, our way of thinking and in general, what we want to be and how we want to live (Kieran 1996). Artists are admired because they can capture many emotions in a work of art, which not everyone can do (Tuan 1975, 152). The stake now is whether his work will continue to exist and inspire future generations. As one of the interviewees of our research typically states: “While he was alive, no one paid attention to him and he was just a peculiar figure of the Exarchia and the center of Athens. When he died, the way he died, he attracted the attention of people, even more of so those who regarded him as a good ‘product’, that could bring them profits (...) This is the real thing and I assure you that when his name stops being heard, then he will be forgotten too (...) No matter how we see it, Nikolas was a brainy but also quirky person” (int.10, director).

5. CONCLUSIONS

Nikolas Asimos was a charismatic and special artist, a leading figure with innovative and pioneering ideas and works, but at the same time uncompromising and quite peculiar. A modern Don Quixote, who all he wanted was to communicate and spread his ideas through his songs, in which he was looking for ‘redemption’. Regardless of the turn his life took, his relationships with his friends and artists, remains a bittersweet memory to those who knew him and to those who dealt with his case. Although he didn’t embrace any ideology, he enjoys, even today, a very special appreciation and respect from the representatives of the anarchist area.

He lived from 1976 to 1988 in Exarchia, an area of Athens, in a period of great socio-political changes, where the fermentation of so many different people and ideas led to an artistic ‘explosion’. Based on our analysis, it is proven that Asimos was surely influenced by the urban space of Exarchia, where he found the right conditions for free expression, communication

and dialogue, as well as the conditions that pushed him effortlessly to the completion of his artistic work. He interacted with people who frequented the area and who could express themselves freely and in any way they wished. It is no coincidence that Asimos created most of his artistic work during the period he lived there. He was one of the most popular and recognizable faces of Exarchia square. He was inspired and influenced by his surroundings and, in turn, those were inspired and influenced by him. Certainly, Asimos would not be the same artist if he had never been to Exarchia. On the other hand, the history of Exarchia would not be the same without him...

References

- Allamanis, Giorgos. 2000. *Dichos kavatza kamia: vios kai politeia tou Nikola Asimou*. Athens: New Borders - Publishing Organization Livani.
- Apostolopoulou, Natalia. 2016. "Diasimoi' Exarcheiotes, apo ton Palama eos ton Asimo." <https://www.news247.gr/afieromata/diasimoi-exarcheiotes-apo-ton-palama-eos-ton-asimo.6469945.html> (Accessed April 14, 2023).
- Asimos, Nikolas. 2020. *Ta tragoudia*. Athens: Syneditions.
- Avaton. 2022. *Avaton: mia anthologia epeidi ta Exarcheia yparchoun*. Athens: Bibliothèque.
- Avdikos, Evangelos. 2016. *I poli: laografikes kai ethnografikes optikes*. Athens: I. Sideris.
- Awad, H. Sarah, Brady Wagoner & Vlad Petre Glăveanu. 2017. The street art of resistance. In *Resistance in Everyday Life: Constructing Cultural Experiences*, eds. Nandita Chaudhary, Pernille Hviid, Giuseppina Marsico & Jakob Waag Villadsen, 161-180. Springer.
- Cappuccini, Monia. 2016. Exarchia, il quartiere radicale di Atene che è già un mondo a sé. In *Pratiche insorgenti e riappropriazione della città*, ed. Enzo Scandurra, 32-44. SdT Edizioni. <https://core.ac.uk/download/pdf/54528526.pdf> (Accessed June 23, 2023).
- Cercloux, Andreea-Loreta. 2022. "Graffiti and street art between ephemerality and making visible the culture and heritage in cities: Insight at international level and in Bucharest." *Societies* 12 (129): 1-25, <https://doi.org/10.3390/soc12050129>
- Chatzinakos, Giorgos. 2020. Urban experiments in times of crisis: From cultural production to neighbourhood commoning. In *Cultural Heritage in the Realm of the Commons: Conversations on the Case of Greece*, ed. Stelios Lekakis, 183-212. London: Ubiquity Press. <https://doi.org/10.5334/bcj.k>

- Christakis, Leonidas. 2008. *Ta Exarcheia den yparchoun stin istoria sto charti sti zoi*. Athens: Tyflomyga.
- Close, David. 2011. "The riots of December 2008: their causes in historical and international contexts." Paper presented at Eighth *Biennial International Conference of Greek Studies*. <https://core.ac.uk/download/pdf/14946193.pdf> (Accessed June 23, 2023).
- Crozet, Chantal. 2017. Globalization and culture. In *Global Encyclopedia of Public Administration, Public Policy, and Governance*, ed. Ali Farazmand, 1-8. New York: Springer International Publishing. https://doi.org/10.1007/978-3-319-31816-5_1319-1
- Della Puppa, Giulia Anna. 2016. Sketching a new approach to urban conflicts, fieldnotes from Exarchia, Athens. In *Uniconflicts in spaces of crisis: Critical approaches in, against and beyond the University*, eds. Kostas Athanasiou, Eleni Vasdeki, Elina Kapetanaki, Maria Karagianni, Matina Kapsali, Vaso Makrygianni, Foteini Mamali, Orestis Pangalos & Charalampos Tsavdaroglou, 50-60. <https://urbanconflicts.wordpress.com/> (Accessed June 27, 2023).
- Foucault, Michael. 1982. "The Subject and Power." *Critical Inquiry* 8 (4): 777-795.
- Hansen, Christina. 2022. "'The Capital of Love': Activists Resisting the Stigmas of Malm through Storytelling." *Antipode* 54 (6): 1760-1780. <https://doi.org/10.1111/anti.12872>
- Hickey, Andrew. 2010. When the street becomes a pedagogue. In *Handbook of public pedagogy: Education and learning beyond schooling*, eds. Jennifer A. Sandlin, Brian D. Schultz & Jake Burdick, 161-170. N.Y.: Routledge.
- Ioannou, Dimitris. 2016. "Exarcheia 1974 – 2004: schediasmata mias Ntelezianis geografias." PhD diss., National Technical University of Athens. <https://www.didaktorika.gr/eadd/handle/10442/37432>
- Karanikolas, Johnny Damien. 2019. "Art and Crisis on the Streets of Athens." PhD diss., Faculty of Arts, School of Social Sciences, Discipline of Anthropology, The University of Adelaide.
- Katsikana, Mantha. 2021. Gender in resistance: Emotion, affective labour, and social reproduction in Athens. In *A feminist urban theory for our time: rethinking social reproduction and the urban*, eds. Linda Peake, Elsa Koleth, Gökbörü Sarp Tanyildiz, Rajyashree N. Reddy & Darren Patrick/dp, 92-114. John Wiley & Sons, Inc. <https://doi.org/10.1002/9781119789161.ch4>
- Kieran, Matthew. 1996. "Art, imagination, and the cultivation of morals." *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 54 (4): 337-351.
- Kouzas, C. Giorgos. 2017. *I epaiteia stin poli: morfes organosis, stratigikes epiviosis, taftotites*. Athens: Papazissis.
- Kouzas, Giorgos. 2017b. "Street musicians, artistic practices and survival

- strategies. An ethnographic example (Dionysiou Areopagitou Street, Athens)." *Ethnology and Anthropology* 28 (17): 25-42. <http://www.anthroserbia.org/Content/PDF/Articles/38603979183d42fb8ca040aea7d8749d.pdf> (Accessed April 15, 2023).
- Kyriazakos, C. Emmanouil. 2019. "Music and environment: from artistic creation to the environmental sensitization and action- A circular model." *Open Journal for Studies in Arts* 2 (2): 57-70. <http://centerprode.com/ojsa/ojsa0202/coas.ojsa.0202.03057k.pdf> (Accessed April 15, 2023). DOI:10.32591/coas.ojsa.0202.03057k.
- Kyriazakos, Emmanouil & George Katsadoros. 2022. "I laografia sti sygchroni psifiaki epochi: i erevna tou laikou politismou mesa apo tis diadiktyakes koinotites. I periptosi ton tragoudion tou N. Asimou sto YouTube." In *Paidagogiki Erevna sto Aigaio, Praktika 6is Imeridas Ypopsifion Didaktoron*, edited by Alivisos Sofos, Emmanuel Fokides, Maria Chionidou-Moskofoglou, Michail Skoumios & Marianthi Oikonomakou, 262-277. Rhodes: Paidagogiko Tmima Dimotikis Ekpaidefsis, Panepistimio Aigaiou. <https://www.researchgate.net/publication/364621965> (Accessed April 15, 2023)
- Lyrics Translate. n.d. "Bataria." Accessed May 21, 2023. <https://lyricstranslate.com/el/%CE%B7-%CE%BC%CF%80%CE%B1%CF%84%CE%B1%CF%81%CE%B9%CE%B1-battery.html>.
- Lyrics Translate. n.d. "Ego me tis idees mou." Accessed May 21, 2023. <https://lyricstranslate.com/el/ego%CC%81-me-tis-idhe%CC%81es-mou-i-my-ideas.html>. Massey, Doreen. 2008³. *For space*. SAGE.
- Meraklis, G. Mihalis. 2021. *Gia tin poli*. ed. Aristeides N. Doulaveras. Athens: Stamoulis.
- Peppas, L. Antonis. 2018. *Ellines Anarchikoi (1890-2015)*. Athens: Isigoria.
- Raikhan, Sadykova, Myrzabekov Moldakhmet, Myrzabekova Ryskeldy & Moldakhmetkyzy Alua. 2014. "The interaction of globalization and culture in the modern world." *Procedia - Social and Behavioral Sciences* 122 (2014): 8-12. <https://doi.org/10.1016/j.sbspro.2014.01.1294>
- Robson, Colin. 2010. *I erevna tou pragmatikou kosmou: ena meson gia koinonikous epistimones kai epangelmaties erevnites*. Transl. Vasiliki Dalakou & Katerina Vasilikou. Athens: Gutenberg.
- Romvos, Teo. 2009. *Tria fengaria stin plateia*. Athens: Vivliopelagos.
- Seidman, Irving. 2013. *Interviewing as Qualitative Research: A Guide for Researchers in Education & the Social Science*. New York: Teachers College Press.
- Smith, Ryan Matthew. 2018. Indigenous graffiti and street art as resistance. In *Street Art of Resistance*, eds. Sarah H. Awad & Brady Wagoner, 251-274. Palgrave Studies in Creativity and Culture. Palgrave Macmillan Cham. https://doi.org/10.1007/978-3-319-63330-5_11

- Tsangaris, Michael & Iliana Pazarzi. 2018. *Unauthorized outdoor graphics as urban expressions in the time of the crisis*. <https://hal.science/hal-01855429/document> (Accessed June 27, 2023).
- Tuan, Yi-Fu. 1975. "Place: an experiential perspective." *Geographical Review* 65 (2): 151-165.
- Varvounis, G. Manolis & Giorgos C. Kouzas. 2019. *Eisagogi stin astiki laografia*. Athens: Papazissis.
- Vradis, Antonios. 2012. "Patterns of contentious politics concentration as a 'spatial contract'; a spatio-temporal study of urban riots and violent protest in the neighbourhood of Exarcheia, Athens, Greece (1974-2011)." PhD diss., Department of Geography and Environment of the London School of Economics. https://etheses.lse.ac.uk/3120/1/Vradis_Patterns_of_contentious_politics_concentration%20-.pdf (Accessed June 30, 2023).
- Watson, Allan, Michael Hoyler & Christoph Mager. 2009. "Spaces and networks of musical creativity in the city." *Geography Compass* 3 (2): 856-878. https://compass.onlinelibrary.wiley.com/doi/epdf/10.1111/j.1749-8198.2009.00222.x?saml_referrer (Accessed April 25, 2023). DOI:10.1111/j.1749-8198.2009.00222.x
- Williams, J. Patrick. 2007. "Youth-Subcultural studies: Sociological traditions and core concepts." *Sociology Compass* 1 (2): 572-593. <https://doi.org/10.1111/j.1751-9020.2007.00043.x>
- Zanella, Vieira Andrea. 2018. Inventive reXistence: notes on Brazil graffiti and city tension. In *Street Art of Resistance*, eds. Sarah H. Awad & Brady Wagoner, 201-222. Palgrave Studies in Creativity and Culture. Palgrave Macmillan Cham. https://doi.org/10.1007/978-3-319-63330-5_9

Примљено / Received: 07. 03. 2023.

Прихваћено / Accepted: 14. 09. 2023.

БОЈАНА БОГДАНОВИЋ

Етнографски институт САНУ, Београд

bojana.bogdanovic@ei.sanu.ac.rs

Симболичке функције саставница урбаног пејзажа Београда – дечја перспектива*

У овом се антрополошком раду урбани пејзаж Београда посматра као систем знакова, те се следствено томе говори о функционалним аспектима оних саставница урбаног пејзажа главног града којима су деца основно-школског узраста приписала статус симбола. Рад се у методолошком смислу ослања на резултате два теренска истраживања – првог, које је марта 2021. године спроведено у ОШ „Кнегиња Милица“ на Новом Београду, и другог којим је новембра 2022. године повећана репрезентативност узорка, повишена старосна граница испитаника те проширен територијални обухват града у коме живе деца која су учествовала у истраживању – која збирно дају узорак од 70 деце узраста 7–14 година. Циљ рада је да пружи допринос (за сада ретким) прилозима који се налазе на пресеку две субдисциплине – урбане антропологије и антропологије деце/детињства, те да подстакне даља истраживања у овој области.

Кључне речи: деца, Београд, урбани пејзаж, симболи, симболичка функција

* Текст је резултат рада у Етнографском институту САНУ који финансира Министарство науке, технолошког развоја и иновација РС на основу Уговора о реализацији и финансирању научноистраживачког рада НИО у 2022. години, број: 451-03-47/2023-01/200173, од 3. 2. 2023.

Symbolic Functions of the Urban Belgrade Landscape Components – Children’s Perspective

This anthropological paper views the urban landscape of Belgrade as a system of signs, consequently discussing the functional aspects of those urban landscape components, which children attributed the status of symbols. In a methodological sense, the work is based on the results of two field surveys – the first one, conducted in March 2021 in the Primary School “Kneginja Milica” in New Belgrade, and the second one, from November 2022, which increased the representativeness of the sample, raised the age limit of the respondents, and expanded the territorial coverage of the home city of the children who participated in the research – **providing collectively a sample of 70 children aged 7–14. The aim of the work is to provide an input to the (so far rare) contributions at the intersection of two subdisciplines – urban anthropology and anthropology of children/childhood, as well as to encourage further research in this area.**

Key words: children, Belgrade, urban landscape, symbols, symbolic function

Град је простор комуникација у којем комуницирају људи међусобно, појединац са групом, а грађани са урбаним окружењем у целини. Он је најсложенији комуникацијски систем, а пре свега, материјална подлога, окружење комуникације.
(Hegediš 2008, 81)

УВОД

Године 2021, по први пут су се у домаћој урбаној антропологији поставила нека од кључних питања сагледавања Београда као визуелног ентитета *per se*. Истраживање ове теме, које је (до тог тренутка) остало ван главних академских теоријских оквира, започела сам на пресеку две субдисциплине – урбане антропологије и антропологије деце/детињства – јер сам визуелни идентитет главног града одабрала да посматрам (и анализирам) из дечје перспективе. Део резултата иницијалног теренског истраживања, којим је марта 2021. године обухваћен узорак од 60 деце узраста 7–11 годи-

на, објавила сам у чланку *Children's perception of the visual identity of Belgrade* (в. Bogdanović 2022). Циљ рада био је да, у оквиру постојећих теоријских оквира, размотри неке од кључних аспеката дечје перцепције визуелног идентитета главног града.¹ Том приликом су евидентирани они елементи урбане структуре који се, према мишљењу деце која су учествовала у истраживању, налазе у основи визуелног идентитета Београда; маркиран је његов главни симбол уз експликацију критеријума на основу којих су анкетирана деца издвојила централни визуелни маркер града у коме живе; сагледана је визуелна целина главног града уз мапирање кључних тачака на симболичкој мапи Београда итд. (в. Bogdanović 2022). Рад који је пред читаоцима представља наставак започетог истраживања у области дечјих урбаних искустава. Овога пута, постојећа теренска грађа биће анализирана у комуникацијском кључу – конкретније, говориће се о симболичкој комуникацији која се у простору главног града остварује на релацији деца – урбано окружење, односно о *функционалним аспектима* оних саставница урбаног пејзажа Београда којима су његови становници узраста 7–14 година приписали статус *симбола*. У уводном делу потребно је напоменути и то да је за потребе писања рада урађено и додатно теренско истраживање којим је 1) повећана репрезентативност узорка, 2) повишена старосна граница испитаника те 3) проширен територијални обухват града у коме живе деца која су учествовала у истраживању.

ТЕОРИЈСКИ ОКВИР ИСТРАЖИВАЊА

Људска је комуникација разноврсна, интензивна и у свим својим аспектима сложена. Било да је дефинисана као размена значења међу људима (Krech, Crutchfield & Ballachey; наведено према: Rot 1982, 11), идеја и искуства међу појединцима (McDavid & Harari; наведено пре-

¹ Нека од постављених питања била су: 1) који су визуелни маркери Београда, према мишљењу деце, кључни за његов визуелни идентитет и које су централне тачке на симболичкој мапи главног града; 2) који је главни симбол Београда и којим се критеријумима анкетирана деца руководе приликом селекције централног визуелног маркера; 3) да ли су (и у којој мери) појединачне дечје перцепције визуелног главног града међусобно компатибилне и које су карактеристике опште дечје слике главног града; 4) да ли је (и на који начин) дечја слика града усклађена са „званичном“ сликом Београда и 5) да ли је дечја перцепција визуелног идентитета главног града резултат непосредног урбаног искуства или, пак, дечју слику града обликује околина (медији, социјално окружење и/или школски програм) (в. Bogdanović 2022).

ма: Rot 1982, 11) или саопштавање информација о стварима и појавама (Реџак; наведено према: Rot 1982, 11), комуникација је стални пратилац људске активности и укључена је готово у целокупно човеково понашање.² Другим речима,

„као изразито социјално биће, коме је неопходан контакт с другим особама, човек стално комуницира с људима или замишља комуникацију с њима. Када не комуницира са другима, обраћа се самоме себи, комуницира са собом“ (Rot 1982, 22).

Уз примену различитих критеријума (попут форме комуникације, средстава која посредују комуницирање, просторних односа међу учесницима комуникације, њеног окружења, интензитета и сл.) могуће је разликовати више врста људске комуникације – она може бити вербална и невербална, гласовна и негласовна, посредна и непосредна, једносмерна и узајамна, сигнална и симболичка итд. Према мишљењу бројних аутора управо је последња од наведених највеће постигнуће у развоју људске врсте. Реч је, дакле, о *симболичкој комуникацији* која је, како наводи Никола Рот, својствена само људима и захваљујући којој се човек – као *animal symbolicum* – разликује од свих других живих бића (в. Rot 1982, 25).³ Комуникација путем симбола, тврди овај теоретичар, произилази из менталне способности људи да знаковима придодају посебна значења, да их распознају, тумаче, комбинују те организују у симболичке системе. С тим у вези, симболичка комуникација почива на

„разним врстама знакова, а пре свега на великом броју симбола које човек користи и може сам да ствара. Ти бројни симболи повезују се у сложене симболичке системе који омогућавају фиксирање огромног броја појмова и саопштавања о разним стварима и појавама и о њиховим својствима, те о многобројним и сложеним односима међу њима“ (Rot 1982, 22).

² У литератури постоји више од 120 дефиниција комуникације, па се тако могу набројати неомарксистичке, функционалистичке, структуралистичке, прагматистичке, бихевиористичке, биолошке, психолошке, социолошке, лингвистичке, информатичке, комуниколошке и друге (Radojković; наведено према: Labudović 2019, 88).

³ Више о развоју тезе и концепта *animal symbolicum* в. Cassirer 1978.

Од посебне је важности нагласити и то да је за упознавање процеса симболичког комуницирања од изузетног значаја класификација симбола, односно њихова подела према функцијама. Од до сада понуђених типологија, чини се да је најшире примењива она према којој постоје две основне симболичке функције: *сињификативна функција репрезентовања* – којом се означавају ствари, односи, идеје, доживљаји и други садржаји који се желе фиксирати – те *експресивна функција* – којом се означавају осећања, мисли, ставови према садржају поруке, према саговорнику, према ситуацији комуникације и сл. Нови теоријски увиди показују и то да су за развој свих (па и поменутих) симболичких функција од суштинског значаја живот у социјалној групи, социјална интеракција и селективни притисци у правцу јачања социјалних способности и социјалне интеракције и комуникације (в. Rot 1982, 13–15; Ivić 2012).

Различити су оквири (што материјални, што нематеријални) у којима се одигравају динамични процеси симболичке комуникације, односно у којима – према петоделном комуникацијском моделу који је још средином прошлог века утемељила теорија информације (в. Shannon & Weaver 1949) – *пошиљаоци* поруке комуникационим каналима *примаоцима* поруке преносе информације са одређеним циљем.⁴ *Простор прага* само је једно од потенцијалних окружења које даје материјалну подлогу симболичкој комуникацији која се, у овом (и оваквом) амбијенту, остварује на релацији људи–људи, појединач–група те грађани–урбано окружење у целини (в. Hegediš 2008, 81). О граду се као материјалном оквиру симболичке комуникације доста дискутује и то на интердисциплинарном нивоу. У контексту овог антрополошког истраживања, посебно су важне (и корисне) оне теоријске поставке у којима се градски простор првенствено третира као *симболички полигон* (в. Azaryahu 1999; Nas 2011; Till 2004; Frisby 2002; Radović 2013). Другим речима, у њима се град посматра као систем знакова/симбола који у комуникацији са примаоцима поруке стварају различита значења (в. Radović 2013, 11–12). П(ретп)оставка да град поседује капацитет да обавља комуникативну функцију утемељена је управо у концепту *прага као симболички праћеној и оријантованој простору*. У процесу комуникације која се одвија у сим-

⁴ Саставнице наведеног петоделног комуникацијског модела су временом мењале свој број, називе и функције, али је он суштински, уз извесне модификације, и данас примењив у скоро па свим теоријским и методолошким оквирима (в. Shannon & Weaver 1949; Miller 1967; Rot 1982).

боличком простору града циркулишу идеје, уверења, мисли, осећаји, жеље, расположења, емоционална искуства итд. Њу, комуникацију, посредују они елементи симболичког система који имају велику значењску моћ – у највећем броју случајева то су градски топоними, споменици, меморијали, архитектура (посебно монументална), музеји и сл. (в. Radović 2013, 14). С обзиром на то да знакови који граде симболичку инфраструктуру урбанитета имају „нестална и промењива значења“ (Turnbridge & Ashworth; наведено према: Radović 2013, 27), комуникација која се одвија у симболички обележеном простору града може имати веома променљив карактер:

„ [...] иако се град посматра као дискурс, најчешће се не ради о уређеној и опште разумљивој комуникацији, већ се значења простора и локација у граду пре разумеју кроз језик за који сваки појединац има свој властити речник, који се константно и учестало обнавља и мења“ (Turnbridge & Ashworth; наведено према: Radović 2013, 27).

Уколико се опште напомене о симболичком аспекту људске комуникације, симболичким функцијама те граду као симболички грађеном и организованом простору (које су због ограничености рада у теоријском делу дате тек у цртицама) транспонују на разину симболичке комуникације која се у простору Београда одвија на релацији деца – урбано окружење, добијају се следећа теоријска полазишта овог рада:

1) елементи урбане структуре главног града (зграде, улице, тргови, споменици, мостови итд.) јесу симболи, односно знакови а) који су вештачки, б) који су носиоци значења, в) који су елементи ширег симболичког система, г) чијим је повезивањем и комбиновањем могуће створити теоријски неограничен број значења и д) који су социјални по карактеру (в. Rot 1982, 23);

2) урбани простор добија симболичко значење искључиво на основу његових социокултурних карактеристика – што укључује вредновање простора и његову употребу, али и вредновање те употребе и однос према актерима свега тога, а то у крајњем случају значи – на основу места које добија у одређеним облицима људске комуникације (в. Žikić 2007, 85);

3) деца су изузетно важна карика у комуникационом ланцу, јер поседују капацитет да примљене поруке преведу у властите форме и доделе им специфична значења, односно кадра су да схвате сушти-

ну поруке, мотиве пошилаоца, те његове интересе; имајући у виду да се урбани пејзаж града сагледава кроз „филтере“ које постављају култура, друштвено окружење, претходно искуство, стечене навике и/или тренутна интересовања, тј. да деца уз велику прилагодљивост и у светлу сопствених циљева и намера бирају, организују и придају одређени значај ономе што виде (в. Линч 1974; Bryson, Holl & Мохеу 1994; Radovanović 2011), она су само условно речено хомогена комуникациона група за коју се претпоставља да, према критеријуму сличног узраста и когнитивног развоја, има упоредиво урбано искуство/меморију.

МЕТОДОЛОШКИ ОКВИР ИСТРАЖИВАЊА

Као што је у уводном делу већ наговештено, рад се у методолошком смислу ослања на резултате два теренска истраживања. *Прво шеренско истраживање* обавила сам у марту 2021. године у ОШ „Кнегиња Милица“ у новобеоградском блоку 62.⁵ Истраживањем је обухваћен узорак од 60 деце узраста 1–4. разреда. Имајући у виду когнитивне и изражајне способности деце узраста 7–8 година, задатак да *нацртају* (и *обоје*) централни симбол Београда постављен је пред 17 ђака 1. и 2. разреда који похађају продужени боравак. Са друге стране, 43 ученика 3. и 4. разреда је током редовне наставе попунило *уџбеник*⁶ при чијем сам конципирању водила рачуна да деца узраста 9–11 година могу на једноставан и јасан начин изразити сопствену визуру града у коме живе (Bogdanović 2022, 109).⁷ Приликом конципирања упитника, као оперативни у одабиру и формулацији анкетних питања – која су на првом месту морала бити лако разумљива, логички распоређена те бројчано ограничена – показали су се Линчов концепт слике града, затим Насова идеја урбаних симбола као и искуства домаћих урбаних социолога у области емпиријског истражи-

⁵ Истраживање је реализовано на случајном узорку основне школе и ученика.

⁶ Низ фактора утицао је на то да *уџбеник* буде одабран као метод прикупљања података: с обзиром на то да је реч о првом истраживању дечје перцепције визуелног идентитета Београда у оквиру домаће етнологије и антропологије, примарни циљ је био у истраживање укључити што већи број деце, тј. „чути“ што више аутентичних дечјих „изјава“; друго, истраживања анкетног типа омогућавају прикупљање упоредивих података погодних за даљу анализу и треће, не и најмање важно, јесте специфична епидемијска ситуација током које је истраживање вршено – писано анкетање, односно „папир-оловка“ упитници процењени су, у складу са прописаним мерама превенције, као најпогоднији и најбезбеднији током пандемије болести ковид 19 (Bogdanović 2022, 109).

⁷ Више о структури и садржају упитника в. Bogdanović 2022, 109–110.

вања идентитета градова (Linč 1974; Radović 2014; Spasić & Basković 2017). За давање одговора на 10 анкетних питања (6 отвореног и 4 затвореног типа) деци је на располагање стављен један школски час. *Друио* (допунско) *ѿеренско истраживање* обавила сам у новембру 2022. године. У наставку проучавања дечје перцепције урбаног пејзажа Београда узорком је обухваћено 10 деце старијег школског узраста (5–8. разреда основне школе), односно деца старости 11–14 година, која живе у градским насељима Медаковић (1 дете старости 13 година), Миријево (2 деце старости 12 година, 1 дете старости 13 година и 1 дете старости 14 година), Врачар (2 деце старости 12 година и 1 дете старости 13 година) и Нови Београд (1 дете старости 12 и 1 дете старости 14 година). Део испитаника које сам том приликом *инѿервјуисала* јесу деца мојих пријатеља, док је други део узорка добијен по принципу „грудве снега“ (snowball sampling).⁸ Како бих добила податке који током анализе теренске грађе могу бити (у што већој мери) упоредиви, при вођењу полуструктурираних интервјуа користила сам већ постојећи *уѿиѿник* (конципиран за потребе претходног истраживања). Разговори забележени у виду звучних записа су неуједначене дужине и квалитета.⁹

ПРЕДСТАВЉАЊЕ ТЕРЕНСКЕ ГРАЂЕ

Грађа настала током првог теренског истраживања већ је детаљно изнета у раду *Children's perception of the visual identity of Belgrade* (в. Bogdanović 2022, 110–117), те се у том смислу она на овом месту изнова износи, али и допуњује грађом насталом током другог теренског истраживања. Дакле, већина деце која су учествовала у истраживању Београд (у целини) описују као леп, простран и велик град. Гледано из њихове перспективе, главни град поседује изузетан естетски потенцијал да на посматраче остави повољан визуелни утицај: његов спољашњи изглед красе широке и лепе улице, две реке и планина Авала, велики број објеката импресивне спољашњости (музеји, позоришта, сакралне грађевине), мостови, монументални споменици... Међутим, нека деца општи изглед града у коме живе не

⁸ Више о наведеној методи в. Vučinić Nešković 2013, 33–34.

⁹ Потребно је истаћи да су оба теренска истраживања у свим својим фазама спроведена у потпуности у складу са *Етничким кодексом Етнографског института САНУ* (Члан 9) који се темељи на међународним правним актима којима се штите права човека, укључујући, између осталог и *Конвенцију УН о правима деце* (доступно на https://etno-institut.co.rs/storage/635/61c36ce7bde09_5f33deefc1cef_eticki-kodeks-srpski-SKENIRANO.pdf).

перципирају као допадљив, односно пријатан – она примећују да је Београд изузетно прљав, да има доста старих грађевина које би требало поправити или уклонити, да има превише бетонских површина, да су фасаде београдских зграда једноличне и сиве и да су поједини делови града „претрпани“, те закључују да у Србији (и ван ње) постоје и „многа лепши градови од Београда“.¹⁰ Сагледано из перспективе деце узраста 7–14 година, у визури Београда доминантни су изграђени елементи физичке структуре града, док су природни елементи пропорционално мање заступљени. Најупечатљивије градивне елементе визуелне појавности Београда деца рангирају следећим редом: цркве, природне одлике, установе културе, споменици и просторне културно-историјске целине. Као посебно (у визуелном смислу) упадљиве, ефектне и другачије београдске квартове деца (у највећем броју случајева) наводе делове града у којима живе. У контексту селекције визуелних целина Београда деца препознају и наводе као кључне (и дистинктивне) различите елементе урбане структуре. Примера ради, најчешће навођени особени елементи урбане структуре Новог Београда су река Сава и Савски кеј, следе новобеоградски паркови, затим широке и равне улице, игралишта, високе зграде и бројни тржни центри. Чак и у случајевима када не могу да конкретизују визуелне параметре на основу којих врше селекцију посебно упадљивог дела Београда, неки испитаници своје одговоре једноставно образлажу тиме да ту живе. На основу укупно 23 визуелна маркера, деца изглед града у коме живе препознају као особен, односно различиту у односу на друге градове. У укупној децјој слици Београда своје место проналазе: Торањ на Авали; Калемегдан; Храм Светог Саве; река Сава; Савски кеј; Победник; Београд на води; Ада Циганлија; Кнез Михаилова улица; Београђанка; Народна скупштина; Народно позориште; Споменик Стефану Немањи; Ушће Саве у Дунав; Музеј илузија; Црква Светог Ђорђа (која територијално припада тзв. "Старој Бежанији"); река Дунав; Музеј Николе Тесле; Мост на Ади; Ботаничка башта; ОШ „Кнегиња Милица“; „Петица“ (новоизграђени стамбено-пословни комплекс у новобеоградском блоку 63, прим. аут.) и „блоковске зграде“ (стамбене зграде у новобеоградским блоковима 62 и 63 – тзв. „Степенице“, прим. аут.). Симболичко „чвориште“ Београда је, условно речено, линеарни потез од Храма Светог Саве до Калемегдана, дуж кога је кондензовано чак 9 (од укупно 23) структурних

¹⁰ Примера ради, неки од градова које су деца издвојила као лепше од Београда су Париз, Љубљана, Ужице и Крушевац.

елемената визуелне појавности главног града. Одабране симболе града деца перципирају најпре као „визуелне вредности саме по себи“ и посматрају их, у великом броју случајева, ван „социоисторијског контекста и сазнања о настанку и изградњи“. Према мишљењу деце, централни симбол Београда је Храм Светог Саве. Ова грађевина се у визури главног града издваја својим карактеристичним изгледом, монументалношћу и специфичним положајем у урбаној структури: 1) деца под карактеристичним изгледом подразумевају спољашњу естетику централног визуелног маркера – Храм Светог Саве је „много лепа грађевина“ коју красе „прелепе куполе“ и „велики златни крстови“; 2) приликом селекције главног симбола града на основу критеријума монументалности, деца се позивају на податак да је „Храм Светог Саве највећи православни храм на свету“, а не грађевина која заузима истакнуто место на београдском хоризонту и видљива је са свих прилаза граду, 3) док је место које у физичкој урбаној структури града заузима Светосавски плато (на чијој се површини налази Храм Светог Саве) за децу кључна позициона тачка, јер је довољно фреквентна и лако доступна великом броју људи. Осим естетике, монументалности и позиционираности као физичких предиспозиција које Храм Светог Саве сврставају у ранг централног визуелног маркера главног града, постоји још један (процентуално мање заступљен) критеријум којим се анкетирана деца руководе приликом селекције главног визуелног маркера Београда – то је немерљив значај који Свети Сава има за свеукупну српску културу и, сходно томе, изузетно висока позиционираност првог српског архиепископа, светитеља и просветитеља у општем симболичком систему нашег друштва. Другим речима, анкетирана деца за главни симбол града у коме живе бирају Храм Светог Саве зато што је саграђен у част „нашег великог светитеља, учитеља и сина Стефана Немање“, „много доброг и важног човека“ који је „урадио свашта за Србију“. Потребно је навести и то да је у преко 80% случајева дечја перцепција главног града резултат непосредног урбаног искуства – деца визуелну појавност града у коме живе идентификују, верификују и смештају у конкретне материјалне форме на основу *a posteriori* (са)знања. Другим речима, деца су издвојене визуелне маркере града у коме живе посетила, уживо видела и доживела непосредно „искуство места“. Међутим, постоје и деца која релацију са посматраним елементима урбане структуре града у коме живе успостављају на основу посредног искуства стеченог конзумирањем медијских садржаја, интеракцијом са својом непосредном околином (породицом/вршњацима) или пак усвајањем

школског програма. Тачније, информације добијене наведеним комуникационим каналима (било хоризонталним, било вертикалним) омогућавају да деца успоставе основне релације са простором непроживљеног те постају оперативне у процесу пријема, селекције и интерпретације визуелних информација. Приметно је и то да су одговори деце која не поседују непосредна урбана искуства униформни – централни симбол Београда је, без изузетка, Храм Светог Саве, што наводи на претпоставку да у сва три наведена информациона система која су деца на располагању постоји јединствена симболичка матрица на основу које анкетирани ученици профилишу сопствене слике главног града.

ДИСКУСИЈА

Пре него што се пажња усмери ка *симболичким функцијама* оних саставница урбаног пејзажа Београда којима су деца узраста 7–14 година приписала статус симбола, требало би, за почетак, 1) представити (условно речено) монолитну дечју симболичку слику главног града – насталу као продукт симболичке комуникације 70 деце основношколског узраста са урбаним окружењем града у коме живе (и *vice versa*), те, сагледано из дечје перспективе, прокоментарисати опште карактеристике визуелне појавности главног града као знаковног система, односно оценити 2) јасноћу, разговетност и читљивост, те 3) сложеност Београда као симболичког механизма.

1. (Условно речено) *монолитна дечја симболичка слика главног града*¹¹ продукт је симболичке комуникације деце са урбаним окружењем (и *vice versa*). Та јединствена слика није ништа друго до изграђена представа где су издвојене поједине особине које су довољно доминантне да створе представу (Hegediš 2008, 83). Наиме, укупно 23 елемента урбане структуре главног града, према мишљењу деце узраста 7–14 година, имају капацитет да превазиђу своје иницијалне функције размене добара, управљања, стварања релација, учења, забаве, итд. – које су њихов *raison d'être* (Carruccitti & Piroddi; наведено према: Spasić, Petrić & Krunić 2005, 41) – и постану саставнице симболичког система који се налази у *иозагини* физичке видљи-

¹¹ Подразумева се да ова (и оваква) дечја симболичка слика Београда није генерална/коначна, првенствено због тога што узорак деце није довољан да би се на основу њега, са научном сигурношћу, могле износити апсолутно истините тврдње, као и због тога што, до сада, не постоје реализована истраживања дечје перцепције урбаног пејзажа главног града као симболичког склопа која би омогућила компаративну анализу, а самим тим и извођење општијих закључака.

вості урбаног пејзажа Београда. Мапирањем издвојених саставних елемената *дечје симболичке слике главног града* – од Торња на Авали који се налази на јужној страни Београда, преко споменика, улица, јавних установа и других визуелних обележја у самом центру града (који у административном смислу припадају општини Стари град), до оних визуелних маркера који се налазе на западној страни града у новобеоградском блоку 62 – уочава се да је, у симболичком смислу, дечји територијални обухват Београда узак/ограничен. Симболичко „чвориште“ је, условно речено, линеарни потез од Храма Светог Саве до Калемегдана, дуж кога је кондензовано чак 9 (од укупно 23) структурних елемената дечје симболичке слике Београда. Његов главни симбол је Храм Светог Саве који, према мишљењу деце, има таква естетична, монументална и диспозициона својства да са великом вероватноћом може произвести снажан утисак на било ког посматрача.

2. Посматрајући ову (и овакву) (условно речено) монолитну дечју симболичку слику у целини, чини се да је Београд, на првом месту, *јасан, разјоветан и чистљив знаковни систем*, односно да главни град поседује онај комуникативни квалитет који омогућава „лако споразумевање“ са свим категоријама „саговорника“. Другим речима, симболи којима деца „отеловљују“ град у коме живе, своје место проналазе и у другим и другачијим (за сада доступним и познатим) симболичким сликама Београда. Примера ради, они су у великој мери подударни са саставницама институционално обликоване симболичке слике главног града (уп. Bogdanović 2022, 120–122) или, како је показало истраживање социолошкиња Иване Спасић и Вере Бацковић, „материјалним кондензацијама“ којима становници Београда (локални житељи и странци) у касним двадесетим и раним четрдесетим годинама осликавају симболички простор српске престонице (уп. Spasić & Backović 2020).¹²

3. Међутим, урбани пејзаж Београда сагледан из перспективе деце узраста 7–14 година *није сложен симболички механизам*. На ову (за сада само) претпоставку наводе два аргумента. Прво, мапирањем издвојених симбола главног града – од изоловане тачке на јужној страни (Торањ на Авали), преко визуелних обележја кондензованих дуж линеарног потеза Храм Светог Саве – Калемегдан, до ретких симболичких белега који се налазе на западној страни града у

¹² Чак 14 (од укупно 23) елемената урбане структуре Београда које су деца узраста 7–14 година издвојила као визуелне маркере града у коме живе, налазе се и у званичној туристичкој понуди града Београда (в. <https://www.tob.rs/sr>).

новобеоградском блоку 62 – уочава се да је, у симболичком смислу, дечји територијални обухват знатно мањи у односу на укупну површину града у коме живе. Друго, деца која су учествовала у истраживању издвајају свега 23 симбола града што наводи на закључак да је дечја симболичка слика главног града *релативно једноставна*.¹³ Чини се да су за, у симболичком смислу, „поједностављену“ представу Београда првенствено „криви“ *ограничено урбано искуство* (формирано у контексту институционализације и фамилизације као структурних процеса обликовања и испољавања детињства у савременом друштву) и, сходно томе, *релативно скромна урбана меморија*. Наведено најбоље илуструју следећи искази деце:

„Ја ретко идем у друге делове града па не знам шта све има да се види“ (дечак, 12 година, Нови Београд).

„На Калемегдану ми је најлепше оно место, на бедемима, на оном широком зиду, одакле је леп поглед, одакле гледам реке. На то место мене и сестру мама увек доводи кад дођемо на Калемегдан“ (девојчица, 13 година, Медаковић).

„Највише познајем овај део у коме живим и ту баш има лепих места. [...] Знам и центар града. [...] И била сам на Авали. Тамо идемо некада на излет, али то када је лепо време и када немам много да учим. Остале делове и не знам баш“ (девојчица, 12 година, Нови Београд).

Када је у питању *функционалности* градских симбола, односно њихова улога и допринос у целокупном комуникационом процесу који се на различитим релацијама (у овом случају на нивоу деца – урбано окружење) одвија у простору главног града, чини се да су две основне (подразумева се не и једине) функције које градивни елементи урбане структуре Београда имају као саставнице ширег симболичког система. Реч је о двома (у теоријском делу рада већ поменути и ук-

¹³ Деци је током истраживања пружена могућност да наведу три (у анкети) и пет (током интервјуа) визуелних маркера који су, према њиховом мишљењу, кључни за визуелни идентитет града у коме живе. С обзиром на то да се по овом питању анкетно изјаснило 43 и усменим путем 10 деце, теоретски је на дечјој слици града могло бити уписано 179 потенцијалних визуелних маркера. Наравно да овај број није био очекиван, али се исто тако није могло предвидети да ће деца издвојити тек 20-ак симбола Београда.

ратко објашњеним) функцијама симбола – сигнификативној функцији репрезентовања и експресивној функцији.

Прва од њих – *сињификативна функција репрезентовања* – „преузима на себе симболичке конотације репрезентовања Града као таквог“, односно њом се уобличава представа онога шта конкретно Београд, као главни град, конотира у нашем социокултурном контексту (Žikić 2007, 88). Другим речима, сигнификативна функција репрезентовања везана је за ону димензију визуелне појавности Београда која представља „тренутну вредносну социокултурну аскрипцију ‘одозго’“ (в. Žikić 2007, 90). С тим у вези, у процесу симболичке комуникације, становницима Београда узраста 7–14 година на располагање се ставља читав спектар знакова, од којих деца, на првом месту, бирају оне симболичке белеге који носе поруке да је Београд:

а) *леј* и *шаренолик* град – његову визуру кресе изграђени елементи физичке структуре: широке и лепе улице, објекти импресивне спољашњости (музеји, позоришта, сакралне грађевине), мостови, импозантни споменици... Другим речима, деца у визури Београда са лакоћом уочавају и селекују оне саставнице урбаног пејзажа чија појавност на њих оставља снажан (визуелни) утисак. Дакле, дечја слика града обухвата претежно „оно што је лепо, угодно и привлачно, оно што се може лако преточити у разгледницу или сувенир“ (Spasić & Vasković 2017, 23);

б) *ујечайљив* град – у дечјој слици главног града издвајају се елементи урбане структуре упадљиве величине и раскошне спољашњости, чија је имплементација у урбану структуру главног града изведена великим урбанистичким захватима, попут централног градског симбола (Храма Светог Саве) који, према мишљењу деце, има таква естетична, монументална и диспозициона својства да са великом вероватноћом може произвести снажан утисак на било ког посматрача;

в) *динамичан* град – јер његова симболичка структура није једном и коначно дата, већ је подложна променама. С тим у вези, на дечјој симболичкој слици града своје место проналазе и нови или новији симболички белези, попут споменика Стефану Немањи (који је свечано откривен на Савиндан 2021. године), Београда на води и „Петице“ (у тренутку писања рада пословно-стамбени комплекси у изградњи).

На који ће начин – кроз опозиције лепо–ружно; упечатљиво–неупечатљиво; динамично–статично – деца формирати сопствене симболичке слике града зависи од низа фактора попут личног укуса,

социјалног окружења, укупног урбаног искуства (које омогућава компарацију), тренутног расположења, општих интересовања итд. Стога је слика Београда колико и деце која посматрају и тумаче симболички простор главног града.¹⁴ Међутим, индивидуалне дечје симболичке слике ипак успостављају одређене обрасце, са знатним понављањима и преклапањима у погледу главних „јарких места“, односно симболички оптерећених локација, објеката, појава и појмова који служе као окосница његовог идентитета (Spasić & Vasković 2017, 24). Поред њих међусобно, намеће се закључак да су њихови структурни елементи у великој мери подударни, али да их деца на различите начине повезују у целину (в. Bogdanović 2022, 120). Ипак, потка им је заједничка – српска престоница има такав естетски потенцијал, те упечатљиву и динамичну унутрашњу структуру да ће са великом вероватноћом оставити позитиван утисак на скоро сваког посматрача.

На постојање друге – *експресивне* – функције која изражава унутрашња стања (в. Rot 1982, 14) најпре указује податак да деца основношколског узраста користе *емоције* (у највећем броју случајева позитивне, ређе негативне) како би описала изглед града у коме живе – појавност Београда у целини и/или деловима децу *афектира*, односно она изглед града у коме живе „воле“, он им се „свиђа“, „допада“ им се и сл.¹⁵

„Храм Светог Саве баш лепо и занимљиво изгледа; направљен је и од злата и баш ми се свиђа како изгледа када га сунце обасјава“ (дечак, 12 година, Нови Београд).

¹⁴ Другим речима, не постоје две идентичне дечје симболичке слике главног града – свака од њих представља јединствену комбинацију градских симболичких белега. Чак су међусобно различити и начини „осликавања“ једног те истог симбола – у неким је симболичким сликама наглашена његова форма, у неким његова монументалност, у неким је потенцирана његова диспозиција у оквиру дате физичке структуре града, у неким је подвучено то што је он „проживљен“, у неким су акценгована специфична расположења индугована непосредним „искуством места“ и сл. (Bogdanović 2022, 119).

¹⁵ На овом је месту занимљиво тек поменути то да деца старијег школског узраста имају критичнији став по питању изгледа града у коме живе од деце млађег школског узраста: деца у доби 11–14 година поред репрезентативних места, у појавности града у коме живе примећују и сиве, једноличне зграде, прљаве улице, оронуте фасаде те се не либе да кажу да им је Београд ружан, да им се не допада, те да има и много лепших градова од српске престонице, док је главни град виђен очима деце узраста 7–11 година онај са разгледнице – леп, монументалан и упечатљив.

Такође, на дечјој слици града скицирана су и „дечја места“ – она места са којима су физички повезана, за која се деца везују, која истичу и о којима говоре, којима приписују значење *својих* места (в. Rasmussen, 2004). То нису они елементи урбане структуре који су плански намењени деци – попут дечјих игралишта, тематских паркова, образовних установа и сл.¹⁶ – већ оне саставнице урбаног пејзажа чија појавност и окружење пружају угодан амбијент за игру, ваншколске активности, рекреацију и сл. У тим и таквим просторима деца остварују комуникацију на два нивоа: деца–деца и деца–породица:

„Најлепши ми је Београд на води јер је у *Галерији* (тржни центар у склопу стамбено-пословног комплекса, прим. аут.) *CosmoJump* (играоница, прим. аут.). Ту баш волим да идем са другарима, мада је много скупа“ (дечак, 12 година, Нови Београд).

„Keј на Сави обожавам. Ту возим бајс са мамом, татом и братом“ (девојчица, 9 година, Нови Београд).

С тим у вези, деца у сопствене симболичке слике града у коме живе, осим оних градивних елемената урбане структуре који имају такве физичке (естетичне, монументалне и/или диспозиционе) предиспозиције да ће са великом вероватноћом бити уписане и у друге и другачије симболичке слике Београда, уцртавају и оне мање видљиве, тешко упадљиве, неупечатљиве физичке саставнице урбаног пејзажа којима приписују посебна значења. Тако су у (условно речено) монолитну дечју симболичку слику Београда уписани и, примера ради, ОШ „Кнегиња Милица“ (коју похађају деца која су учествовала у истраживању), Црква Св. Ђорђа (сакрална установа која се налази у близини блокова у којима живе анкетирани ученици) или, пак, Музеј илузија, односно оне саставнице урбане структуре главног града за које се, ван оквира овог истраживања, не би могло рећи да имају велик/изузетан симболички капацитет. По сличном принципу – на основу критеријума *ѵоисѵовећеносѵи с месѵом* који се дефинише као степен везаности, привржености, укључености и бриге (Relph; наведено према: Spasić & Vasković 2017, 128) – у визури главног града издвајају се читаве територијалне симболичке целине. Наиме, још на почетку анкете/разговора нека деца су као посебно лепе квартове

¹⁶ Изузетак представља ОШ „Кнегиња Милица“ у новобеоградском блоку 62 која је уписана на дечји списак централних градских симбола.

Београда издвојила управо делове града у којима живе. Чак и у случајевима када нису могла да конкретизују визуелне параметре на основу којих су извршила селекцију посебно упечатљивог дела Београда (попут естетичности и/или диспозиције), нека деца су своје одговоре једноставно образложила тиме да *џу живе*. Примера ради, дечак (11 година) који живи у новобеоградском блоку 62 као најзначајније елементе урбане структуре Београда издваја: 1) реку Саву, 2) „Петицу“ (новоизграђени стамбено-пословни комплекс у новобеоградском блоку 63, прим. аут.), 3) „блоковске зграде“ (стамбене зграде у новобеоградским блоковима 62 и 63 – тзв. „Степенице“, прим. аут.), 4) Савски кеј и 5) Београд на води. Дакле, чак 4 од 5 издвојених елемената се налазе у делу града у коме испитаник станује.

Чини се да је од посебне важности укратко (због ограничене квадратуре рада) прокоментарисати још две ствари за које се претпоставља да су у директној вези са наведеним основним симболичким функцијама саставница урбаног пејзажа Београда.

Прва од њих је та да су индивидуалне дечје симболичке слике главног града, у највећем броју случајева, резултати *нейосредној урбаном искуству* – деца симболички простор града у коме живе идентификују, верификују и смештају у конкретне материјалне форме на основу *a posteriori* (са)знања – другим речима, преко 80% деце су издвојене симболе града у коме живе посетили, уживо видели и доживели непосредно „искуство места“ (Bogdanović 2022, 122). Исто тако, постоје и деца која са урбаним окружењем, на симболичком нивоу, комуницирају *јосредно* – деца основне релације са простором непроживљеног успостављају конзумирањем медијских садржаја, интеракцијом са својом непосредном околином (породицом и вршњацима) и усвајањем школског програма (Bogdanović 2022, 122–123). Приметно је и то да индивидуалне симболичке слике града деце која не поседују непосредна урбана искуства имају велики број преклопних тачака, што наводи на претпоставку (пре него закључак) да у свим посредним (вертикалним/хоризонталним) информационим системима који су деци на располагању постоји *ојшћа симболичка маџрица* на основу које становници Београда узраста 7–14 година профилишу сопствене симболичке слике града. Наведено иде у прилог мишљењу Бојана Жикића да се симболичким простором града овладава првенствено *искусствено* и то на три основна начина: непосредним, личним упознавањем са физичким аспектом социокултурног простора – дакле, сопственим мапирањем онога што смо видели и где смо били; затим непосредном комуникацијом са другим људима

– значи, увођењем њиховог мапирања у сопствено; те напokon, коришћењем разноврсних медија, односно информација за које претпостављамо да одражавају некакву „званичну верзију“ – историјску, етнолошку, археолошку, демографску и томе слично (Žikić 2007, 84). С тим у вези, требало би изнети запажање (које због ограничености рада није могуће дубље анализирати) да су у случају деце узраста 7–14 година непосредна урбана искуства – она која отварају додатни симболички простор и то онај „егзистенцијални који је импрегниран осећањима и значењем, где се смисао и осећаји на специфичан начин узајамно конституишу, где су идеје нарочито прожете емоцијам, где су концепти доживљени, и истовремено, доживљаји концептуализовани“ (Prodanović 2016) – у директној вези са експресивном функцијом симболичких белега, док сигнификативна функција репрезентовања своје утемељење проналази у општим симболичким матрицама које, посредним путем, усвајају (између осталих) и деца основношколског узраста.

Друга од њих тиче се начина на који је, из дечје перспективе, извршена подела (те градација) симболичког простора главног града. Наиме, различити делови сваког града – па и Београда – нису, у симболичком смислу, подједнако „вредновани“, односно немају истовестан/јединствен симболички статус. Досадашња су антрополошка истраживања у симболичком простору Београда показала да је центар града – под којим се колоквијално подразумева Трг Републике, Теразије (са Коларчевом улицом), Кнез Михаилова улица, Калемегдан и околни потез (в. Žikić 2007, 87–88) – уједно и његово симболичко језгро, те да му, у односу на друге делове града, Београђани традиционално придају (нај)већу симболичку вредност.¹⁷ С тим у вези, занимљиво је погледати дечју симболичку мапу Београда – на њој, уколико се изузму изолована тачка на јужној страни града (Торањ на Авали) и Ада Циганлија (која је у територијалном смислу такође издвојена), постоје две главне симболичке целине: *шири центар града* у оквиру кога се мапира највећи број издвојених визуелних маркера Београда (Калемегдан; Храм Светог Саве; Победник; Београд на води; Кнез Михаилова улица; Београђанка; Народна скупштина; Народно позориште; Споменик Стефану Немањи; Музеј илузија; Музеј Николе Тесле и Ботаничка башта) те *новобеоградска сирана града* (река Сава; Савски кеј; Ушће Саве у Дунав; река Дунав; Црква Светог Ђорђа;

¹⁷ Наведено Бојан Жикић објашњава процесом социокултурне евалуативне аскрипције (в. Žikić 2007, 86).

Мост на Ади; ОШ „Кнегиња Милица“, „блоковске зграде“ и „Петница“). Приметно је да први симболички простор граде симболи изузетног капацитета, чија је функција да репрезентују, они који стоје уместо целине града, док другу симболичку целину чине оне саставнице урбаног пејзажа Београда којима су деца узраста 7–14 година придодала значење својих симбола, они које деца свакодневно користе, са којима су повезана на емотивном нивоу. Другим речима, на дечјој симболичкој слици града скоро па равноправно – „раме уз раме“ – стоје *репрезентативни симболи* у ширем центру града и *локални, резиденцијални симболи* на Новом Београду. Чини се, стога, да дуализација (пре него поларизација) симболичког простора Београда из дечје перспективе произилази из две основне функције градских симбола – на првом месту сигнификативне функције репрезентовања те одмах затим и емотивне функције – чији је међусобни однос потребно детаљније сагледати у неком од наредних радова.

ЗАКЉУЧАК

Сумирајући изнето, у завршном је делу рада могуће извести пар основних закључка који ће бити само таксативно наведени (јер су у претходном одељку рада већ укратко прокоментарисани), уз напомену да их је у будућим истраживањима дечјих урбаних искустава потребно додатно преиспитати (изнова потврдити или оповргнути) Први од њих гласи: *деца узраста 7–14 година поседују капацитет да учествују у симболичкој комуникацији посредованој елементима урбане структуре и vice versa – симболичка урбана структура Београда има тенденцију да комуницира са децом основношколског узраста*. Другим речима, деца су (у когнитивном смислу) кадра да сагледају, структурирају и интерпретирају простор у позадини физичке видљивости града, с једне стране, док је, с друге стране, простор града у довољној мери *јасан, разновестан и чистив знаковни систем* који поседује изузетан комуникативни потенцијал. Други од њих гласи: Београд, посматрано из дечје перспективе, *није сложен симболички механизам*, о чему говори (условно речено) „једноставна“ дечја симболичка слика главног града на којој је уписано свега 23 симбола. Трећи од њих гласи: две су основне симболичке функције саставница урбане структуре Београда: с једне стране, то је *сигнификативна функција репрезентовања* – којом се у симболичкој комуникацији на релацији деца–урбано окружење преносе поруке да је српска престоница 1) леп и шаренолик, 2) упечатљив и 3) динамичан град, док, с друге стране, *експресивна функција* градских

симбола омогућава стварање оноликог броја различитих индивидуалних симболичких слика Београда колико је и деце која су учествовала у истраживању. Четврти од њих гласи: деца се у простору иза материјалне појавности урбане структуре „крећу“ помоћу 1) *ојшћих* симболичких матрица, те 2) *личних* емоција, осећаја, доживљаја и расположења. Пети од њих гласи: непосредна урбана искуства су у директној вези са експресивном функцијом симболичких белега, док сигнификативна функција репрезентовања своје утемељење проналази у општим симболичким матрицама које, посредним путем, усвајају (између осталих) и деца узраста 7–14 година. Шести од њих гласи: дуализација (пре него поларизација) симболичког простора Београда на *шири центар града* (у оквиру кога се мапирају најрепрезентативнији симболи) те *новобеоградску сџрану* (где преовлађују локални, резиденцијални симболи) произилази из две основне функције градских симбола – сигнификативне функције репрезентовања те емотивне функције.

Неопходно је, за крај, напоменути и то да је сваки од наведених, с извесном опрезношћу изнетих закључака (од којих ни један не може бити нити општи нити коначан, имајући у виду узорак деце обухваћене истраживањем, те непостојање реализованих квалитативних истраживања дечје перцепције визуелног идентитета Београда у другим и другачијим контекстима која би (донекле) омогућила компаративну анализу), неопходно додатно и изнова преиспитати и то на већем узорку, шире сагледано, те са других и другачијих теоријских и методолошких полазишта. На тај би се начин истраживања у областима урбане антропологије те антропологије деце/детињства проширила, а корпус радова у којима се неки од аспеката детињства разматрају у контексту урбаног простора повећао.

Литература

- Azaryahu, Maoz. 1999. „Politički simboli u svakidašnjici: polisistemski pristup istraživanju.“ *Etnološka tribina* 22/29: 255–267.
- Bogdanović, Bojana. 2022. “Children’s perception of the visual identity of Belgrade”. *Bulletin of the Institute of Ethnography SASA LXX (2)*: 103–127.
- Bryson, Norman, Michael Ann Holly & Keith Moxey, eds. 1994. *Visual Culture: Images and Interpretations*. Middletown: Wesleyan University Press.
- Cassirer, Ernst. 1978. *Ogled o čovjeku: uvod u filozofiju ljudske kulture*. Zagreb: Naprijed.

- Frisby, David. 2002. "The Metropolis as Text: Otto Wagner and Vienna's Second Renaissance." Ин *The Hieroglyphics of Space – Reading and Experiencing the Modern Metropolis*, ed. Neil Leach, 15–30. London: Routledge.
- Hegediš, Ivan. 2008. „Fizička struktura urbanog prostora.“ *Zbornik radova Građevinskog fakulteta* 17: 81–107.
- Ivić, Ivan. 2012. „Čovek kao animal symbolicum: novi uvidi“. Plenarno predavanje na 60. Naučno-stručnom skupu psihologa Srbije *Merenje i procena u psihologiji*, Beograd, 30. maj – 2. jun.
- Labudović, Boris. 2019. „Komunikacija: analitičko jedinstvo dve selekcije i dve konstrukcije“. *Communication and Media* XIV (45): 87–108.
- Linč, Kevin. 1974. *Slika jednog grada*. Beograd: Građevinska knjiga.
- Miller, George A. 1967. *The Psychology of Communication*. New York: Basic Books.
- Nas, Peter J. M. ed. 2011. *Cities full of symbols: a theory of urban space and culture*. Leiden: Leiden University Press.
- Prodanović, Borislav. 2016. „Ideastezija grada: poput poljupca i zvuka.“ *Danas*, 19. avgust. <https://www.danas.rs/kultura/ideastezija-grada-poput-poljupca-i-zvuka/> (pristupljeno 21. novembra 2022).
- Radovanović, Milan. 2011. „Semiotička teorija i vizuelni tekst.“ *Kultura* 131: 40–53.
- Radović, Srđan. 2013. *Grad kao tekst*. Beograd: XX vek.
- Radović, Svetlana Đ. 2014. „Gradski prostor kao okvir svakodnevnog života dece na primeru istraživanja konkretnih urbanih prostora u Novom Sadu.“ Doktorska disertacija, Filozofski fakultet Univerziteta u Beogradu.
- Rasmussen, Kim. 2004. "Places for Children – Children's Places." *Childhood* 11 (2): 155–173.
- Rot, Nikola. 1982. *Znakovi i značenja. Verbalna i neverbalna komunikacija*. Beograd: Nolit.
- Shannon, Claude E. & Warren Weaver. 1949. *The Mathematical Theory of Communication*. Urbana: University of Illinois Press.
- Spasić, Ivana & Vera Backović. 2017. *Gradovi u potrazi za identitetom*. Beograd: Univerzitet u Beogradu – Filozofski fakultet, Institut za sociološka istraživanja.
- Spasić, Ivana & Vera Backović. 2020. "Urban Identity of Belgrade: Perfect Chaos, Imperfect Balance." *Sociologija* 62 (4): 569–589.
- Spasić, Nenad, Jasna Petrić & Nikola Krunić. 2005. „Prostorna i funkcionalna struktura grada na primerima Valjeva, Bora i Knjaževca.“ *Arhitektura i urbanizam* 16/17: 40–53.
- Till, Karen. 2004. "Political Landscapes." In *A Companion in Cultural Geography*, eds. James Duncan et al, 347–364. Oxford: Blackwell Publishing.

Vučinić Nešković, Vesna. 2013. *Metodologija terenskog istraživanja u antropologiji: od normativnog do iskustvenog*. Beograd: Srpski genealoški centar.

Žikić, Bojan. 2007. „Kognitivne 'priče za dečake': urbani folklor i urbana topografija.“ *Etnoantropološki problemi* 2/1: 73–107.

Интернет извори:

Turistička organizacija Beograd. <https://www.tob.rs/sr> (pristupljeno 21. novembra 2021).

Etnički kodeks Etnografskog instituta SANU. https://etno-institut.co.rs/storage/635/61c36ce7bde09_5f33deefc1cef_eticki-kodeks-srpski-SKENIRANO.pdf (pristupljeno 7. novembra 2021).

Примљено / Received: 07. 03. 2023.

Прихваћено / Accepted: 14. 09. 2023.

APHRODITE-LIDIA NOUNANAKI

Department of Byzantine Philology and Folklore

Faculty of Philology, National and Kapodistrian University of Athens

aphrodite.nounanaki@yahoo.gr

REA KAKAMPOURA

Department of Primary Education

School of Education, National and Kapodistrian University of Athens

rkakamp@primedu.uoa.gr

Ghosts in the Streets of Athens: Ghostlore and Social Media

Ghostlore or ghost-lore is, in short, a subgenre of folklore that focuses on ghostly tales which can be found in both pre-industrial and contemporary contexts. The majority of these stories are connected to houses and other buildings that are either dilapidated or inhabited but can be described mainly as private places. Due to the nature of public places -whether they are connected to people's experiences or could be described as non-places- it is odd to 'find' ghosts there, as it is odd to 'find' them in parks or streets. However, they remain social places open to multiple interpretations and symbolisms. Through pertinent online entries, mostly uploaded by groups describing their practices as 'investigating' the paranormal or the occult, this paper aims to discuss the connection between ghost-lore and public places, mainly from the city of Athens. Furthermore, a very important aspect demonstrating the effectiveness of these online entries are the comments made by the netizens following these 'investigations', which result in the formation of new groups. These groups are created online, but are driven by a common interest in ghosts in the offline world. Thus, in order to study how the physical public space is being reinterpreted in light of the supernatural, the paper intends to approach the digital public space of social media.

Key words: Ghostlore, public places, supernatural, social media, netizens

Духови на улицама Атине: *Ghostlore* и друштвене мреже

Ghostlore или *ghost-lore* је, укратко, поджанр фолклора усредсређен на приче о духовима које се могу наћи и у преиндустријским и у савременим контекстима. Већина ових прича су повезане са кућама и другим зградама које су или пропале или још настањене али се могу најбоље описати као приватна места. Због природе јавних места – било да су повезана са искуствима људи или се могу описати као не-места – необично је „наћи“ духове на њима, једнако као што је необично наћи их у парковима или на улицама. Ипак, оваква места остају друштвена места, отворена за различите интерпретације и симболизме. Кроз анализу одређених онлајн садржаја, углавном аплоудованих од стране група које своје праксе описују као „истраге“ паранормалног или окултног, у овом раду ће бити расправљена веза између *ghost-lore*-а и јавних места, углавном у Атини. Надаље, важан аспект демонстрирања ефективности ових онлајн садржаја чине коментари које нетизени (грађани онлајн света) који прате ове „истраге“ остављају, а који резултирају формирањем нових група. Ове групе се формирају онлајн, али се воде заједничким интересом за питање духова у офлајн свету. Стога, како бисмо истражили како се физички јавни простор реинтерпретира у духу натприродног, овај рад има намеру да приступи дигиталном јавном простору друштвених мрежа.

Кључне речи: Ghostlore, јавна места, натприродно, друштвене мреже, нетизени

INTRODUCTION

The concept of place -whether public or private, urban¹, or rural- encompasses more notions than just geographical locations (Valk & Sävborg 2018, 7). The terms *public*, and *space*, implying an image of accessible urban, suburban, rural, and wild landscapes, can be used to describe place. The term *public* connotes the idea that these settings are accessible to everyone. Altman & Zube (1989, 1) however, recognise that the term *public* does not necessarily refer to ownership, but rather to use. Public access is permitted in some privately owned places but not in all publicly

¹ On urban or city folklore in Greece, see the most mainstream works of Loukatos 1963; Vozikas 2009, and Varvounis & Kouzas 2019.

owned ones. Streets, squares, playgrounds and parks are the most noticeable public lands in cities (Altman & Zube 1989, 1).

When used in storytelling, a place serves as both a site of memories and a venue for extraordinary encounters. It takes on meanings – both personal and shared – through people’s lives, experiences and narratives (Valk & Sävborg 2018, 7). Although the terms *space* and *place* are related, *space* is more abstract than *place*. As *space* gains a psychological or symbolic meaning, it becomes *place*² (Altman & Zube 1989, 2). But space, as a concept, cannot exist independently of the events and actions that it is involved in (Tilley 1994, 10). As Tilley (1994, 10) mentions, “there is no space, only spaces, that, as social productions, are meaningfully constituted in relation to human agency and activity. A humanized space result forms both the medium and the outcome of action”.

Every area of a landscape becomes accustomed to human activity because of how deeply it is ingrained in the landscape³ (Tilley 1994, 27). But for this to happen, narratives involving and presenting previous experiences in present contexts appear to be required. A narrative connects places, landscapes, actions, events and experiences to provide a framework for understanding and describing the world. In simple terms, a narrative involves a story and a storyteller, but, in a more analytical manner, narratives seek to express actions not only by describing them, but also as a re-description, through the relation of the actions to the space in which they occurred (Tilley 1994, 31-32). Since places have distinctive meanings and values for individuals, they are more than just points or locations, and the limits of place are, thus, grounded in the limits of human awareness. According to Tilley (1994, 15), both personal and cultural identity are shaped by place and fuelled by affectionate recollections told through stories.

This whole discussion adds to the concept of *placemaking*, that Pierce, Martin & Murphy (2011, 54) define as “the set of social, political and material processes by which people iteratively create and recreate the experienced geographies in which they live”.

In short, places are empowered through narratives which are repeated countless times and mark them out as extraordinary locations. Hence, we

² On the relationship between these concepts, see Tuan 1977; Sime 1986, 49-63; Canter 1977; Dovey 1985, 93-110.

³ The landscape is not a random natural environment, but a framework structured by collective myth and history (Nitsiakos 2003, 27-30). On the term, see Nitsiakos 2006, 159-175.

can discuss the social pull that certain locations exert through narratives (Valk & Sävborg 2018, 10). Places preserve collective memories, even those of mythical times⁴ (Valk & Sävborg 2018, 9). Those narratives, according to Remmel (2014, 67), “that are strongly bound to some toponym, site or landscape object and which include (place) legends, place-bound beliefs, descriptions of practices, historical lore, memories etc”, could be defined as place-lore. Still, place-lore is not an analytical term that denotes a certain genre, but rather a synthetic concept that highlights a variety of expressive forms that manifest strong bonds between humans, places and the environment (Valk & Sävborg 2018, 9).

A part of this *place-lore* is based on narratives about human misdeeds that trigger the dramatic reactions of places and those events, even the extraordinary ones, are remembered in and through local legends (Valk & Sävborg 2018, 9). Some refer to ghostly appearances, adding to ghostlore, and since ghosts are frequently connected to specific locations due to their hauntings, they are also a part of place-lore.

GHOST AND THEIR LORE

Every aspect and manifestation of the phenomenon of ghosts can be attributed by the term *ghost-lore/ghostlore*⁵. Therefore, ghostlore or ghostlore, is a subgenre of folklore concerning narratives about ghosts that occur in both pre-industrial traditional world and contemporary contexts. The concept of *ghostlore* refers to the avocations with “ghosts” in all forms of popular and folk culture in the international folklore literature. The term has been in use since Jones (1944, 237-254) pointed out the tension that the “ghost” phenomenon continues to hold in popular culture.

It is a prevailing assumption that ghost stories are simple, trivial stories that are told by unintelligent, uneducated, “superstitious,” pre-modern or antimodern “folk.” This assumption ignores the fact that people from all social classes and educational levels tell supernatural narratives (Goldstein, Grider & Banks-Thomas 2007, 18).

⁴ See on Bacchilega 2007.

⁵ On Ghostlore see Tucker 2007; Elliott 1984, 549-565. Another term that has been actively circulated for this subject is “hontology”. The term derives from Derrida (1993). In the field of cultural studies, the discipline of horror studies has been established, which is dedicated to the study of the “scary” in its various manifestations - from literature to film and television, magazines to comics and more formats, such as video games or music. See and Clasen (2017), but also the journal of the same name, Horror Studies <https://horrorstudiesjournal.com/> (Accessed May 19, 2023).

METHODOLOGY: THE RESEARCH AND ITS LIMITATIONS

Even though, it has its roots in tradition, contemporary ghostlore is also linked to and incorporated into mass culture. Ghost narratives and supernatural beliefs are the starting points of mass-mediated⁶ forms (Goldstein, Grider & Banks-Thomas 2007, 2) such as those examined in this paper.

The research focuses on audio-visual material published in online environments⁷. These days, TikTok and YouTube are the main platforms that make it possible to view such content. These platforms are a part of the *public* space of the internet. Due to their popularity and technical features, they help to form the digital public space of social media. Even though, these platforms might be social media, where the internet user needs to log-in, download or register in some way, whatever is posted online on them, becomes a part of a collective and a shared ownership that allows the mobility of information and its diffusion in the wider internet. After all, the purpose of using those platforms is to make whatever the user uploads spread as much as possible, becoming viral. In this case, technology not only serves as a means of “recording” and proof of supernatural activity⁸, but also as a setting for any such recordings.

YouTube (<http://www.youtube.com>, Accessed May 19, 2023) was developed as a video-sharing service for the average user, based on user-generated content, and has grown in popularity since its launch in 2005 (Arthus, Drakopoulou & Gandini 2018, 3). YouTube is a digital place of participatory culture (Papakostas 2016, 292). This means that YouTube is a platform which not only serves as a repository for user-generated videos⁹, but it also hosts and promotes user engagement in visual culture¹⁰ (Burgess & Green 2009). The fact that the stored digital films (videos) are

⁶ “Folk horror” is a newly defined phenomenon in movies and television. The term is mostly used to describe narratives featuring folkloric elements such as witchcraft and ghosts. Cult and academic audiences, as well as film and television producers, are taking notice of a broad resurgence in interest in texts on folklore and contemporary legend. So, “folk horror” can be considered a subgenre. Still, folklore is essential to how folk horror evolves and is disseminated through the media (Rodgers 2020, 57).

⁷ On digital folklore see also Nounanaki & Kakampoura 2021, 125-139; Kakampoura & Nounanaki 2022, 153-182; Kakampoura & Nounanaki 2022b, 46-78; Nounanaki & Kakampoura 2022, 61-78.

⁸ See on Clark 2000.

⁹ Recently several scholars from various disciplines have examined the role of YouTube as an archive. See Burgess & Green 2009; Gehl 2009: 43-60; Kessler & Schöfer 2009, 275-291; Prelinger 2009, 268-274.

¹⁰ See on Burgess 2008, 101-109.

accessible for free, justifies their inclusion in the public domain of the internet. It is regularly perceived as a social networking tool since users have a personal “profile”.

A novel application, debuted in 2016, with similar function to YouTube is TikTok (<http://www.TikTok.com>, Accessed May 19, 2023). TikTok is a video-sharing application that enables users to create and share brief videos (3 seconds to 10 minutes) on any topic. It is primarily mobile-based, which means users download and install the app on their cellphones, but it also works as a web application. TikTok scrolling enabled a personalized entertainment experience and an opportunity for interaction through the sharing of TikTok content and memes (Schellewald 2023, 2). TikTok is also perceived as a place for individuals to create a shared sense of intimacy.

As Livingstone (2003, 337-359) observes, the capabilities of the Internet have made it readily apparent that media consumers are “active” in the sense of interpreting, commenting on, discussing, or producing their own media content. That is why scholars such as Jenkins et al. (2013) contend that even those who are still “lurking”, that is, primarily consuming rather than creating their online content, now experience the internet and social media with a constant awareness of their potential ability to participate and recognize the lower barriers to contribute (Jenkins et al. 2013, 159). Thus, conducting research as a “lurker¹¹” is indicated. This is the non-participatory observation method, which is used in social media research and in any digital environment that encourages user interaction, like blogs or forums, for example¹² (Kozinets 2015, 23-78).

The internet enables interaction between cultural products created by different groups. However, due to high mobilities beyond national borders and the global nature of the field, many types of popular culture often cease to contain only the characteristics of a local tradition and, instead, follow the new path of a multimodal diffusion that is now global (Brednich 2001, 7). Nevertheless, a portion of the Internet becomes “local” as a result of the activity of users, who imbue it with their own cultural traits. We, therefore, focused our interest on groups that are active in Greece and use the ‘Greek’ internet to promote their ‘research activity’ in order to locate posted material from the Greek region.

¹¹ As evidenced, the term emerges as an emic practice in the social media environment.

¹² There are several other methods to conduct digital research. Internet and social media can be a field of archival digital ethnography, see Kapaniaris & Varvounis 2019, 11-18. The internet can also be utilized to create digital repositories for various genres of folk culture, see on Karachristos & Potiropoulos 2019, 305-320.

This research focuses on the TikTok profiles of five paranormal investigator groups and five profiles of such groups on YouTube. Due to the fact that two of those groups have profiles on both platforms, we included them both in the study. These groups, also, have Facebook pages, but they use them to upload the TikTok videos, so we excluded Facebook from this research, because it did not seem to add anything to the content. The main selection criterion of the specific groups was whether they have uploaded ‘records of phenomena’ in the contexts we seek to highlight in the present research. That is, if they have conducted their ‘research’ in public urban areas of Athens.

The number of recordings in publicly accessible sites was obviously lower than those in privately owned or abandoned ones. Given that access to private spaces either requires some sort of permission or is illegal, this seems paradoxical. On the contrary, public places are largely described as being open to everyone. The sensation sought to be evoked through this type of research may, of course, be enhanced by irregular access to a private space while being subdued by the easy and unrestricted access offered by a public place.

THE RECORDINGS ON THE SITES

The most common way to ‘capture’ a ghost on camera is by accident. That is, several security camera footages are believed to depict the appearance of some sort of paranormal activity, or even a ghost. Such videos can be found in those uploaded by the Greek paranormal investigators. Most of them show an interior space, usually one that is inhabited, but some also ‘show’ paranormal activity in outdoor settings¹³.

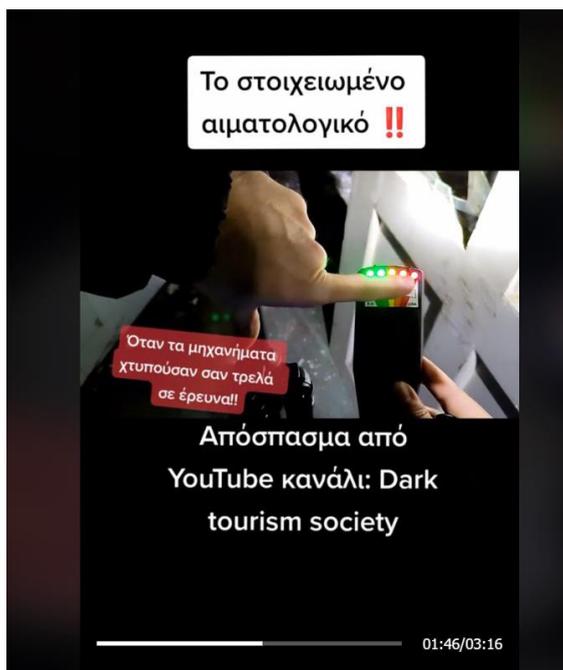
However, there are other sorts of videos taken, aiming to capture or to explain the paranormal activity of a very specific sight, such as a street of the city. One such video is about the Agras Street, in a rather central spot of Athens¹⁴. The nearby buildings, which are allegedly ‘haunted’, are the main reason for the ‘strange-paranormal energy’ of this street. It is as if the “negative energy” is transferred from such places due to

¹³ See such a video: <https://www.tiktok.com/@parafusikafainomena/video/7193475561879129349> (Accessed May 19, 2023). In this video, a shadow moving outside of a house, on the street, is caught on camera. There are no specifics or additional information about this site; it is located on a street, in front of a random house, somewhere in the country.

¹⁴ See the video: https://www.tiktok.com/@dark_tourism_society/video/7213821371443449094 (Accessed May 19, 2023).

particular incidents that stigmatized them, sending a miasma into the depths of time that continues to infect it and poses a threat to the lives of any future inhabitants. In the case of this street, this 'energy' is attributed to the existence of an ancient cemetery underneath the area. However, the majority of the information about this location can be found in the legends associated with this place.

Based on this example, three points can be made. The first is the fact that this is just one of a small number of reports of paranormal activity in a public place in such a prominent location of the city. There are two more, one involving a park, and the other involving the streets close to a cemetery. The remaining public places connected to ghosts are located within the city's perimeter, that is the streets on the mountains surrounding it. The second point to be raised is the method and rationale used by the groups to visit these places. The last one, which highlights the connection between those places and urban legends, can be found in the comments of the videos. These three issues are the aspects we are going to focus on in this paper.



https://www.tiktok.com/@dark_tourism_society/video/7217527669116734747
(Accessed May 19, 2023).

It is important to mention that paranormal investigation groups (PIGs) generally believe they are the only ones, in a world that doubts the supernatural, who show genuine interest in it (McNeil 2006, 99). Additionally, they think they can communicate with the spirit that haunts the place and act as a medium. They, also, believe they can use technology to demonstrate and prove ghosts' existence to those interested in the subject. Therefore, the ghost-hunting investigations include gathering several types of audio and video footages. Videos of paradoxical images and sound recordings, often interpreted as a form of spirit communication, are among the footages that have been gathered (Kinsella 2011, 37). An illustration of this is the footage below. It is the result of an investigation into a haunted place and depicts the 'activity' of the ghost's energy that is captivated by a gadget. This video is a part of a much longer one that documents the entire investigation; however, this one only focuses on the moments when the lights of the device turn on, proving the existence of the haunting. The intriguing aspect of these videos is that the PIGs provoke or compel the ghost to turn on the gadget to show its existence. As a result, the investigators are forced to prove that the place is in fact haunted and that they can interact with the ghost.

Therefore, the experiences of the various PIGs¹⁵ are usually depicted in their videos. A footage p.e. of an exhibition from such a group in a haunted place, captured the moment when one member of the groups is 'attacked' by the ghost¹⁶. His reaction is captured on camera and featured in the video, showing just how much the group members were willing to

¹⁵ The need of the living to contact the deceased seems to have expanded. In the 19th century the stream of "spiritualism", which is, essentially, the desire but also the "realization" of communication with the afterlife, emerges (Aries 2006, 241-249). This connection could initially be achieved at the place where the body of the deceased is located. Therefore, the spiritualists of this period search cemeteries, where their dead are interred, for their ghosts. In the 20th century this connection is broken. From this point forward, the connection of the spirit with the body is not a prerequisite. Spiritualists thus direct the search for the deceased first to familiar places, mainly to his home (Aries 2006, 245). A "scientific" interest arises in the 19th century as a result of the search for and interaction with spirits. This interest aims to study supernatural phenomena using scientific methods free from religious ones (for more on the relationship of the church with the issue of spirits, see Aries 2006, 247-248) and spiritual axioms. This is how the "science" of parapsychology, which includes the aforementioned 'ghost hunters' first appeared (Aries, 2006, 249). On spiritualism see also Fritz 1875; Conan Doyle 1926; Nelson 1969; Pimple 1995, 75-89; Brandon 1983; Barrow 1986; Hazelgrove 2000; Oppenheim 1985.

¹⁶ See the video <https://www.youtube.com/watch?v=gQfBOUpGgl0> (Accessed May 19, 2023), footage on 11:06.

risk. In addition, the footage is frequently blurry because it was captured using night vision while shooting in the dark, which enhances the atmosphere of menacing and terror. In any case, the night and the darkness have been given a terrifying dimension, just like the terror and the potential for supernatural exposure that have also been attributed to them.

Still, the locations they selected to visit and record their findings are mostly surrounded by urban/contemporary legends or legendary narratives about hauntings¹⁷. As showed above, in order to transform a random space into a location that holds significance for a group of people, it is essential to tell and listen to stories (Valk & Sävborg 2018, 7). That is, legend scholars generally concur that the key characteristic distinguishing a legend from other types or stories is that it functions as both a mode of social behaviour and a channel for it. Legends and similar stories are communicative acts that serve specific purposes for the communities in which they are circulated. Moreover, they convey the connections that individuals develop with these narratives, beliefs, perceptions and concepts that represent universal apprehensions, expectations or fears (Kinsella 2011, 5). As a result, one of the distinctive features of the genre of legend is the fusion of the boundaries between the narrative plot and its physical and social environment (Valk & Sävborg 2018, 11). Places associated with legends have already been given a meaning, so they trigger such groups to visit them. To do so, two different types of actions arise. The one is to 're-live' the legend. This is called an ostensive¹⁸ action. Ostensive action or practice is to behave in a certain way or alter one's actions as a consequence of belief in a legend (Rodgers 2020, 59-60). The term was given by Dégh and Vázsonyi (1983, 5-34) in their article "Does the Word 'Dog' Bite? Ostensive Action as a Means of Legend-Telling". According to these legend scholars, ostensive actions crib behaviour based on, or influenced by, folklore and legend¹⁹. This behaviour, they add, can create or perpetuate folklore (Dégh & Vázsonyi 1983, 9).

Ostensive action or behaviour, thus, is based on a story that, when acted out, assumes the status of truth. Because facts can be turned into narratives and narratives can be turned into facts, action and belief affect and influence one another (Dégh & Vázsonyi 1983, 12).

The following video is a shortened version (on TikTok, the whole video is uploaded on YouTube due to the features of the platforms) of the 're-live-

¹⁷ See on the subject also Tucker 2007; Goldstein, Grider & Thomas 2007; Hooper 1982.

¹⁸ The word "ostension" comes from the Latin ostendere, meaning "to show".

¹⁹ That is because legends and legendary tales might not literally be true, but they have the possibility of truth.

ing' of such a legend. It is one of the Greek adaptations of the most well-known urban legend, 'The vanishing Hitchhiker'²⁰. In this version, that bears the title 'The ghost of Hasia', it is said that on this street (Hasias), many accidents have happened causing people's lives²¹, despite the fact that it is neither a very busy nor a particularly challenging route. Legend has it that a ghostly young woman appears suddenly on this street causing car crashes. Although no other details are provided in the following video, it is stated that the woman known as 'the bride', probably because the legend refers to a young woman wearing a white dress, was also killed in that area and her body was thrown in the ravine that runs below. The PIG visits the spot to document the existence of the ghost rather than attempting to prove that car accidents do indeed occur there.

They ask questions to the ghost, whose answers are picked by a special microphone they carry. The ghost utters her name in the following



https://www.tiktok.com/@dark_tourism_society/video/7211247594721266949 (Accessed May 19, 2023).

²⁰ See on Brunvand 2012, 686-689.

²¹ This is depicted by the footage (https://www.tiktok.com/@dark_tourism_society/video/7211247594721266949, 00:03, (Accessed May 19, 2023) showing the tiny church on the edge of the street. Placing such a memorial object in honour of those who perished there is a traditional practice in Greece. These usually contain a picture of the deceased person along with some religious items, such as the picture of a saint, a candlestick and so on.

footage. The name is Theodora and to ensure that viewers are aware of the answer, it is depicted in writing in the video (it is the word in white letters next to the face of the surprised 'researcher').

It is often necessary to visit the haunted places because they are usually located somewhere specific. So, legend tripping²² is required. A legend-trip entails travelling to a specific location and/or carrying out specific tasks that have the potential to elicit a supernatural experience. The narration of those legends, which claim a particular location is haunted, is where legend-tripping begins. Most typically, several legends and/or legend variations are told, which strengthens the credibility of the overall narrative (Kinsella 2011, 28). Legend-tripping is a specific kind of ostensive practice that can evoke both wonder and fear, making it different from a straightforward re-enactment of a legend (Kinsella 2011, 32). However, Lindahl asserts that ostensive practices may, also, arouse feelings of religious and spiritual awe (Lindahl 2005, 164-185).

It becomes clear that the stories that are 'relived' and documented by these PIG, are usually locally defined urban legends. The recording style is similar to "documentaries"²³, while the themes are not necessarily perceived as metaphysical and are attributed to other kinds of "insidious" forces. They do not only document the location, but they also contain "testimonies" from people who are familiar with the stories surrounding each place or who have first-hand experiences to share²⁴.

Still, the interest seems to be focused on what is ultimately recorded by their 'equipment' or what the 'researchers' themselves experienced, although questions are raised about who is behind the "phenomena" and what has happened at the point from which these "phenomena" arise.

Legend tripping is what PIGs do when they explore sites associated with fabled ghosts and legendary events in the hopes of having their

²² On the term, see Ellis 2018, 61-71.

²³ The term 'Mockumentaries' has been coined to describe these 'recordings' reminiscent of documentaries; it results from the association of the verb '(to) mock' and the noun 'documentaries'. Although the first part of the word translates as mockery, the term could be rendered as pseudo-documentary. See on, Roscoe & Hight 2001; Rhodes 2002, 46-60.

²⁴ See p.e. https://www.tiktok.com/@dark_tourism_society/video/7222701310330637594 (Accessed May 19, 2023). In this video, the screen is split in half; the lower part depicts the group's visit to the location, while the upper part features the testimony of two young men who recount on a television show their own experience with the ghost in that place.

own personal experience. Thus, it seems that their objective is to follow up on old stories expecting to add new stories of their own to the narrative. As such, PIGs ultimately draw inspiration from narratives for their work and seek to create narratives as part of their evidence (Goldstein, Grider & Banks-Thomas 2007, 224-225). On this concept Gabbert (2015, 162-164) mentions the “performative landscapes” that contribute to the creation and shaping of the liminal reality where this world and the “other” world meet. In fact, Stewart (2008, 159-169) gives the dualism attributed to space (world of nature – supernatural world) also a horizontal dimension, based on the process of consecrating or demonizing specific spaces. Therefore, those who enter this environment outside the realm of ordinary reality turn themselves into fictional characters and become participants in legendary realms. In this way, the story world, including both the surrounding environment and the characters, contributes to the creation of this realm and the super naturalisation of places (Valk & Sävborg 2018, 10).

WHAT PLACES ARE INCLUDED IN THESE ‘RESEARCHES’?

The haunted *fountain of the witch* on Penteli mountain, where a witch called ‘Caracanta’ once resided, is one of the places in Athens that seems to have sparked a ghost hunt (or, more accurately, a ‘supernatural investigation’). This place is a sort of a park, in a wooden area and next to a street. In the footage of such a video, the group visits the place and asks the ghost for its name and to name the location they are at. The ghost obeys, so the team notes the responses²⁵.

On a street in the same mountain range, is also located the haunted spot of the variation of ‘The Vanishing Hitchhiker’ motif, mentioned previously, the ghost of Hassia. But, yet another place that is thought to be charged with supernatural energy can be found on the mountain. It is the cave of Davelis, a famous bandit, who lived in the 19th century and used this cave as a hideout. It is even said that it was where he passed away, surrounded by the army that threatened to capture him. However, the supernatural energies in this place are not connected to this person and are of other reasoning²⁶.

²⁵ Dark tourism society (@dark_tourism_society) | TikTok (Accessed May 19, 2023). The answer is, also, recorded in writing in the video (02:07) to emphasize that it did, in fact, answer and it named the location. The witch’s ghost said the location is in Penteli.

²⁶ See p.e. the videos (@paranormal_vt) | TikTok (Accessed May 19, 2023) and <https://www.youtube.com/@theunexpected9180/videos> (Accessed May 19, 2023).

So, the mountain of Penteli (one of those surrounding Athens and inhabited due to the expansion of the city) strongly functions as the dangerous border of the community. Nonetheless, some other places within the boundaries of the city are linked to supernatural activity and they also intrigue the interest of ghost hunting groups. These are the previously mentioned streets close to a cemetery and the park (which is known as the 'grove of Logginos', as shown in the following example). It is said that you can hear drums at night in the park, which is, also, close to another cemetery.



https://www.tiktok.com/@dark_tourism_society/video/7229029376891833626
(Accessed May 19, 2023).

Furthermore, the ghost of a girl is rumored to be wandering the streets next to the Amarousion district cemetery²⁷. At first glance, the girl seems normal, but as you get closer, you notice that she has glassy eyes. PIGs roam the streets in this area in search of her, so they can look into her eyes. The following two videos are recordings of 'paranormal investigator groups' at those places.

²⁷ See the video Dark tourism society (@dark_tourism_society) | TikTok (Accessed May 19, 2023).

All these places are somewhat removed from the urban core but remain too close to be perceived as outside of the city. Although they are used, in fact they are not, that is they function as in-between (liminal, to borrow van Gennep (1965, 15) term) spaces connected to liminal experiences. Even the parks in Athens were not a destination that the inhabitants would choose to go for a stroll. They tried to avoid them because they were considered to be dangerous, due to thief activity. Consequently, they were abundant and connected to loneliness and misfortune. Even though they are used by locals, who now choose them to walk there with their children or pets, their former significance still seems to spark the collective imagination.

On this account, it seems that modern city dwellers still have a sense of security about the “inside” in relation to the “outside”, perceiving their own city as a familiar space, in which they can move around -relatively-undisturbed, because the outside of it, even what is on the verge of their city, is beyond their control. So, anything that is “out there” can endanger the members of the community. Therefore, it is evident that there is a distinct division between the space of “security”, which involves experience of some kind- what Foucault (2012) would describe as “the perceptual and lived medium”- and an “other space”, the dangerous, the non-human, the “outside”, the one in which people do not have experiences.

Consequently, it is not really surprising that haunted locations are found in peri-urban areas or places that people avoid, which then serve as the backdrop of such stories. The experience is, therefore, the concept that draws a line between one context and another. The familiar is close, embedded in everyday activity, which in turn is situated within a precise boundary. So, the absence of experience, at least in the daily sense, is what can give meaning to the unfamiliar (Freud 2017, 9). “We live inside a set of relations that define locations...”, as noted by Foucault (2012, 83), and it seems that places, even urban ones, are amenable to various readings by their inhabitants.

THE OPEN PLACES OF THE CITY WITHIN THE OPEN PLACES OF THE INTERNET

Observing how urban locations are given supernatural meaning on social media, Dégh’s (2001, 325) observations on the rising fame of local psi practitioners, whose activity is heavily media-commercialised, are brought in mind.

Mass media, in this case social media, enhance not only the dynamic of the transmission of the action of such groups, but also the contact of users

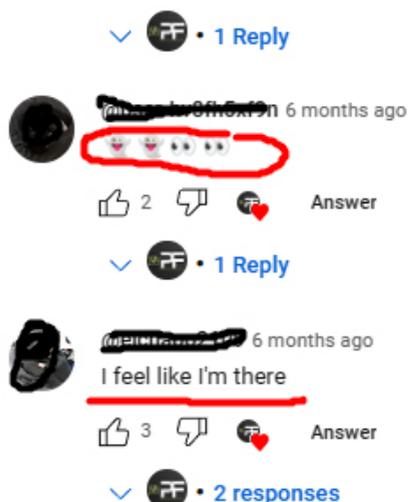
with the practices that these groups promote. To describe this, Koven's notion of 'mass-mediated ostension' (2008, 139) seems accurate. Koven (2007, 183) recognises that 'mass-mediated ostension' is a useful term to employ, as it can refer to the blending of folklore and popular media in general. Any media text, even if it is just a more straightforwardly dramatized ghost story, can be viewed as mass-mediated ostension (Rodgers 2020, 61). In other words, the audience debates and negotiates the content of the 'recorded' experience.

On social networking and media sharing websites, ghosts hunting recordings –as with any kind of legend performances– include discussions about video and audio "evidence," descriptions of other people's relevant encounters, related legends and, eventually, the development of a sense of connection with events transpiring in several locations and eras. Besides returning multimedia presentations of the supernatural to oral or text-based narrative, Ghost Hunters' activity on YouTube and TikTok, and their accompanying viewer comments, foster the emergence and flourishing of new narrative forms within previous space-time constraints (Kinsella 2011, 39). Through the act of presence, these mediated performances convey the experiences they produce. Within the context of computer-mediated communication, Lombard & Ditton (1997) suggest that presence may be defined as the feeling of "being involved, engaged, and engrossed" by the environment the computer has created.

THE COMMENTS OF THE GROUPS

The comments made by users on the content of social media, also, support the idea that these platforms will eventually become the public space of the internet. The concept of presence, then, in this context, encompasses the reflexive production, reception and evaluation of individual and group experiences in any environment. This means that all mythical journeys promoted online require participants to experience both the mediated environment and the supernatural (Kinsella 2011, 40-41). This is confirmed by the remarks left on the videos this paper examined. The example that follows comes from the comments of a YouTube video, where a user writes: 'It feels as he/she is there himself/herself!'

In these comments, the users attempt to get involved in the procedure as well. They closely examined the video, 'locating' 'activity' that was unseen by the group at the time they were filming their exhibition. As a matter of fact, one viewer claims to have seen something that is not actually there at the 20:08 minute of the video and then reappears two seconds later in another spot.



WE WENT AT 00:00 FOR FOREST
RESEARCH - (Paranormal investigator) LIVE
- YouTube (Accessed May 19, 2023).

Some users, like those in the example below, use only emoticons to express their approval or disapproval of the videos. This is a very understandable method of online communication nowadays, but it is still important to note that nettalk/net-speech²⁸ remains active. Still, it seems that the new meanings of those emoticons are omitted or ignored. Par example the ghost (👻) from the above example is mainly used by younger users to say that someone 'ghosted' them, that is, disappeared from their life without explanation²⁹. In this case it is used only because the emoji fits the topic of the discussion.

Certainly, there are mocking remarks that make fun of the content of the videos and question their credibility. In such comments, one user even makes a political joke by referring to the 'evil spirit' with the name of the Greek prime minister at the time³⁰ (Mitsotakis), who is regarded as a jink, or evil, as did his father, also a politician, to whom the desig-

²⁸ The terms used to describe this kind of 'digital speech are 'computerlore' (Beatty 1976, 223-24) 'cyberlanguage', 'netspeak' (Crystal 2006 [2001],18), but the most prevalent terms are nettalk (Rosenberg & Sejnowski, 1986, 72-89) and netspeech (McCulloch, Bedworth & Bridle 1987, 289-301). Communication in this manner is perceived as informal and oral (Foot 2007, 27).

²⁹ See on the meanings of emojis <https://www.bark.us/slang-word/ghost-emoji-meaning/> (Accessed May 19, 2023).

³⁰ Such comments are to be found on this video: <https://www.tiktok.com/@parafusikafainomena/video/7203169212217560326> (Accessed May 19, 2023).

including digital interaction. In this case study, the groups created have similar supernatural experiences or fervent believers in the supernatural (Kinsella 2011, 7-8). The formation of groups is evident on the internet, particularly in its public spaces. The comments that groups post offer one way to determine how they perceive issues presented within those groups.

The placing of the 'haunting' does not concern the viewers, based on the analysis of the user's perspective on the ghosts that were shown. They appear to be most familiar with the 'paranormal' activity that occurs in these locations. Their main concern is still the proof and the record of the ghost, which is also the concern of the ghost hunting groups. There are comments presenting the personal experiences of the viewers in the same places, mostly mentioning their contact with them. These comments support the 'records' of the 'researchers' as captured in the videos they upload. Even so, neither the group presentations nor the comments from the viewers provide any justification for the existence of ghosts in the mentioned places. No one seems to link the environment to the 'activity' in it. Everybody assumes that a ghost appears at a certain place because of a wicked act that took place there in the past and, at this point, the investigation into the haunting stops. The ostensive act, thus, seems to be the main issue. This might also happen because significant ontological and spiritual questions regarding death and the afterlife are reflected in supernatural narratives. Paranormal narratives sometimes prompt legend trips to the locations featured in the stories, where the participants have first-hand encounters with nature. Consequently, being in a more natural environment might enhance the pleasure of the trip (Thomas 2007, 51). Still, technological advancements are a key component of ghost lore, whether they serve as a medium for ghosts to communicate with the living or vice versa. After all, storytelling remains a central aspect of the ghost hunters' work and technology assists in this process (Goldstein, Grider & Banks-Thomas 2007, 221, 226).

References

- Altman, Irwin & Erwin Zube. 1989. "Introduction". In *Public places and spaces*, eds. Irwin Altman & Erwin Zube, 1-5. New York: Plenum Press.
- Aries, Philippe. [1977] 2006. *L'homme devant la mort*. France: Éditions du Seuil.
- Arthurs, Jane, Sophia Drakopoulou & Alessandro Gandini. 2018. "Researching YouTube." *Convergence: The International Journal of Research into New Media Technologies* 24 (1): 3-15.

- Bacchilega, Cristina. 2007. *Legendary Hawaii and the Politics of Place. Tradition, Translation, and Tourism*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Barrow, Logie. 1986. *Independent spirits: spiritualism and English plebians, 1850–1910*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Brandon, Ruth. 1983. *The spiritualists: the passion for the occult in the nineteenth and twentieth Centuries*. London: Weidenfeld and Nicholson.
- Brednich, Rolf. 2001. "Where They Originated... Some Contemporary Legends and Their Literary Origins." *Paper presented at ISCLR Congress, Melburn Australia*. <http://www.folklore.ee/folklore/vol20/legends.pdf> (Accessed May 19, 2023).
- Brunvand, Jahn. 2012 [2002]. *Encyclopedia of Urban Legends*. New York, NY: W. W. Norton & Company.
- Burgess, Jean & Joshua Green. 2009. *YouTube: Online Video and Participatory Culture*. Cambridge: Polity.
- Burgess, Jean. 2008. "All Your Chocolate Rain Are Belong to Us? Viral Video, YouTube, and the Dynamics of Participatory Culture." In *The Video Vortex Reader: Responses to YouTube*, eds. Geert Lovink & Sabine Niederer, 101–109. Amsterdam: Institute of Network Cultures.
- Campos, José Ángel. 2005. *Para leer la ciudad, el texto urbano y el contexto de la arquitectura, Facultad de Arquitectura*. México: UNAM.
- Campos, José Ángel. 2022. *Toward a Definition of Urban Spaces*. https://arq-jespalfra.wordpress.com/toward-a-definition-of-urban-spaces/#_ftn1 (Accessed May 19, 2023).
- Canter, David. 1977. *The psychology of place*. London: Architectural Press.
- Clark, Jerome. 2000. *Extraordinary Encounters. An Encyclopedia of Extraterrestrials and Otherworldly Beings*. Santa Barbara, California Denver, Colorado Oxford, England: ABC-CLIO.
- Clasen, Mathias. 2017. *Why horror studies*. USA: Oxford University Press.
- Conan Doyle, Arthur. 1926. *The history of spiritualism (Volume 1)*. Surrey, The Spiritual Truth Press.
- Cowdell, Paul. 2006. "'You saw the ghost, didn't you? There's someone wants to ask you about it': occupational ghostlore, narrative and belief." *Contemporary legend n.s.* 9: 69–82.
- Dégh, Linda & Andrew Vázsonyi. 1983. "Does the Word 'Dog' Bite? Ostensive Action: A Means of Legend-Telling." *Journal of Folklore Research* 20 (1): 5–34.
- Dégh, Linda. 2001. *Legend and Belief: Dialectics of a Folklore Genre*. Indiana: Indiana University Press.
- Derrida, Jacques. 1993. *Spectres of Marx: the state of the debt, the work of mourning, and the new international*. London: Routledge.
- Dovey, Kimberley. 1985. "An ecology of place and place making: Structures, pro-

- cesses, knots of meaning." In *Place and placemaking: Proceedings of the PAPER 85 Conference*, eds. Kimberley Dovey, Peter J. Downton & Greg Missingham, 93-110, Melbourne: Association for People and Physical Environment Research, Faculty of Architecture and Building, Royal Melbourne Institute of Technology
- Dundes, Alan. 1980. *Interpreting Folklore*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Elliott, Gorn. 1984. "Black Spirits: The Ghostlore of Afro-American Slaves." *American Quarterly* 36 (4): 549-565.
- Ellis, Bill. 2018. "Legend Tripping in Ohio: A Behavioural Survey." In *Legend Tripping: A Contemporary Legend Casebook*, eds. Lynne McNeill & Elisabeth Tucker, 61-71. University Press of Colorado.
- Foucault, Michel. 2012. *Heterotopias and other texts*. Transl. Tasos Betzelos. Athens: Plethron.
- Fritz [Frederick Altona Binney] 1875. *Where are the dead? Or spiritualism explained*. London: Simpkin and Marshall.
- Gehl, Robert. 2009. "YouTube as archive." *International Journal of Cultural Studies* 1: 43-60.
- Goldstein, Diane, Sylvia Ann Grider & Jeannie Banks-Thomas. 2007. *Haunting Experiences. Ghosts in Contemporary Folklore*. Logan, Utah: Utah State University Press.
- Hazelgrove, Jenny. 2000. *Spiritualism and British society between the wars*. Manchester: Manchester University Press.
- Hill, Annette. 2011. *Paranormal Media: Audiences, Spirits and Magic in Popular Culture*, London: Routledge.
- Jenkins, Henry, Sam Ford & Joshua Green. 2013. *Spreadable Media: Creating Value and Meaning in a Networked Culture*. New York: New York University Press.
- Jones, Louis. 1944. "The Ghosts of New York: An Analytical Study." *The Journal of American Folklore* 226: 237-254.
- Kakampoura, Rea & Aphrodite-Lidia Nounanaki. 2022. "Ta memes tis pandimias tou iou COVID-19: I diaheirisi tou protognorou meso enos satirikou eidous tou psifiakou laikou logou." In *Laikos Politismos kai Psifiakos Kosmos. Gia mia Psifiaki Laografia*, eds. George Katsadoros & Emmanuel Fokidis, 153-182. Rhodes: Laboratory of Linguistics, Department of Primary School Education, University of Aegean.
- Kakampoura, Rea & Aphrodite-Lidia Nounanaki. 2022b. "Conspiracy Theories about the Pandemic of COVID-19 and their Function on the Greek Internet." In *The Digital Folklore of Cyberculture and Digital Humanities*, eds. Stamatis Papadakis, & Alexander Kapaniaris, 46-78. IGI Global.

- Kapaniaris, Alexander, & Emmanuel Varvounis. 2019. "Social networking and communication tools in archive ethnography: Tools for collecting, displaying and recording material or digital research notebooks?" *WWJMRD* 5 (5): 11-18.
- Karachristos, Ioannis & Paris Potiropoulos. 2019. "Modern approaches to traditional archives: Specialized databases as tools for documenting ethnographic material. The HFRC Archive of Popular Legends." In *Du terrain à l'archive Les archives de folklore et d'ethnologie en tant que pôles de recherche, d'éducation et de culture*, ed. Evangelos Karamanes, 305-320. Athens: Academy of Athens, Hellenic Folklore Research Centre.
- Kessler, Frank & Mirko Schäfer. 2009. "Navigating YouTube: Constituting a Hybrid Information Management System." In *YouTube. A reader*, eds. Patrick Vonderau & Pelle Snickars, 275-291. Lithuania: Logotypas.
- Kinsella, Michael. 2011. *Legend-Tripping Online: Supernatural Folklore and the Search for Ongoing Hat*. Jackson: University Press of Mississippi.
- Koven, Michael. 2007. "Most Haunted and the Convergence of Traditional Belief and Popular Television." *Folklore* 118 (2), 183-202.
- Koven, Michael. 2008. *Film, Folklore, and Urban Legends*. Lanham, Maryland, Toronto, Plymouth. The Scarecrow Press, Inc.
- Kozinets, Robert. 2015. *Netnography: Understanding Networked Communication Society*. York University, Toronto, Canada.
- Krier, Rob. 1979. *Urban space*. GB: Academy editions.
- Lindahl, Carl. 2005. "Ostensive Healing: Pilgrimage to the San Antonio Ghost Tracks." *The Journal of American Folklore* 118 (468): 164-185.
- Livingstone, Sonia. 2003. "The changing nature of audiences: From the mass audience to the interactive media user". In *Companion to Media Studies*, ed. Valdivia Anghared, 337-359. Oxford: Blackwell.
- Lombard, Matthew & Theresa Ditton. 1997. "At the Heart of It All: The Concept of Presence." *Journal of Computer-mediated Communication* 3v(2). <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/full/10.1111/j.1083-6101.1997.tb00072.x> (Accessed May 19, 2023).
- Loukatos, Dimitrios. 1963. *Syghrona laografika. Folklorica Contemporanea*. Athens.
- Marc, Edmond. 1996. *La interacción social. Cultura, instituciones y comunicación*. Barcelona: Paidós.
- McNeill, Lynne. 2006. "Contemporary Ghost Hunting and the relationship between proof and experience." *Contemporary legend. New series* 9: 96-110.
- Nelson, Geoffrey (1969). *Spiritualism and society*. London, Routledge & Kegan Paul.
- Nitsiakos, Vasilis. 2003. *Htizontas to horo kai to hrono*. Athens: Odysseys.

- Nitsiakos, Vassilis. 2006. "The historicity of landscape: use and transformation of the natural environment in a Greek and an Albanian community." In *Views from the South. Environmental Stories from the Mediterranean World (19th-20th centuries)*, ed. Marco Armiero, 159-175. Napoli: Consiglio Nazionale delle Ricerche.
- Nounanaki, Aphrodite-Lidia & Rea Kakampoura. 2021. "Greek urban legends and their function on the internet." *Papers in Ethnology and Anthropology* 32: 125-139.
- Nounanaki, Aphrodite-Lidia & Rea Kakampoura. 2022. "'Localised' and 'unlocated' contemporary legends and their function on the Greek internet." *Estudis de Literatura Oral Popular* 11: 61-78.
- Oppenheim, Janet. 1985. *The other world: spiritualism and psychical research in England, 1850-1914*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Papakostas, Christos. 2016. "(Re)Searching in the (You)Tube: Digital Archives and Dance Practices." *Congress on Research in Dance Conference Proceedings*: 292-298.
- Pierce, Joe, Deborah Martin & James Murphy. 2011. „Relational place-making: The networked politics of place." *Transactions of the Institute of British Geographers* 36 (1): 54-70.
- Pimple, Kenneth. 1995. "Ghosts, spirits and scholars: The origins of modern spiritualism." In *Out of the Ordinary: Folklore and the Supernatural*, ed. Barbara Walker, 75-89. Logan: Utah State University Press.
- Prelinger, Rick. 2009. "The Appearance of Archives." In *YouTube. A reader*, eds. Patrick Vonderau, & Pelle Snickars, 268-274. Lithuania: Logotypas.
- Rommel, Mari-Ann. 2014. "The Concept, Research History and Nature of Place Lore." In *Monuments, Site and Oral Lore II. Lore and Places. Muinasaja teadus*, ed. Valk Heiki, 64-70. Tartu: University of Tartu.
- Rhodes, Gary. 2002. "Mockumentaries and the Production of Realist Horror." *Post Script* 21(3): 46-60.
- Rodgers, Diana. 2020. "Folk horror, ostension and Robin Redbreast." *Revenant* 5: 57-73. http://shura.shu.ac.uk/25147/20/Rodgers_Folk_Horror_Ostension%28VoR%29.pdf (Accessed May 19, 2023).
- Roscoe, Jane & Craig Hight. 2001. *Faking It: Mock-Documentary and the Subversion of Factuality*. Manchester, New York: Manchester University Press.
- Schellewald, Andreas. 2023. "Understanding the popularity and affordances of TikTok through user experiences." *Media, Culture & Society* 1-15. <https://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/01634437221144562> (Accessed May 19, 2023).
- Sime, Jonathan. 1986. "Creating places or designing spaces." *Journal of Environmental Psychology* 6: 49-63.

- Staiger, Janet. 2005. *Media Reception Studies*. NY: New York UP.
- Tilley, Christopher. 1994. *A Phenomenology of Landscape Places, Paths and Monuments*. Oxford/Providence: BERG.
- Tuan, Yi-Fu. 1977. *Space and place: The perspective of experience*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Tucker, Elisabeth. 2007. *Haunted Halls: Ghostlore of American College Campuses*. Jackson: University Press of Mississippi.
- Van Gennep, Arnold. 1965 [1960]. *The Rites of Passage*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Vozikas, George. 2009. *To panigyri tis Agias Marinas sthn Ilioupoli. I syghroni morfi enos politismikou fainomenou ston elliniko astiko horo kai to koinoniko-oikonomiko tou plaisio*. Athens: Municipality of Ilioupoli.
- Varvounis, Emmanuel & George Kouzas. 2019. *Eisagogi stin Astiki Laografia. Theoritikes Prosegiseis-Methodologia-Themata*. Athens: Papazisis.

Примљено / Received: 07. 03. 2023.

Прихваћено / Accepted: 14. 09. 2023.

VARIA

MICHAL PAVLÁSEK

Institute of Ethnology, Czech Academy of Sciences, Brno

pavlasek@eu.cas.cz

Neither Germans nor Czechs? Expatriates from the Czech lands in Romanian Banat in the Trap of Ethnicism*

In our opinion, the scholarly and general ways of perceiving the emigrants from the Czech lands are based on methodological nationalism, which identifies the concept of society with the modern national state. Based on this, Bohemian resettlers who founded several settlements on the southern border of the Habsburg Empire in present-day Romanian Banat in the early nineteenth century have hitherto been divided, in the spirit of ethnicism and methodological nationalism, into Czechs (Böhmen) and Czech Germans (Deutschböhmen). Against this, an alternative research perspective, represented by the concept of national indifference, can be applied. The object of this article is hereby to re-assess of the collective identity of emigrants resettlers from the Czech lands towards its nationally indifferent character. We propose to overcome the ethnicist framework of the research on Bohemian resettlers by introducing what we term as the inclusive approach to expatriatism. This article is based on archival and local written sources and ethnographic field research (interviews) collected during the years 2010–2017.

Key words: Habsburg Empire, Czech lands, Banat, migration, ethnicity, nationalism, national indifference, ethnicism

* I would like to thank to both two reviewers of the study for their valuable advice and comments. The article name is an allusion of the titles of studies written by Chad Bryant (2002) and James Bjork (2008), who dealt with the processes of nationalization, national identification, and national indifference in them.

Ни Немци ни Чеси. Исељеници из чешких земаља у румунском Банату у замци етницизма

Према нашем мишљењу, научни, као и општи приступи опажања емиграната из чешких земаља, заснивају се на методолошком национализму, који поистовећује концепт друштва са модерном националном државом. На основу тога, чешки досељеници који су почетком 19. века формирали неколико насеља на јужној граници Хабсбуршког царства у данашњем румунском Банату, били су дељени у духу етницизма и методолошког национализма на Чехе (Böhmen) и чешке Немце (Deutschböhmen). Насупрот томе, може се применити алтернативна истраживачка перспектива, представљена концептом националне индиферентности. Намера овог рада је да преиспита колективни идентитет емиграната из чешких земаља у односу на њихов национално индиферентни карактер. У раду се даје предлог превазилажења етницистичког оквира истраживања чешких досељеника увођењем приступа који се може назвати инклузивни приступ исељеништву. Рад је заснован на архивским изворима, локалној штампи и етнографским теренским истраживањима (интервјуима) обављаним од 2010. до 2017. године.

Кључне речи: Хабсбуршка империја, Чешке земље, Банат, миграција, етницитет, национализам, национална индиферентност, етницизам

1. INTRODUCTION: EXPATRIATES UNDER THE INFLUENCE OF NATIONALITY POLICY AND ETHNICIST RESEARCH FRAMEWORK

Czech ethnography and historiography were endowed with an interest in Czech emigration from the very beginning of this scholarly discipline in the late nineteenth and early twentieth centuries. At that time, research and state interest created a unified corpus, which expressed the ideological orientation of the national community and state. Ethnography is rightfully criticized for its political role when the first ethnographers tried to study what could support the “project of Czech culture”, independent of the German one.

“For most of the twentieth century, [...] Czech ethnographers acted as if it was just Czech culture that was intended to be researched in the Czech

lands. The only acceptable behavior of Czech ethnographers [...] was to search obstinately for a difference between the declared and certainly culturally constructed Czech and non-Czech systems. This resulted in the efforts to search for and emphasize the distinctions of Czech national and [Czech] folk culture” (Kandert 2002, 162).

The almost exclusive interest in Czech folk culture related to the idea that this was the basis for the forming national culture. “The Czechs needed to have an image of themselves, which would have helped them to defeat Germans at least symbolically, and ethnographers delivered tools for that” (Scheffel & Kandert 2002, 218). This ethnicist framework was also typical for the subsequent decades of research during the period of the communist regime in Czechoslovakia (1948–1989). The search for authentic Czech folk culture, antiquated Czech roots, and confirmation thereof did not target only the geographical area of the Czech lands, but it was also Czechs living abroad – the “expatriates” – who became part of this search for the entire twentieth century. Bohemian resettlers living in the Balkans were not an exception; they were presented as “remote patriots”.

Czech ethnographers and historians approached the research on Bohemian resettlers similarly to the German “*Volkskunde*”, meaning through the tradition of “*Sprachinselforschung*”¹ – they viewed the resettlers (colonists) as a kind of external island created by members of their own nation, a “colony”, or a “branch”. In these foreign “language islands” of theirs, both groups of researchers projected period ideals of ever-stronger nationalist movements, both the Czechoslovak and the German ones. In the past, several researchers argued, based on a lot of ethnographic and historical research, for the necessity to leave this nationality paradigm by substantiating the fact that emigrants built on other (mainly religious) sources of collective identification than those strictly national ones (e. g. Jakoubek 2010) and that they “became Czechs” in the national sense rather later on between the world wars due to the activities of national agitators sent from Czechoslovakia (Pavlásek, 2013).

In our opinion, the scholarly and general ways of perceiving the emigrants are based on methodological nationalism, which identifies the

¹ Meaning the research into (German) language islands, in which German ethnographers tried to describe and typologize German enclaves in non-national environments (including the Czech lands). The German ethnographer and historian Walter Kuhn tried to convert this approach, popular with (Sudeten)German ethnographers in Czechoslovakia (e. g. Gustav Jungbauer, Adolf Hauffen), into an independent sub-discipline termed “*Sprachinselvolkskunde*” (Kuhn 1934).

concept of society with the modern national state (Chernilo 2011). Against this, an opposing research perspective, represented by the concept of national indifference, can be applied. National indifference ranks among the most innovative concepts shaping research on nationalism in the past two decades. This concept was primarily allied and developed by the researchers who dealt with the history of Bohemia under the Habsburgs in the late nineteenth and early twentieth centuries (Miller 2019) when they cast doubts upon the mass character of nationalism in East Central Europe at the turn of the nineteenth and twentieth centuries. In contrast to the self-proclaimed success stories of nationalists, these scholars argued that most “ordinary people” were not in thrall to the nation; rather, they were indifferent, ambivalent, or opportunistic when confronting issues of nationhood” (Ginderachter & Fox 2019, 3). The option of applying national indifference as an analytic category for the modern history of Central and Eastern Europe was dealt with mainly by the historian Tara Zahra, who subjected it to critical reflection.² Zahra describes national indifference as

“a new label for phenomena that have long attracted the attention of historians and political activists. What we might call indifference has gone by many other names (often derogatory) in the past: regionalism, cosmopolitanism, Catholicism, socialism, localism, bilingualism, intermarriage, opportunism, immorality, backwardness, stubbornness, and false consciousness, to name a few” (Zahra 2010, 98).

Our goal is to follow this national indifference research perspective and to re-assess of the collective identity of resettlers from the Czech lands in the first half of the nineteenth century towards its nationally indifferent character with the level of cultural identity, meaning with cultural similarity and ethnic affinity (Brubaker 1998, 1047) of Bohemian resettlers who have hitherto been divided, in the spirit of methodological nationalism³, into Czechs (Böhmen) and Czech Germans (Deutschböhmen)⁴ according to the nationality key. We will try to do this by compre-

² This research discourse which was criticized as well (see Toshkov 2010; Lieberman 2020).

³ The term methodological nationalism is used for an assumption when a nation/state/society is a natural social and political form of the modern world (Wimmer & Glick Schiller 2003).

⁴ From the 1840s, the German form of the ethnonym (der Tscheche) was more and more often used to term the national-conscious Czechs, while Deutschböhmen was used to name German-speaking Czechs.

hending the context of the colonization of the southeastern border of the Habsburg Empire by emigrants from the Czech lands in the first third of the nineteenth century, with a focus on their cultural identity. Based on this we will document that their designation and definition as Czechs and (Czech) Germans according to the ethnic and nationality key do not correspond to their period culture, largely shared to a large extent, which was based on their common origin, and on the local, regional, and provincial awareness, bilingualism, and shared Catholic confession which proceeded from that origin.⁵

For this reason, our target is to think about the cultural identity of expatriates in a different way, to “disenchant it”⁶ in the sense that the ethnology takes off its “nationalism glasses” and grants the expatriate statute also to those whom we have not considered being expatriates to date, meaning to the “Deutschböhmen”, who left the Czech lands together with the Böhmen resettlers for the south-eastern corner of the Habsburg Empire to find a better life there. We rely on the assumption that this kind of perception of expatriatism should be problematized already at the level of the used term “expatriate/s”, which was, due to the practice of the Czechoslovak interwar “politics of the care of expatriates” (see below), identified with *ethically exclusivistic* meanings. Against this *ethnically exclusive* model, we suggest an alternative interpretation in the form of an *inclusive* approach to expatriatism, which is based on the assumption of the shared religious identity (confessional affiliation) of colonists.

Applying this, we want to avoid the danger of practising methodological nationalism as well as the practice of “groupism”, under which Rogers Brubaker understands the “tendency to represent the social and cultural world as a multichrome mosaic of monochrome ethnic, racial and cultural blocks” (Brubaker 2002, 164). We also respond to Brubaker’s call not to view national identities as a logical outcome of an already existing ethnic identity or to conceptualize the nation as a real group but rather as a contingent event (Brubaker 1996, 7). We use the term “ex-

⁵ In the Czech lands, the differentiation between “Czechs” and “Germans” in the nationality sense appeared particularly after the influence of *ethnification* through the spreading nationalisation of society in the second half of the nineteenth century. About this process, see below.

⁶ With this “enchancing” we refer to Max Weber’s concept “the enchantment of the world” (1922), by which he explained the rationalization and desacralization of society. By this I mean that the expatriates were “sacralised” too much in the past in the sense of their ethnic/national mythization.

patriates” as a *category of analysis*, not a *category of practice* (Brubaker & Cooper 2000, 4; Brubaker 1996). We came to the necessary reflection on the use of the above term because we also consider the concept of identity to be problematic. Identity, as a category of scholarly analysis (which abstracts the reality), is too vague without a necessary analytical quality; another problem with it consists in the fact that it is simultaneously a social and a political praxis (a kind of objective element of reality) (Brubaker & Cooper, 2000).

The theoretical and conceptual framework presented above seems to be the best fit for the interpretation of the research data collected during the years 2010–2017. This research relied on archival sources (the Archives in Temesvár), local written sources (village chronicles and teachers’ chronicles) and ethnographic field research that was conducted in the villages of Svatá Helena, Weitzenried (Gerník), Ravensca (Rovensko) and Weidenthal (Brebou Nou) in Romanian Banat in 2010, 2013 and 2017. The main method of on-site data collection was the implementation of 30 semi-structured interviews (informants were anonymized in case of citation in order to keep the identity of individuals hidden and protected).

2. EXPATRIATE CARE

After the formation of Czechoslovakia, the matters relating to Czechs living abroad were administered by the interwar Ministry of Foreign Affairs and National Enlightenment. The activities directed at the expatriate diaspora were an integral part of the state politics of that period (Pavlásek 2011). Numerous expatriate enclaves came into the limelight of national agitators and workers in the sphere of public education, and later on of ethnographers and folklorists. All these people, supported by the state, visited the Czech minority living abroad to report on it in a rather romanticizing spirit, but also to condemn it.⁷ The workers from the sphere of public education considered the trends of “denationalization”, captured in several expatriate communities, to be deplorable. The nationality, or the awareness of the own nationality origin, was assessed as a *de facto* moral category. If this was not present, the repatriate community was assessed

⁷ A number of national agitators and workers in the field of public education, who, especially in 1927–1939, visited their compatriots abroad (their reports were in some cases published a few years later – during the Second World War, see the travel report of Jan Hříbek cited below), also visited the Romanian Banat. These “amateur ethnographers” were followed by professional Czechoslovak ethnographers from the 1960s onwards with their interest in the compatriots.

negatively, as obsolete, lost, and doomed.⁸ For this reason, Czechoslovak state institutions⁹ were obliged to support Czechs abroad in every possible way to increase their low nationality awareness and to prevent the danger of their assimilation with the domestic population. This is demonstrated by one of the educative workers and national agitators, who worked with expatriates in south-eastern Europe: "It is an obligation of every nation to take care of all its members, whether they live in the bosom of the nation, or outside it. And every human speaking the language of his or her nation and claiming allegiance to it has the right to be borne in mind by the nation" (Folprecht 1940, 5).

Travelers, workers in the sphere of public education, and national agitators, who were reporting about Czechs living abroad, understood them to be an automatic part of the Czech nation. This is exemplified by one of the first published reports on Czech emigrants living in Romanian Banat, which was written by the traveller Josef Hříbek. In the "Czech" village of Svatá Helena, he took part in a wedding which he assessed in his report as a representation of the "national ceremony" with "surviving Czech character" and elements of "national life" which had survived despite "fierce repressions". His description of expatriates' lives contains a fascination that it is possible to find "remote patriots" in Romania, one thousand kilometres far from Prague, where "Czech golden hearts are hidden beneath their coarse blue shirts!" (Hříbek 1940, 3). The nationality appeal is also obvious in his subsequent narration. When he, for example, wrote about how the expatriates tolerate a German priest in their village, he declared with pride about the expatriates: "The patient Czech soul; only the faithful and open-hearted Czechs can resist the denationalisation" (Hříbek 1940, 5).

The spread of national culture from Czechoslovakia across its borders to particular expatriate communities proceeded from the conviction that the national state has to take care of its diaspora and to secure its future life in the host country. This policy directed at Czech emigrants was to be based on sending educators to provide "folk education". Teachers as well as priests were supposed to deliver lectures about national geography

⁸ In this context, the historian Tara Zahra (2010) remarks that the term "national indifference" does not implicitly include pejorativeness or negativity – we usually translate that as "indifference", which evokes apathy or disinterest.

⁹ The most important role in this was played by the Czechoslovak Foreign Institute, the task of which were the awareness-raising activities connected with the collection of information about expatriate enclaves, and the coordination of Czech expatriate associations abroad to spread the national consciousness (Comp. Zahra 2010, 98).

and history in the spirit of national education. Czechoslovakia found inspiration in its national neighbours. Jan Auerhan, a long-time director of the Czechoslovak Foreign Institute, proposed the following aspect: “We have to learn from Germans who used their organizations to take care of them [foreign Germans]” (Auerhan 1920, 4).

The policy aimed at Czech enclaves abroad is expressed by the formulation “expatriate care”. In principle, it includes a complex system of efforts made by the foreign policy of inter-war Czechoslovakia to “save” the descendants of emigrants from the Czech lands from their assimilation in the host countries (Pavlásek 2011; Pavlásek 2013). The group identity of local expatriate communities was safeguarded by emphasizing the ties to their former homeland, “the ethnic fatherland” (Čapo Žmegač 2010). The educators’ activities led “the expats—the likes of us” to preserve or to “awaken” their national awareness through creating emotional ties to the newly formed state identity – Czechoslovakia. This was the reason why they taught the expatriates about the cultural, social, and political context of Czechoslovakia, which became more and more ethnic due to ever stronger nationalism. It is only a slight exaggeration to say that between the world wars, the expatriate care was another stage of the Czech National Revival, when the Czech diaspora abroad was nationalized with a reference to the nineteenth-century language perception of national identity.

For many subsequent decades, ethnographers approached “Czechness” and the entitlement to “expatriatism” in the same way that the state and the Czechoslovak Foreign Institute considered the emigrants who spoke Czech to be “the likes of us”. They mostly understood them as a reflection of the disappearing archaic world of traditional Czech (rural) culture which was expected to perish under the influence of modernization trends and migration to towns. This “rescue” approach of Czechoslovak ethnologists¹⁰ alongside the previous interwar expatriate care, which focussed on nationalization of the expatriates, created an “ideal expat”, meaning an active member of a local minority cultural club (called *Česká Beseda*), to practise Czech traditions and annual customs, to eat traditional Czech foods, and, of course, to speak archaic Czech.

We do not include the German-speaking emigrants – “Deutschböhmen” among them, although they shared the common homeland, so they were also “expatriates” in the true sense of the word (Lozoviuk 1998, 39). The “Deutschböhmen” seem to have represented a sort of strange (or hybrid)

¹⁰ In addition to Czech ethnologists, colleagues from Slovakia, such as Ján Botík (2016) also followed the issue of compatriots.

group when German-Bohemian and Czech-Bohemian mutuality has appeared unclassifiable in the face of the national-centered order, when its “subethnic ambiguity” and ethnic “impurity” (Douglas 1966), did not fit into the national view taken by Czech and even by German researchers. We think that they found themselves in the position of a “double exclusion” as they were considered to be neither Banat Czechs, nor Banat Swabians.¹¹

3. (DEUTSCH)BÖHMEN IN THE TERRITORY OF PRESENT-DAY ROMANIAN BANAT

The migration of people from the Czech lands who went to south-eastern Europe especially in the nineteenth century with the much larger migration wave from Central and Western Europe¹² is one of the realms observed by researchers in this territory. These migrations from Western and Central Europe had involved so many people already from the eighteenth century that the European South-East went through considerable demographic transformations at social, economic, ethnic, and religious levels. After all, the present-day multi-ethnic face of the destination of these migrations is a strong piece of evidence thereof.¹³ One of the migrants’ destinations was also the historical territory of Banat in present-day Serbia and Romania, which was part of the Habsburg Monarchy (Austria-Hungary between 1868 and 1918).

Resettlers from the Czech lands settled in the historical territory of Banat more systematically from the 1820s. On the southern border of the Habsburg Empire, the Banat Military Border was created in the eighteenth century at the suggestion of the Military War Council. This military border extended the broad strip of the already existing sections of the Military Border, which the Habsburgs used as a buffer zone for Ottoman expansion. The military administration invited then colonists from many corners of the Habsburg Empire to Banat to defend the borderlands in the case of attacks (Štěpánek 2002; 2005).

The colonization also touched the Almas and the Semenic Mountains, and Clisura Dunarii, which was located in the area of the Wallachian-

¹¹ Deutschböhmen were far from being a culturally homogenous group even prior to their departure from the Czech lands. This was formed only through German efforts to create a unified group of “Sudetendeutschen” in the 1930s in Czechoslovakia.

¹² In South-Eastern Europe, there are still many locations with residents who claim their allegiance to Bohemian land origin. They are generational descendants of those who participated in these colonization processes and migration trajectories.

¹³ About inter-cultural dialogue in Banat, a symbolic intersection of Central and South-Eastern Europe, see Neumann 2015.

Illyrian Regiment's activities. Colonel Michael Drasenović ordered a survey of the land for fifteen new settlements there, which were settled by colonists from the Pilsen, Prachatice, Domažlice, and Klatovy areas, and by the Czechs and Germans from the Cheb area and Bavarian borderlands between 1826 and 1830 (Unzeitig 1853¹⁴). The colonists from this wave, initiated by Colonel Andreas Schneller, settled in Banat with the promise of a journey at the expenses of the state, financial contribution until the first harvest, and tax exemption for ten years; the military border administration gave them material to build a log house (Štěpánek 2005).

Czech and German researchers have differentiated individual mountainous villages according to the assumed ethnic and nationality division of the colonists. Taking into consideration the above-mentioned colonization, the villages of Weitzenried (Gerník), Ravensca (Rovensko), Schnellersruhe (Bígr), Eibenthal (Eibentál), Schönthal (Paňásky), and Schumitza (Šumice) are considered to be "pure Czech", and Weidenthal, Wolfsberg, Lindenfeld, Wolfswiese, Frauenwiese, Neu Schuppanek, and Alt Sadova to be "pure German".¹⁵

Felix Milleker, one of the most important Banat historians of German origin, wrote in one of his books dealing with German-speaking residents in Banat that "the Wallachian-Illyrian Regiment's area was settled by altogether 1036 families, 3424 "Czechs and Germans" (Milleker 1926, 25). The perspective that divides the resettlers into two nationality groups was accepted by Czech ethnographers (Secká 1995; Jech et al. 1996), and after that this view was reified, due to the permanent reproduction of the nationality differentiation of the colonists, into the ethnically differentiated reality of resettlers. In this place, however, it is necessary to reflect the fact that the intellectual and educator Felix Milleker wrote the text one hundred years after the colonists from the above-mentioned migration wave had settled in Banat. It was a period between two world wars, when the ethnizing and national-emancipatory trends had already "re-branded" the everyday social reality both in Czechoslovakia and in Banat. While at the time, when Milleker wrote his text, the resettlers supported their identity with their national awareness formed by the educational efforts of teachers, this does not apply for the period of their arrival and subsequent first adaptation in the new environment, as nationality gradually came

¹⁴ This is a manuscript of the parish chronicle from the village of Gerník.

¹⁵ As the first one, I mention their official German toponym mentioned in maps and sources of the military administration, stored in the National Regional Archives in Timisoara (TNRAT, fond *Comandamentul General Banatean*, box n. 810).

to the foreground of the individual and group identification of the Banat (and Czech lands) population only two or three generations later.

Many similar reports describing the “condition” of expatriates in South-Eastern Europe show the national perspective from which the educators saw and evaluated the expatriates. Similarly, the effort to make a picture of expatriates as national-conscious Czechs is also present in other historical sources written as local (parish, school, club) chronicles by national awakers from Czechoslovakia (teachers, priests), who acted in particular expatriate communities as workers in the realm of public education.

We think that these descriptions corroborate much more the national enthusiasm of the authors of these reports and the facts they desired to see than the more varied reality of expatriates’ lives. We will now try to suggest that it is possible to offer an alternative to this exclusive ethnized understanding of expatriates’ social reality, i.e. the inclusive approach to expatriatism. We support this approach with cultural similarity and affinity given by the identical origin of “Deutschböhmen” and “Böhmen” in that migration wave. What can an alternative interpretation of the



Picture 1. Cemetery at the outskirts of the village of Wolfsberg.

Photo author (2016).



Picture 2. Gravestones in the cemetery in the village of Wolfsberg with Czech names (Eduard Pankratz) are not exceptional.

Photo author (2016).

settlement in Banat look like when we try to reflect on the ignored resettlers –Deutschböhmern – from the position of a researchers?

Villages which were not strictly divided in terms of ethnicity/nationality
We know from available sources the number of inhabitants of the four largest settlements: 597 people settled in Weidenthal (Brebunou in Romanian), 444 people settled in Wolfsberg (Gărăna in Romanian), 256 people settled in Wolfswiese, and 166 people settled in Lindenfeld (Czoernig 1855, 108; Klaube 1972, 1984). Thanks to the chronicler Peter Grassl, the enumeration of the first residents in Weidenthal has survived

(Grassl 1904, 24-26). There we can find many Czech-like names (e.g. Johan Dusek, Johan Szahorzek, Johan Slup, Johann Wesselak, Jakob Peczak, Georg Buchal, Johan Pankratz, Wenzel Hronek, Josef Kronek, Wenzl Bartl, Johann Peczak, Michael Kral, Johann Pankratz, Petr Wesselak, and Mathias Pavlik). We could also find names like this among colonists in Wolfsberg and Lindefeld (e.g. Balthasar Pankratz, Peter Kral, Adam Resniczek, Josef Mener, Johan Adam, Wolfgang Resniczek, Georg Ruschitzka, Georg Janda, Johann Proschofsky, Franz Millota, Josef Pankratz, Adam Ruml, and Georg Wesselak).

Just as we could find “Czechs” – bearers of Czech names – in “German” villages ignored by Czech ethnographers, we can also find many “German” names among the first colonists in the “pure Czech” villages. This could lead to the conclusion that the villages were not ethnically homogenous, as has been assumed to date. This could lead us to problematize the assumption concerning the division of colonization settlements strictly according to the ethnic key.¹⁶ We believe that those arguments do not have the effect of anything productive, and they do not prove much. In addition to active language skills, loyalty to an “ethnic group” was strengthened by the Czech or the German form of a name in the nineteenth century, but this does not apply in general. When taking into account their names, we certainly would not consider the significant Banat priest Unzeitig or the teacher Schlögl from the “Czech” settlement of Svatá Helena to be Czechs. Let us mention a contrasting example – Czechs with German-like names (Dobner, Voigt, Jung, and Rieger) were among leading figures of the Czech National Revival. The Czech lands of the first half of the nineteenth century did not consist of closed ethnic islands of Czechs and Germans, formed by the social rules of endogamy, and families with similar social status and class were often ethnically mixed.¹⁷ For this reason, the form of the name cannot be a clear criterion for ethnicity in the first half of the nineteenth century, and it cannot give evidence of allegiance to one or the other nationality group.

Shared Land Origin

The shared place of origin and the assumed land citizenship and cultural identity are an important argument to relativize the assignment of a

¹⁶ During the field research, we could find German and Czech names on gravestones at cemeteries in particular villages. See photo 2.

¹⁷ The “Deutschböhmisches” and “Böhmisches” villages were also interconnected by local migration, and “it is highly probably that this process was bilateral” (Lozoviuk 1998, 59).

distinctive ethnic category to the colonists and division into two groups. The origin of the observed resettlers was geographically situated in the Czech-Bavarian borderlands. Moreover, the colonists with Czech-like and German-like names often came from the same locations. Most of these original locations have ceased to exist – the Weidenthal chronicle places the origin of colonists in locations, such as Rothenbaum, Neuern (Nýrsko), Flecken, Wassersuppe, Schwarzach, Pirschau, Hirschau (Hyršov). Josef Schmidt also mentions e.g. Rossbach in the district of Ellbogen (Hranice in the Loket area), St. Katarina (Svatá Kateřina near Nýrsko), Vollmau (Folmava) in the Klatovy area, Loburg, Stubenbach in Bavaria, Stanetietz (Stanětice), Holletitz (Holedeč in the Louny area), Neuklitschau (Klíčov in the Domažlice area), Grafenried (Lučina in the Domažlice area, now disappeared), Paschnitz (Poříčí), and Liptau (Liptov) (Schmidt 2003, 49).

The word “Boemi”¹⁸, used in period sources, refers only to the country of origin, and it does not differ between the Czech and the German ethnicity / nationality because this simply did not exist. Similarly, the descendants also used ethnically indifferent terms for themselves *Deutschböhmern* or just *Böhmen*. During our research stay in Gărâna (Wolfsberg), we noticed historical awareness of the arrival directly from the Šumava region. On the other hand, in a “Czech” colonization village we recorded a testimony of a surviving contemporary who made a remark about Gărâna residents: “In Garina [Wolfsberg], *Dojčbémi* lived there. They were neither Germans, nor Czechs...”¹⁹ The native level of the designation is supplemented with names given to them by the neighbouring autochthone Wallachian inhabitants, who, besides the common term “*Deutschen*”, refer to them using a derivative of the originally non-Slavic name for their original fatherland (*Pémi*, *Piemule*), which is obviously not used exclusively for the present-day Czech minority in Romania.

Shared Faith and Folk Culture

The anticipated emphasis put on the national consciousness of the expatriates often ignored further levels of expatriates’ collective identification, especially the religious one. But it was the confessional affiliation that played the role of the most important distinguishing sign in the first half of the nineteenth century. This was also translated

¹⁸ Several sources speak about “hard-working *Böhmen* from the Czech-Bavarian borderlands” (TNRAT, fond CGB, 810, n. 88, 248).

¹⁹ *Dojčbémi=Deutschböhme*. A record from field log (Svatá Helena, Romania, October 2017).



Picture 3. Multilingual signs have survived in most colonization villages in Banat.

Photo author (2012).

into the evaluation of resettlers by the mostly Orthodox autochthone population of Banat which reflected not only the shared land origin of the colonists but also their Catholic faith. The affiliation to the Catholic community once again served as a social tie inwards the colonist group, and also towards the neighboring inhabitants. At the practical level, the grouping was implemented based on the principle of religious endogamy. Confessional affiliation played the role of a key identity-creating factor through which the particular confessional groups built a long-impassable barrier between each other. But, on the other hand, within the observed group of resettlers with the majority-shared Catholic faith it produced, alongside their common folk (rural) culture and bilingualism, a “certain degree of mutual assimilability” (Lozoviuk 1998, 68). For this reason, we understand those arriving from the Czech lands rather as bearers of shared cultural similarities,²⁰ when the emphasis is put on their ethnic affinity and indifference at the expense of each other’s difference. The shared cultural *böhme*-identity evolved through inevitable blending of Böhmen and Deutschböhmen in the Czech lands.

²⁰ In some cases, the cultural similarity was demonstrated by wearing significant similar folk costumes.

The unified local community, defined by church / confession, which gradually became interconnected also based on blood kinship, generated a sense of cultural belonging among the members thereof. In contrast to the Orthodox Wallachians, the shared cultural identity was demonstrated by the common annual cycle of Catholic festive days according to the Julian calendar. The church year with annual repeating events gave the rural community its order and sense. The Imperial kermesse – Kirchweih – was the most important event related to particular locations; Kirchweih, meaning the day of the church's consecration, was celebrated on the third Sunday in October. In Alt Sadová, Weidenthal, and Wolfsburg, the "böhmische Kirchweihe" were expected long in advance and they were well-known in the environs²¹ for dance parties at which the *polka* was danced, which also referred to the country of origin. Kirchweih also commemorated the construction of the church, and the arrival of colonists from the Czech lands.

In 2012 and 2017, I used the occasion to participate in the kermesse in Wolfsburg. During the festival, a "Slovak brass music band" from the border town of Nadlak performed outside the church. The music band played many Czech folk songs that accompanied dancing visitors who came all the way from Bavaria. The reply to the question as to why they came from Bavaria can be found in the historical development of emigrants' descendants in the Romanian Banat in the twentieth century. In the 1930s, the descendants of resettlers – Deutschböhmen, under the influence of nationalization, declaratively claimed their allegiance to German nationality, and they joined the developing German kulturbund²² and, the men then the German army.²³ After the war, German inhabitants in Romania were dispossessed, and in the year 1945, Romanian Germans born between 1899 and 1928 were forced to work in the USSR because of their activity in Wehrmacht.

²¹ The word "Kirchweih" was even taken over by colloquial Banat Czech and Serbian ("Kirvaj").

²² These cultural and awareness-raising associations of Germans living abroad were established in the 1920s and 1930s, and they were supposed to develop their cultural and national activities. It is interesting that it was Deutscher Kulturverband, cultural associations of Sudeten Germans in Czechoslovakia, that served as a model for the organization of German associations in Banat (Janjetović 2009, 212).

²³ During the research carried out in the multi-ethnic environment of Serbian Banat, I recorded many statements of the local Czech minority members who justified the nationalization of Banat Swabians and Deutschböhmen by their conviction that they would benefit from that in the future. By joining the clubs, the members got German Reich citizenship, they became "Volksdeutsche" (Glajar 1997). On the issue of Germans in Serbia, see the contribution by Aleksandar Krel (2014).

The descendants of resettlers – Deutschböhmen began to leave Banat in the 1960s, and the largest wave of the “return” co-ethnic migration from Romania to the Federal Republic of Germany followed after the fall of the Communist regime in the year 1989.

The participants came to Kirchweih from eastern Bavaria, where they were the last generation of Deutschböhmen from Banat to find their home. It is certainly interesting that they live near the locations which their ancestors left for Romanian Banat two centuries ago. The native villages of their parents and grandparents in the mountainous countryside of Romanian Banat became a place where they spend their summer holiday or where they travel to as organized groups within “Heimat-Tourismus” to commemorate the life of their ancestors.



Picture 4. Interiors in several houses in Weidenthal still include traditional decorations, reminding of former residents.

Photo author (2012).

Shared Language vs. Nationalist Rhetoric of Unilingualism

Although in the nineteenth century linguists and even politicians accentuated the language more and more as an indisputable ethno-differentiating hallmark of the evolving nationality group of Czechs (Tschechen) and Germans (Deutschen), we think that this did not apply to at least the first generation of resettlers from the Czech lands, and that



Picture 5. A Museum of Ethnography for visitors who are interested in Deutschböhmens's way of life has been built in Wolfsberg.

Photo author (2017).

the parallel use of the regional form of German spoken in the Czech-Bavarian borderlands in addition to Czech did not lead to the formation of strictly separated groups, divided into Czechs and Germans according to the spoken language.²⁴ On the contrary – the colonists (and generational descendants of them) could easily communicate with each other in the observed locations. We know that many families were still bilingual even in the “Czech” locations in the 1960s (Jech et. al. 1996, 80).

Despite this fact the observed communities of resettlers were perceived through the lens of ethnicist perspective as being linguistically separated pursuant to the same model, as this can be seen in the example of the assessment of the co-existence of Czechs and Germans in the Czech lands. The reason is that in the ethnicist framework, unilingualism was always the norm, and bilingualism was always suspicious (Ginderachter & Fox 2019, 3). This “nationalist rhetoric of unilingualism hides the fundamental logic of local communities in multilingual regions”, where it was not exceptional at

²⁴ The surviving dialect is witnessed by the descendant of emigrants who currently live in Bavaria and visit native villages of their ancestors to celebrate kermesse and to spend summer holiday there: “I am a German, but I don’t understand them at all, they speak proper German”. A record from field log (Gărăna, Romania, October 2017).

all that Czech-speaking farmers, for example, sent their children to German families and vice versa to learn the other language (Judson 2006, 3).

Czech-German bilingualism was widespread in the Czech lands, and it is presumed to have existed at least in the 1830s and 1840s. It was also common to use the second language in certain situations, when one language was spoken, for example, within the family, and the other was used for communication with staff and in the public.²⁵ It was also crucial for everyday life in the countryside including the multilingual regions to be able to communicate with neighbors or employers. This changed at the end of the nineteenth century when the development of the system of Czech secondary schools was finished and when Charles University was divided into a Czech Charles University and a German Charles University. This and the subsequent successes of the nationalist movement gradually led to a decrease in the number of those speaking bilingually. However, this happened much later than could be reflected by the language skills of the observed resettlers. If we summarize what was said above, in the case of the observed group of resettlers, the language did not fulfill the function of a mutually separating boundary marker after their arrival in Banat.



Picture 6. Memorial tables reminding of financial support from Germany (Bavaria) for the former DB village of Wolfsberg. Photo author (2012).

²⁵ In was a widespread form of bilingualism, also called “Kucheldeutsch” or “Kuchelböh-misch”, which were specific forms of the language used by Czech servants in Prague and Viennese German households on the one hand, and on the other hand by German higher classes when they spoke to their employers and staff (German with a simple idiom of Czech to speak to lower classes) (Křen 1990, 45).



Picture 7. The local Romanian population replies to the ongoing trend of Heimat (Tourism).
Photo author (2012).

4. BECOMING “CZECHS ABROAD”

Philologist Pavel Josef Šafařík termed Czechs “a philological nation” and it was the philologists whose linguistic studies provided the first supporters of the nationhood movement with tools for argumentation. It is a well-known fact that Czech nationalist circles emphasized the language already in the first stage of the National Revival; the situation with the other nationalist movement in Europe was identical (Hroch 1996). The concept of ethnic-language self-identification as a central classification framework of society was not a predestined result of the social and political development in the nineteenth century in the spirit of evolutionism when society leaves the pre-nationalist stage to automatically reach a more progressive stage, i.e., a nationally conscious one. This approach to the theme of national movements in the nineteenth century and to the formation of national

states and societies can be called “ethnicism”, with reference to the work by Jeremy King (2001). He understands ethnicism as a vague perspective that considers the nations of Central and Eastern Europe to have originated from mutually exclusive ethnic groups defined by culture and language (King 2001, 123; Cole 2007).

But in fact, the cultural identity of the population of the Czech lands in the early nineteenth century was based on local and regional sources – especially on the connection of particular families to the land, local church community, religious practice, and personal piousness (re)produced by family upbringing. In the local micro-world, family ties were significantly reflected by everyday interaction, and they were a basis to create further cultural symbols, important for the identification of individual and larger communities. The specific “böhmisch” culture, the contours of which could develop due to the identical rural educational and cultural level of “Czechs” and “Germans”, was formed in a manner like this.

The project of land-style nationality (Böhmen) was not implemented in the Czech territory, and in the second half of the nineteenth century, the “böhmisch” inhabitants began to define each other based on the ethnic-language principle. The enforcement of ethnically defined nationality, provided with the necessary arsenal of romanticizing myth-creating historical narrations, became the only generally accepted historical alternative (Křen 1990, 61) and later on even a classification grid that automatically conceptualized the historical culture-creating processes. After the end of World War I, this also applied to the resettlers who “suddenly” found themselves in the position of a national minority after the formation of independent Czechoslovakia – Czechs living abroad (emigrants).

5. CONCLUSIONS

The previous passages were to document that ethnic/national identity, which the folk and scholarly discourse automatically attribute to expatriates these days, is neither “a matter of course” nor unambiguous, and for this reason, it is necessary to problematize the perspective like this. It is the resettlers from the Czech lands, who founded several settlements in Romanian Banat in the 1820s, who exemplify the unsuitability of these ethnicist categories being used in practice.

By following the national indifference research perspective has allowed us to demonstrate with this case study that if we search for period cultural identities of emigrants, it is necessary to overcome the prevailing ethnicist framework and to focus on phenomena that are not completely in harmony with it. These phenomena can include the cultural affinity of

emigrants from the Czech lands, who were not separated by the assigned different ethnicity and nationality but who were rather united by the awareness of their common homeland and shared Catholic belief.

The word “böhmisch” refers to the many centuries for which Czechs and Germans co-existed in the Czech lands, which led to their mutual acculturation. It does not mean the interpenetration of these two cultures, but rather their permanent closeness and mutual influence. For centuries, this happened in one common space, which was a meeting place and, until the time of spreading nationalism, also a place of dialogue and conflict-free co-existence. Jan Křen called this specific cultural symbiosis and dialectic tension “a tight land community” in which mutual stimuli, as well as obstacles, found their place (Křen 1992, 21). Under the influence of the subsequent historical development and politics of memory, it was unfortunately mainly the mutual tension and the conflict that was accentuated from this productive ambivalence. The construction of the past with the emphasis on the confirmed legitimacy of the difference in the “origin” of both groups proverbially drove a wedge between both groups and formed an image of a “conflict community” of Czechs and Germans.

As we showed, the ethnicist framework and imperative were subsequently (re)produced by the developing scholarly discourse and by the formed nationality paradigm, as well as by methodological nationalism within social sciences and humanities, which identifies the concept of society with the modern national state (Chernilo 2011). Through this we unjustly removed Deutschböhmen from the “historical portrait of Czechness”, shifting them symbolically out of the frame of it. We tried to return them back through considering their common and shared cultural ties based on the example of expatriates from the Czech lands.

By rejecting the “grouping” of expatriates while applying the proposed inclusive approach to expatriatism we problematized the trend of scholarly and public discourses to identify collective identity with ethnicity. We consider the Deutschböhmen expatriates to be a kind of hybrid group which due to its ethnic/national ambiguity unjustly does not fit into the vision field of Czech researchers. This is a consequence of political development and state ideologies to which historical and social disciplines and humanities, in general, are not resistant. For this reason, we have brought up arguments about why they should be included in the research into expatriates living abroad from the perspective of Czech scholarly discourse. The national indifference research perspective offers a conceptual alternative to the fascination with the total power of nationalism, which unveils the limits of nationalization in European

countries as well as those of uncritical overuse of nationality categories and constructs. Our target was not to turn the research discourse at any cost towards the “no-ethnic approach” to reality, but to point out that a sore point of ethnology and historiography in Europe consists in the fascination with ethnicity and nation. Therefore, we think that it is necessary to specify, complete, and take into consideration the development of the whole territory of the Czech lands, and not to forget other identification offers which were not completely inconsistent, but also not completely consistent with the national one. The rectification can start very easily – “to add further points of view, to become aware of the fact that the national (nationalistic in the worst case) one is just one of the alternatives of viewing the world, and it was hardly accepted by all inhabitants across social strata and regions”(Kladiwa 2015, 1004).

This perspective which undermines the ethnic imperative might be applied to “rescue the citizens of Habsburg Central Europe from the ‘prison of the nations’ once and for all” (Zahra 2010, 119) and thereby contribute to a broader discussion on the possibilities of applying the “national indifference” as an analytic category for the modern European ethnology. Hopefully, the proposed inclusive approach to expatriates in this case study is a step in the right direction to problematize and gradually overcome the ethnicist framework of studying European ethnology with a particular focus on migration, nationalism, and (non-ethnic) identities.

Acknowledgment: The article was written with the support for the systematic long-term development of the Institute of Ethnology of the Czech Academy of Sciences (RVO: 68378076).

References

- Auerhan, Jan. 1920. “Úvodní slovo”. *Naše zahraničí* 1 (2): 2–4.
- Bjork, James, E. 2008. *Neither German nor Pole: Catholicism and National Indifference in a Central European Borderland*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Botík, Jan. 2016. *Slováci vo Vojvodine*. Novi Sad: Ústav pre kultúru vojvodinských Slovákov.
- Bryant, Chad. 2002. “Either German or Czech: Fixing Nationality in Bohemia and Moravia, 1939-1946”. *Slavic Review* 61 (2): 683–706.
- Brubaker, Rogers. 1996. *Nationalism Reframed: Nationhood and the National Question in the New Europe*. Cambridge: University Press.

- Brubaker, Rogers. 1998. "Migrations of Ethnic Unmixing in the "New Europe"". *International Migration Review* 32 (4): 1047–1065.
- Brubaker, Rogers. 2002. "Ethnicity without Groups". *Archives européennes de sociologie* XLIII (2): 163–189.
- Brubaker, Rogers & Frederick Cooper. 2000. "Beyond identity". *Theory and Society* 29 (1): 1–47.
- Cole, Laurence. 2007. "Introduction: Re-examining National Identity in 19th Century Central Europe and Italy". In *Different paths to the nation: regional and national identities in Central Europe and Italy*, ed. Laurence Cole, 1–15. Houndsmills: Palgrave Macmillan.
- Czoernig, Karl von. 1855: *Ethnographie de Oesterreichischen Monarchie, III. band*. Wien: Militärgeograph.
- Čapo Žmegač, Jasna. 2010. "Introduction: Co-Ethnic Migrations Compared". In *Co-Ethnic Migrations Compared: Central and Eastern European Contexts*, eds. Jasna Čapo Žmegač, Christian Voß & Karl Roth, 9–36. München: Otto Sagner.
- Chernilo, Daniel. 2011. "The critique of methodological nationalism". *Theory and history. Thesis Eleven* 106 (1): 98–117.
- Douglas, Mary. 1966. *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. New York: Praeger.
- Folprecht, Josef. 1940. *Naši krajané v cizině*. Praha: Václav Petr.
- Grassl, Peter. 1904. *Geschichte der deutsch-böhmischen Ansiedlung im Banat. Beiträge zur deutsch-böhmischen Volkskunde*. Prag.
- Ginderachter, Maarten van & Jon Fox. 2019. "Introduction". In *National indifference and the history of nationalism in modern Europe*, eds. Maarten van Ginderachter & Jon Fox, 1–14. London: Routledge.
- Glajar, Valentina. 1997. "Banat-Swabian, Romanian, and German: Conflicting Identities in Herta Müller's "Herztier" Monatshefte". *Banat-Swabian* 89 (4): 521–540.
- Hroch, Miroslav. 1996. "From national movement to the fully-formed nation: The nation-building process in Europe". In *Becoming national: A reader*, eds. Geoff Eley & Ron Grigor Suny, 60–77. New York: Oxford University Press.
- Hříbek, Josef. 1940. "České osady na srbských a rumunských hranicích" In *II. výroční zpráva c.k. státní vyšší reálky v Telči vydaná na konci školního roku 1913–14*. (Without paging). Telč.
- Jakoubek, Marek. 2010. "From believers to compatriots. The case of Vojvodovo – 'Czech' village in Bulgaria". *Nations and Nationalism* 16 (4): 675–695.
- Janjetović, Zoran. 2009. *Nemci u Vojvodini*. Beograd: INIS.
- Jech, Jaromír, Milena Secká, Vladimír Scheufler & Olga Skalníková. 1996. *České vesnice v rumunském Banátě*. Praha: Ústav pro etnografii a folkloristiku AV ČR.

- Judson, Pieter M. 2006. *Guardians of the Nation*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Kandert, Josef. 2002. "Poznámky k dějinám národopisu/etnografie v českých zemích: soupeření „etnografie“ s „etnologií“ ". In *Česká etnologie 2000*, eds. Markéta Holubová, Lydia Petráňová & Jiří Woitsch, 157–178. Praha: Etnologický ústav AV ČR, v. v. i.
- King, Jeremy. 2001. 'The nationalization of east Central Europe: ethnicism, ethnicity, and beyond'. In *Staging the Past*, eds. Nancy M. Wingfield & Maria Bucur, 112–152. West Lafayette: Purdue University Press.
- Kladiwa, Pavel. 2015. "Národ jako jediné hodnotící kritérium? České země v Předlitavsku a (stále) etnicistní česká historiografie". *Český časopis historický* 113 (4): 989–1008.
- Klaube, Manfred. 1972. "Die vier deutschböhmisches Gemeinden Wolfsberg, Weidenthal, Lindenfeld und Alt-Sadova im rumänischen Banat". *Bohemia* 13 (1): 276–305.
- Klaube, Manfred. 1984. *Deutschböhmisches Siedlung im Karpatenraum*. Marburg: WissBeitrGeschLdk Ostmitteleur.
- Krel, Aleksandar. 2014. *Mi smo Nemci: etnicki identitet nemacke nacionalne manjine u Vojvodini na pocetku 21. veka*. Belgrade: Institute of Ethnography SASA.
- Křen, Jan. 1990. *Konfliktní společenství 1780-1918*. Praha: Academia.
- Kuhn, Walter. 1934. *Deutsche Sprachinsel-Forschung*. Geschichte, Aufgaben, Verfahren. Plauen: Wolff.
- Lieberman, Benjamin. 2020. "From Nationalism to National Indifference: Binary Logic and Sense of Time". *Nationalities Papers* 49 (5): 1–18.
- Lozoviuk, Petr. 1998. "Němečtí vystěhovalci z českých zemí a jejich jazykové ostrovy v jihozápadní Evropě". In *Češi v cizině* 10, 39–87. Praha: Ústav pro etnografii a folkloristiku AV ČR.
- Miller, Alexei. 2019. "National Indifference" as a Political Strategy? Criticism. Explorations in *Russian and Eurasian History* 20 (1): 63–72.
- Milleker, Felix. 1926. *Die Besiedelung der Banater Militärgrenze*. Bela Crkva: Banater. Bücherei.
- Neumann, Victor. 2015. *Die Interkulturalität des Banats*. Berlin: Frank & Timme Verlag.
- Pavlásek, Michal. 2011. "Meziválečná krajanská péče jako „záchranná akce“. K utváření kolektivní identity českých evangelíků v jihovýchodní Evropě". *Český lid* 98 (2) 113–134.
- Pavlásek, Michal. 2013. "Cross-Border Nationalism and Religious Fellowship. A Case Study of the Czech Protestant Community in Serbia". In *Cultural Permeations: Anthropological Perspectives. Colleciton of papers of Ethno-*

- graphic Institute*, Vol. 28, ed. Srdjan Radović, 195–207. Belgrade: Institute of Ethnography SASA.
- Secká, Milena. 1995. *Češi v rumunském Banátu*. Praha: Ústav pro etnografii a folkloristiku AV ČR.
- Scheffel, David & Josef Kandert. 2002. "Politika a kultura v české etnografii". In *Česká etnologie 2000*, eds. Markéta Holubová, Lydia Petráňová & Jiří Woitsch, 213–228. Praha: Etnologický ústav AV ČR, v. v. i.
- Schmidt, Josef. 2003 [1938]. *Die Deutschböhmen im Banat. Ein Heimatbuch um die Jahrhundertwende*. Reschitza: Deutsche Buch.
- Štěpánek, Václav. 2002. "K historii české kolonizace banátské vojenské hranice". In *Studia balcanica bohemo-slovaca*, 27–36. Brno: Masarykova univerzita.
- Štěpánek, Václav. 2005. "Česká kolonizace Banátské vojenské hranice na území srbsko-banátského hraničářského pluku". In *Od Moravy k Moravě. Z historie česko-srbských vztahů v 19. a 20. století*, eds. Ladislav Hladký, Václav Štěpánek, Bronislav Chocholáč & Libor Jan, 65–91. Brno: Matica moravská in cooperation with Matica srbska.
- Toshkov, Alexei. 2010. "The Phantom Subject of "National Indifference" (Response to Tara Zahra, "Imagined Noncommunities: National Indifference as a Category of Analysis"). *Slavic Review* 69 (1): 94.
- Weber, Max. 1922. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Wimmer, Andreas & Nina Glick Schiller. 2003. "Methodological Nationalism, the Social Sciences, and the Study of Migration: An Essay in Historical Epistemology". *The International Migration Review* 37 (2): 576–610.
- Zahra, Tara. 2010. "Imagined Noncommunities: National Indifference as a Category of Analysis". *Slavic Review* 69 (1): 93–119.

Archival records

- The National Regional Archives in Timisoara (TNRAT, fond Comandamentul General Banatean).
- Unzeitig, František Pavel. 1853. *Historia Domus. Gedenk-Buch der Pfaerre Weitzenried im K. K. Illirisch-Banater Grenz-Regiments-Bezirke No. 14. Timișoara*.

Примљено / Received: 07. 03. 2023.

Прихваћено / Accepted: 14. 09. 2023.

АЊА ЗЛАТОВИЋ

Одељење за етнологију и антропологију, Филозофски факултет у Београду
anja.zlatovic@f.bg.ac.rs

Дигитална бесмртност – од научне фантастике до потенцијалне интернет реалности*

Развој технологије и биотехнологије у модерном друштву довео је до тога да бесмртност постане наизглед остварива за човечанство: медицина напредује, живот се продужава, антиејдинг технике су све заступљеније, а програмери који раде на вештачкој интелигенцији тврде да располажу могућностима за стварање дигиталних клонова свести корисника интернета. Путем истраживања постојећих пракси и интервјуа са корисницима интернета који су изгубили некога блиског, рад ће одговорити на питање колико су ово одговарајуће могућности доступне свима. Ово емпиријско истраживање сагледава реалности дигиталне бесмртности, нарочито у оквиру друштвених мрежа и онлајн простора.

Кључне речи: бесмртност, смрт, интернет, дигитална бесмртност, вештачка интелигенција

* Текст је резултат рада на уговору 451-03-9/2021-14/200163 склопљеног 2021. године, који Министарство просвете, науке и технолошког развоја Владе Републике Србије финансира у целости.

Digital Immortality – from Science Fiction to Potential Internet Reality

The development of technology and biotechnologies in the modern society has seemingly made immortality more approachable to humanity than ever before; medicine is advancing, life is getting longer, anti-ageing techniques are becoming more common, and artificial intelligence developers claim to be able to offer the possibility for internet users to make digital clones. Through research of existing practices and interviews with internet users who have lost someone, this paper will offer the answer about how much are these practices actually commonplace and available to all. This empirical research looks into the reality of digital immortality, especially when it comes to the social networks and the online sphere.

Key words: immortality, death, internet, digital immortality, artificial intelligence

У оквиру студија смрти, бесмртност је обрађивана далеко мање од других сродних тема (попут студија о смрти, умирању и жаљењу). Бесмртност се сматра опскурном темом, готово недостојном академског интересовања а у најбољем случају препушта се филозофији и религији. Међутим, жеља за бесмртношћу је вероватно стара колико и човечанство, и људи су у сваком добу покушавали да користе њима доступна технолошка и културна достигнућа да би превазишли оквире смртности (Jacobsen 2017, 2). У последњим деценијама све су чешћа научна и биолошка трагања за различитим начинима продужавања живота (в. Friend 2017) и улаже се све већи новац у истраживања која обећавају (Jacobsen 2017, 2). Средином прошлог века уочава се развој биомедицине, науке и антиејџинг технологија у циљу спречавања процеса старења. То све доводи до померања границе животног века и потпомаже да се одржи модеран мит о бесмртности путем све израженије медицинске тенденције за избегавањем смрти (Olashansky 2006, 69; Higgs & Jones 2009, 69). Но поред ове бесмртности сопства у традиционалном смислу, упоредо постоји и развија се идеја других видова бесмртности која се нарочито развија у постмодерном друштву – друштвена, дигитална, и инстант бесмртност (Jacobsen 2017, 11). Због ових појава, рад се бави примерима симболичке бесмртности на интернету анализираним у оквиру емпиријског истраживања. Рад показује да научнофантастичне

и популарне идеје о дигиталној бесмртности нису права реалност дигиталне бесмртности, већ се она постиже кроз различите ритуале и праксе корисника интернета који потпомажу демократизацију симболичке бесмртности.

МЕТОДОЛОГИЈА ИСТРАЖИВАЊА

Антрополошка метода роучавања позната као посматрање са учествовањем је такође присутна на интернету, и као таква претежно се одвија по општим методолошким принципима, али се такође прилагођава контексту и заједници која се проучава у виртуелном простору (Boellstroff et al. 2012, 72). Учествовање је за потребе овог истраживања спроведено у виду активног коришћења друштвених мрежа током истраживања, грађења сопственог дигиталног идентитета истраживачице, интеракције са другим корисницима, те дељења личних прича унутар заједница и група специфичних за истраживање на неколико платформи: *Фејсбук*, *Инстаграм*, *Твиттер*, *Редит*, *ТикТок*, *ЈуТјуб*. На овим платформама су тражени специфични појмови у вези са темом истраживања попут *смрћ*, *џомен*, *сећање*, *анђео*, *жаљење*, *усџомена* и сл., па би се даљом претрагом утврђивао специфичан садржај заједнице окренуте овим темама. Уз ове познате друштвене мреже наменски су тражени примери интернет гробаља и меморијала који се праве или за већи број преминулих или у спомен специфичне особе (Find a Grave, osmrtnice.si, osmrtnice.hr, cemetery.org). Интернет као поље истраживања у овом раду се посматра као испреплетана мрежа свих ових платформи и страница, услед тога што га сами корисници тако посматрају и јер је немогуће одредити само једно јасно место где се одигравају догађаји (Guimarães 2005, 148).

Кључни део истраживања представљају дубински интервјуи спроведени са информантима који су активни корисници интернета и чије је искуство губитка повезано са интернетом – било да су они сами користили интернет простор да искажу жаљење или да су њихови вољени који су преминули били корисници интернета и друштвених мрежа. Саговорници су налажени на два начина: прву групу чинили су лични познаници као и они нађени методом „грудве снега“, која подразумева да већ постојећи информанти упућују истраживача на друге информанте који могу допринети истраживању. Друга група информаната је нађена на интернету тако што је, због осетљивости и интимности теме, објављен позив на који би потенцијални информанти сами бирали да се јаве.

Начини спровођења дубинских интервјуа одређивани су према избору информаната и у складу са њиховим пребивалиштем. Искоришћене су све могућности методологије интернет истраживања и интервјуисања: интервјуи спроведени уживо, писана електронска пошта, као и аудио и видео позиви (Ito 1996, 25). Неколико интервјуа је обављено комбинованом методом – првобитна питања би била послата електронском поштом, а онда би се информант контактирао путем интернет инстант разговора зарад добијања детаљнијих и неформалнијих увида. Пет интервјуа је обављено уживо. Сви интервјуи су снимани у виду видео или аудио записа, сем оних преко електронске поште који су сачувани у текстуалној форми. Са пет информаната су урађена по два интервјуа – ови „допунски“ интервјуи су спроведени 9–12 месеци након првих интервјуа, са намером да се испита начин на који се информанти боре са губитком с обзиром на временску дистанцу, те да ли су им се перспективе промениле.

Најмлађа информанткиња је имала 20 година у тренутку интервјуисања (2001. годиште), а најстарији информант је имао 87 година (1934. годиште). Мада је замисао била направити генерацијски баланс међу информантима због бољег узорка, већи број информаната је био старији, вероватно услед чињенице да је ова група имала више искуства са личним губицима. У погледу родне структуре информаната испоставило се да су жене биле далеко отвореније за разговор. На упућене молбе и позиве за интервју у великој већини су се јављале жене, што нам може указати на то да су жене као кориснице интернета склоније практиковању жаљења на интернету или очувању дигиталних остатака вољених, или пак да су склоније дељењу интимног искуства губитка и жаљења. Од 33 интервјуисаних информаната, 24 су биле жене, 7 мушкарци, и једна небинарна особа.

Већина информаната долази из Сједињених Америчких Држава и Велике Британије, неколико њих је из Србије и Хрватске, по једна особа из Канаде (рођена у Украјини), Нигерије, Гане, Грчке и Уједињених Арапских Емирата. Треба споменути да информанти из САД-а и Уједињеног Краљевства нису сви рођени у овим државама, већ да извештајан број њих чине имигранти из држава Централне и Јужне Америке као и из Африке. Интервјуи су вођени на енглеском, српском или хрватском језику, зависно од тога којим се језиком сами информанти течно служе. Овоме смо прибегли имајући у виду да је енглески језик лингва франка дигиталног простора, а да би учешће преводиоца у овом деликатном процесу уклонило интиму и потенцијално уништило веродостојност података. Како интернет

сам по себи уклања ограничења физичког простора, истраживање се фокусира управо на то да покаже које су то специфичности интернет простора и интернет културе које обликују процес смрти корисника, без обзира на њихово географско или етничко порекло. Јасно је, наравно, да особа не може у потпуности неутрализовати културу из које долази и коју преноси у интернет простор, те се порекло информаната такође наводи као битан фактор, који је узиман у даље разматрање током анализе.

ИДЕЈЕ О РЕАЛНОЈ БЕСМРТНОСТИ

Под појмом *реалне бесмртности* подразумевамо вид континуиране егзистенције сопства индивидуе, који се у друштвима оријентисаним ка научном и технолошком развоју служи различитим научно-технолошким средствима да егзистенцију продужи што више, тежећи ка бесконачном животу. У питању је низ техника којима би се омогућило продужавање постојања сопства кроз одржавање постојања тела (кроз медицинске и технолошке изуме) или хипотетичко одржавање постојања ума (тренутно у домену мисаоних експеримената филозофије ума и научне фантастике). Ову дистинкцију уводим да бих је разликовала од *симболичке бесмртности* (у којој сопство престаје да постоји, али траг индивидуе опстаје на друге начине), о којој ће више речи бити касније.

Технологија, наука и биологија циљано покушавају да нас приближе идеји бесмртности. Ово можемо видети превасходно у односу према старости, односно у чињеници да у модерном добу људи све више настоје да избегну процес старења, потискујући оне који се класификују као стари на маргине друштва и посматрајући их као неспособне и неизлечиве (Elias 2001, 68; Milosavljević 2014b, 148–149). У складу са овим гледиштем, друштво не пружа одговарајућу институционалну и правну помоћ која би довела до побољшања положаја старих људи у друштву (Milosavljević 2014a, 206). У исто време, популација старих људи се заправо повећава у односу на раније периоде – у САД део друштва који најбрже расте сачињава популација изнад 85 година старости односно – они који спадају у категорију изузетно старих. То је велика разлика у односу на 1899. када је свега 4% популације имало преко 65 година, што значи да се процес старења и „позног доба“ знатно продужио, а са тиме и „развукао“ процес смрти (Doughty 2014, 113). У савременом друштву можемо приметити тенденцију не само да се избегне старење као процес него и да се продужи живот колико год је могуће и тиме коначно избегне умирање.

Пораст научних идеја и открића у областима попут биогеронтологије (Olashansky 2006, 69) говори доста о начину на који медицинска становишта посматрају старост и смрт као нешто што је могуће, и потребно, избећи. Модерна палијативна нега као медицински програм први пут се јавила у касним шездесетим и седамдесетим годинама прошлог века као одговор на ограничења друштва да понуди квалитетну негу пред крај живота растућем броју хроничних болесника са терминалним болестима (Hebert 2006, 368).

Уз све ове процесе, смрт се сели у болницу, па се цео процес умирања и смрти мења – он све чешће креће са одласком особе која умире у болницу, чиме се она јасно одваја. У овом случају, фаза која претходи смрти не дозвољава да се спроведу уобичајене радње које се обављају у кућним условима – од опраштања чланова породице и родбине до религијских обичаја који се врше непосредно пре или одмах након што наступи смрт укућанина. Након физичке смрти, тело бива пребачено у не-простор и не-време болничке мртвачнице са строгим забранама приступа. Разлика у односу на традиционалне обреде је у томе што ово стање „пре сугерише трајно непризнавање [смрти] него прелаз, пре изражену непријатност него прихватање“ (Pavićević 2011, 27). Са пребацивањем процеса смрти у медицинско окружење ствара се осећај изолације који утиче на ожалошћене, продубљујући њихов осећај неугодности изазван губитком (Walter 1996, 36; Elias 2001, 23). Несумњиво је, дакле, да медицина и биологија све више имају ауторитет над смрћу, те се процес умирања сели у болнице, далеко од очију јавности (Тома 1980, 36; Bodrijar 1993, 208, Walter 1994). Но под окриљем медицине, смрт није нешто што се прихвата већ нешто што треба избећи (Aries 1974, 88–89), и модеран човек све више осећа притисак да избегне умирање по сваку цену (Bodrijar 1993, 175).

Клац и Кан објашњавају да постоји и јака тенденција да се заговара идеја промене стила живота зарад његовог продужетка и отклањања симптома старости, као и различитих болести повезаних са старијим добом (Olshansky 2006, 68). Овој тези доприноси и активан рад медицинске науке на антиејџинг техникама, односно техникама које ће сузбити или, утопијски посматрано, сасвим обуставити процес старења и умирања, потискујући све што иде са самим старењем – болест, физиолошке, телесне и естетске промене (Vincent 2006, 196–199). Међутим, то није пуко побољшање квалитета живота јер је јасно да се ове технике фокусирају на одлагање старости и самим тим и смрти, будући да свака од ових техника иде руку под руку

са техникама одлагања момента смрти и продужетка живота. Наука нам, дакле, нуди илузију да ћемо победити смртност и даје нове могућности и технике које би требало да служе подмлађивању (Bonifati 2017, 159–160). Уз ово, биотехнологија се активно бави техникама за продужење живота и победу над смрти, свакодневно развијајући нова достигнућа и методе: преносне направе, вештачки органи и ткива, лекови и хормони, имплантати, генетски модификоване бебе итд. (Bonifati 2017, 161–166).

Све ове технике се баве идејом бесмртности сопства кроз бесмртност тела, односно очувања свести и тела особе онаквима какви су били током живота. До сада нико није успео да достигне стварну бесмртност тела, упркос продужењу животног века (Brown 2017, 42). Наведене технике покушаја продужења живота само доводе до успоравања процеса старења и делимичног отклањања узрока смрти, што доприноси споменутом продужењу процеса умирања који је у данашњем добу на клизној скали (Brown 2017, 43). Ипак, сами процеси који узрокују старење (иако добро изучени) и даље остају ван домања савремене науке. Услед тога што тренутна технолошка достигнућа нису успела да победе смрт у реалном смислу и омогуће бесмртност тела и свести (па самим тим и сопства), људи кроз историју посежу за другим методама које преобликују идеју телесне бесмртности у нешто друго – симболичку бесмртност.

СИМБОЛИЧКА БЕСМРТНОСТ

Симболичка бесмртност је концепт који је први обликовао Роберт Џеј Лифтон, амерички психијатар, а надаље је преузет и коришћен од стране друштвених и хуманистичких научника јер у потпуности примењив на бројне примере који се јављају у људским културама и друштвима (Bennett & Nuerman 2015, 34). Лифтон се у оквиру концепта симболичке бесмртности фокусира како на коначност смрти тако и на потребу коју људи имају да се повежу за светом, историјом и друштвом на нивоу вишем од њих самих (Lifton & Olson 1974, 34). Ово, стога, није реална бесмртност о којој смо писали горе, већ је пре реч о *посредној бесмртности* (Jacobsen 2017, 62), психолошком процесу који се јавља из жеље да се превазиђе смрт сопства и постигне осећај континуитета, као и повезаности са оним што је било пре живота дате особе, те оним што долази након њега (Lifton & Olson 1974, 34).

Лифтон и Олсон нам нуде неколико принципа кроз које се симболичка бесмртност постиже у људском друштву:

- **Биолошки** – подразумева осећај достизања бесмртности кроз потомство; односно осигуравањем да генетски материјал појединца наставља даљу егзистенцију (Lifton & Olson 1974, 35).
- **Креативни** – бесмртност се постиже кроз дела која појединац остави за собом (попут креативних и уметничких дела), кроз професије или пак постизањем статуса битне личности.
- **Теолошки** – подразумева религијски концепт бесмртности.
- **Природни** – наглашава повезаност тела и појединца са природним циклусима и процесима, попут осећања да смо ми непоредиви део природе; својом смрћу и полагањем тела у земљу ми поново постајемо део великих природних циклуса.
- **Искусвена трансценденција** – постизање психолошких стања просветљења или екстазе у којима се чини да време нестаје, а да је појединац изван граница свакодневице (Lifton & Olson 1974, 36–37).

Након Лифтона, озбиљнијим проучавањем бесмртности бавио се пољски социолог Зигмунт Бауман. За Баумана, људско биће је *homo immortalis*, кога људско сазнање о смртности тера да замишља бесмртност, сања о њој, и труди се да је достигне (Jacobsen 2017, 60). Иако Бауман никада експлицитно не користи термин симболичка бесмртност, јасно је из објашњења његових концепата да је то иста идеју коју је и Лифтон изнео. Он нуди своје моделе постизања бесмртности, с тим што их назива *йолиџикама ѓреживљавања*. Оне се базирају на следећим идејама:

- **Бог и религија** – покорност религијским правилима што ће омогућити натприродну бесмртност индивидуе (Jacobsen 2017, 67).
- **Заједнички циљеви** – појединачна бесмртност се остварује (али и пада у други план) спрам бесмртности колектива, који може бити Држава, Партија или Нација – концепти који умањују значај индивидуалне смрти (Jacobsen 2017, 67–8).
- **Љубав** – бесмртност се проналази у другом бићу, кроз чију љубав појединац може осетити и постићи осећај трансцендентности и вечности (Jacobsen 2017, 68).
- **Здравље и физичка активност** – ултраиндивидуалистичка идеја која подстиче појединца да се претерано брине о себи, те на тај начин одложи смрт. Ови концепти бриге о себи не почивају толико на идеји да појединац живи вечно колико на томе да надживи друге (Jacobsen 2017, 69).

Уз већ поменуте технике и концепте, Кастенбаум додаје и концепт *асистиране бесмртности*. Овај концепт подразумева упливе нових технологија које овај пут не потпомажу идеју реалне бесмртности сопства већ праву симболичку бесмртност – Кастенбаум овде наводи да је у питању такозвана *дигитална бесмртност*, остварена примарно кроз различите технолошке процесе и друштвене медије (Sofka et al. 2017, 173). Бесмртност као концепт је била раније скоро неминовно повезана са религијом, али она данас излази из те сфере захваљујући технолошким достигнућима, те се даље преноси у интернет простор као потенцијално секуларизована. Тиме и долазимо до идеје да онлајн простор нуди нови оквир за ову врсту оплакивања и одржавања односа са преминулим; чак и онда када се религијски аспект губи, добија се нови простор где је могуће одржавати разговор и однос са преминулим корисником, као и испољити своја осећања (Irwin 2015, 120).

Јасно је онда да модерно друштво све више полаже наде у то да наука и медицина имају кључ бесмртности и васкрсења, због чега је потпуно нормално да се овакве идеје претачу у научну фантастику и фиктивне наративе инспирисане стварним променама у друштву и науци. У наредном одељку ћемо објаснити како већ постоје покушаји да се достигне одређени вид дигиталне бесмртности који би се базирао на информацијама добијеним кроз дигитални простор и друштвене мреже. Указано је да западна мисао далеко више вреднује мождање процесе од телесних, узимајући да је срж сопства, па тиме и живота, у овим областима човека (Vuković 2007, 346–368). Интернет, као поље на коме се идентитет гради на основу свести о себи и сопству кроз мисаоне процесе, логично се намеће као главно полазиште за потенцијално обесмрћивање личног идентитета. Ове идеје су старије од саме популаризације интернет простора – научна фантастика већ неко време нуди наративе о различитим могућностима како клонирања тела тако и очувања свести. У склопу научне фантастике али и савремене свакодневице, идеје и фантазије о клонирању су постале „део митологије савременог доба“ (Antonijević 2012, 360). У складу са свиме овим, Харари објашњава да у модерном добу долази до стварања технолошких и дата религија, односни људи који посматрају технологију, интернет и дату на начин на који религија сагледава божанства (Harari 2015, 370, 381–386). Због тога, идеје о читавању ума, одржавању виртуелног сећања и дигитална бесмртност у секуларној сфери преузимају идеје које су раније биле везане примарно за религију.

ДИГИТАЛНО ВАСКРСНУЋЕ

Када је реч о потенцијалној симболичкој дигиталној бесмртности, највише обећава и тема је велике спекулације опција за коју ћемо употребити термин *дигитално васкрснуће*. Оно подразумева да се особа, на одређени начин, „врати у живот“ кориштењем технолошких могућности да се нечије сопство рекреира путем *дигиталних остатака* индивидуе. Дигитални остаци суштински подразумевају сваковрсне дигитализоване податке о нечијој личности – било да су у питању стотине хиљада сати аудиовизуелних записа познате личности или, пак, прозаичније фотографије, песме, текстови, поруке остале иза некога мање познатог. Они формирају базу која се даље може машински обрадити ради синтезе нових информација, које нам у неком смислу, могу пружити илузију да се нечије сопство наставило и да се исказује дигиталним путем.

Можда најпознатији примери овога су употреба технологије за „васкрснуће“ познатих особа попут репера Тупака Шакура – видео, аудио и друге дигиталне информације су биле искоришћене да би се овај репер „вратио у живот“ и „наступао“ у виду холограма (аудиовизуелне представе) који рекреира изглед, кретање и говор покојника (Sofka et al. 2017, 176). Ова метода је планирана да буде коришћена и за реализацију турнеје певачице Ејми Вајнхаус, али се због „специфичне осетљиве тематике“ одустало од тога (в. Snapes 2019). Но, овакав свеобухватан начин рекреације нечијег лика изискује озбиљне ресурсе ван домашаја обичног човека, али у домашају корпорација које имају техничке могућности (као и финансијски интерес) да покојне славне личности оживе кроз, суштински, театарску опсену базирану на њиховом препознатљивом идентитету.

Последњих десетак година су се у вестима појавиле информације о различитим идејама да се кроз дигиталне медије особа у одређеном смислу *васкрсне*. Један од њих је такозвани *Лука чеј-бои* – програм оспособљен да води разговор на основу аутономног и флексибилног деловања и резоновања, често са елементима вештачке интелигенције. Ово је био пројекат уметнице Еугеније Кујде која је, након смрти свог пријатеља Романа, одлучила да његове дигиталне остатке искористи у сврхе очувања сећања на њега (в. Newton 2016). Она је идеју добила након гледања епизоде серије *Црно ојле-дало* у којој јунакиња добија могућност да разговара са својим преминулим мужем уз помоћ програма који оживљава његову личност на основу његових дигиталних података. Кујда је успела да напра-

ви чет апликацију у којој је могуће водити разговор са програмом који имитира Романа на основу информација које су извучене са Романових друштвених мрежа и из личних порука. На основу тога, направљена је база идеја, фраза и сећања на основу којих се постиже осећај да је Роман тај који одговара на поруке. Кујда је била задовољна програмом и начином на који је он пружао утеху, али осећања других (укључујући и Романовог оца) била су помешана – неки су чак навели како уопште није схватила лекцију коју носи *Црно оілегало* са својим амбивалентним, донекле узнемирујућим крајем (Zlatović 2021, 539).

Мартина Ротблат, предузетница, одлази корак даље и долази до идеје да направи робота под именом Бина48 који ће бити у одређеном смислу клон њене партнерке Бине Аспен (TED 2015). Зарад имитирања Бине, у робота је учитано стотине сати дигиталних информација (в. Hanson Robotics 2022). Идеја је да овај робот представља торзо „праве Бине“, али и њену личност. На питање да ли он представља исту особу или нову особу, Мартина Ротблат објашњава:

„Ја мислим да оно што је учитано јеси ти, то је твоја персона, у ствари то је креација твог ума и услед закона о интелектуалном власништву и ауторском делу, то јеси ти. [...] То јесте друга свест, јер зна од момента када је креирано да није оригинал“ (Aging Reversed 2016).

Она дакле увиђа да ово није свест њене партнерке, да не долази до реалне бесмртности, али омогућава неки вид дигиталне бесмртности – или пак, васкрснуће – дате особе. Реакције су помешане – у коментарима налазимо оне који сматрају да је Мартина генијална, до оних који се управо позивају на *Црно оілегало* и опасности нових технологија. Идеја да технологија и машина преузму контролу над телесним атрибутима изазива већ познати страх од технологије, клонирања и читавања умова који у овим наративима представља страх од прекорачивања границе, односно „играња бога“ (Antonijević 2012, 361). Лука Бот као и Бина48, превише преплићу концепте сопства и машине односно технологије, што такође изазива страх од губитка границе између *људској* и *дигиталној*, од збуњујуће и забрињавајуће трансформације реалног света у технолошки свет, губитак индивидуализма и отуђење (Gavrilović 1986, 60).

Колико год ови концепти буде страх у људима, питање је да ли су они уопште и могући. Мада Лука чет-бот и Бина48 функционишу, они са разлогом нису дистрибуирани отворено јер вештачка интели-

генција није достигла стадијум у коме ће ове технологије функционисати савршено, без грешки у комуникацији и понашању.

Вештачка интелигенција као концепт има неколико дефиниција. Доминантна је она која је карактерише као машинско учење, односно могућност компјутера и машине да направе алгоритам базиран на подацима из којих се изводе правила (Van Belkom 2019, 2). Она се користи и као назив за *емулацију целој мозга* као и *мождано-рачунарски инџерфејс* (место где се два система сусрећу и интерагују) (Van Belkom 2019, 2). Као и страх од технологије уопштено, страх и противљење вештачкој интелигенцији широко су распрострањени – од људи који мисле да ће машине преузети све, преко научника попут Стивена Хокинга који је упозоравао да је вештачка интелигенција крај човечанства (Van Belkom 2019, 2), па до бројних филмова који осликавају дистопијске могућности са порастом вештачке интелигенције, чак и кад је реч управо о темама смрти (в. Zlatović 2021).

Но, вештачка интелигенција на коју се мисли када се говори о могућностима продужетка живота преко интернета засад није развијена. Та генерална вештачка *интелигенција* требало би да може да достигне могућности човека попут адаптације на нову средину (Van Belkom 2019, 3). Идеална (за сад непостојећа) верзија би била *вештачка суринтелигенција* која би била способна и за креативност, осећања и повезивање на друштвеном нивоу. Другим речима, вештачка интелигенција би достигла све могућности људског мозга (Van Belkom 2019, 3). Ова верзија би требало да омогући развијање постхумног идентитета особе, али је она тренутно потпуно недостижна. За сада је највиши ниво постигнуте вештачке интелигенције *уско вештачка интелигенција* која је базирана на обављању специфичног задатка. То значи да се машина програмира да осваја одређено поље знања и да може у оквиру њега да предвиди могуће исходе (Van Belkom 2019, 3). Споменути Лука чет-бот, на пример, функционише на овај начин: он повлачи информације из постојећих порука, објава и других дигиталних остатака Романа Мазуренка. На основу тих информација, он може да предвиди ток разговора и да пружи одговор који је у складу са постојећом базом информација. Међутим, он не може да функционише изван тога и да развија свој односно Романов идентитет.

РЕАЛНОСТ ДИГИТАЛНЕ БЕСМРТНОСТИ

Најчешћи начин постизања дигиталне бесмртности није #технолошки комплексан; онда када не дође до потпуног завршетка обреда прелаза интернет нуди могућност трансформисања временског оквира и

продужетка периода жаљења (Zlatović 2022, 30), најчешће у виду продужетка лиминалне фазе која обилује техникама продужетка односа са преминулом особом (Zlatović 2022, 22–24). Највећи број ожалошћених ипак нису специјалисти за вештачку интелигенцију и немају ресурсе да дигиталне остатке својих преминулих претворе у чет-ботове или неке друге облике активне двосмерне комуникације. Они се морају задовољити ониме што је остало иза преминулог, који опет, у највећем броју случајева, није оставио иза себе обиље података којима би се до танчина могао реконструирати његов лик. Ова дигитална бесмртност подразумева одређену *исивну бесмртност* базирану на дигиталним остацима преминуле особе – њеним друштвеним мрежама, имејловима, порукама и сл. (Sofka et. al. 2017, 174). Обележје ове бесмртности је њена једносмерност – не постоји програм који ће синтетисати нове информације и пружити их ожалошћенима; они се морају задовољити оним што је остало на друштвеним мрежама у тренутку смрти. У оквиру истраживања о потенцијалном опстанку дигиталног идентитета на друштвеним мрежама, утврђене су неке од метода које људи користе да би сачували виртуелне остатке својих вољених. Хари (71, САД) одлучио је да задржи фејсбук страницу и да настави да плаћа телефонску претплату за број који је остао иза његове преминуле супруге Мишел. И деца и он су звали број – желели су да чују поруку на секретарици коју је она оставила, али и да сами оставе поруку. Хари објашњава: „Њена порука није ништа посебно, само: Овде Мишел, оставите поруку“, имитирао је весели и енергични тон гласа. Он објашњава због чега су позивали:

„Чути је да се смеје, чути њен глас... Мислим да је то битно, мислим да је људима потребна та веза. Лако је узети телефон и укуцати број, и опет добити тај осећај да ће све бити океј, нарочито онда када највише боли, кад ти се срце слама. Мислим да је то мала цена да се плати. Помаже ми и да знам да помаже њима [деци].“

Слично овоме, Џесика (35, САД) слала је објаве на мајчин фејсбук профил који је касније меморијализован, а на питање да ли јој је то помогло, она као да оклева у одговору, скреће поглед, и не жели у потпуности да призна како се осетила: „Не знам како то да објасним. Осећа се некако као да је веза и даље ту.“ Понекад је довољно и само одржавање профила на интернету, као и прегледање онога што је преминула особа објављивала и писала да би ожалошћени осетили олакшање поводом губитка. Неколицина информаната је признала

да се враћа на објаве, слике и поруке које су остале за њиховим вољенима, те да им то често буди позитивне емоције. Емилија (28, Србија) пролазила је кроз поруке које је делила са својим пријатељем који је извршио самоубиство:

„Јако сам се чудно осетила јер ме је то вратило у неки живот који ја више немам, као да се није десио мени. Прошло је толико времена... То ми је као неки други живот потпуно. [...] Али мислим да сам у том листању заправо одлучила да ето то је био он, та нека лагодна конверзација о стварима које можда нису лагодне.“

Из сведочења је јасна потреба информаната да установе свој ритуал који ће им „оживети“ особу онаквом каква је она била у најлепшим и репрезентативним моментима пре смрти. На симболички начин, посредством технологије, они бирају да се подсети лепих успомена које помажу у одржавању идеје и живота преминуле особе. Из њихових сведочења се види да је њима јасно да они доживљавају комуникацију преко друштвених мрежа са преминулима као једнострано однос који се не може продубити или наставити, и да не гаје илузије да преминула особа може одговорити. Ранија истраживања су такође ово потврдила са налазима да врло мали број људи сматра да су преминули свесни порука које су им упућене на друштвеним мрежама (Sofka 2020, 63). Овакви односи представљају парасоцијалне односе, и често се воде са дигиталним профилима медијских личности, славних особа, као и фиктивних ликова. Парасоцијални односи значе да једна особа пише другој, обраћа јој се лично и у другом лицу, али са сазнањем да је мала шанса да прималац одговори, или да шанса уопште не постоји (када је на пример реч о измишљеним ликовима). У свему овоме, особа која комуницира гаји идеју присности одређене врсте. Овај парасоцијални однос је продубљен чињеницом да у дигиталном простору постоји одређена, ма колико мала, шанса да позната особа види објаву, одговори, лајкује, или можда и блокира пошиљаоца. На овај начин обожаваоци се осећају као да је комуникација двосмерна и реална, чак и када је у питању само симболичка интеракција, што продубљује значај парасоцијалног односа (Yan & Yang 2020, 3). Но, битно је истаћи да парасоцијални односи почивају на најчешће једносмерној комуникацији, јер пошиљалац не добија корист од друге особе која се очекује од међуљудске комуникације – емотивну подршку, савет, финансијску помоћ, и сл. Чак и када корисник интернета има осећај прихватања или осети блискост

у оваквом односу, и даље недостају многи аспекти двосмерне комуникације или личне добити који произилазе из међуљудске интеракције (Osterman & Неманцзук 2019, 4). У моментима када долази до комуникације са дигиталним идентитетом преминуле особе, из сведочења информаната се може схватити да они, као и у другим парасоцијалним односима, нити добијају све бенефиције међуљудске комуникације, нити их очекују. Упркос томе, они и даље теже да се подсети бенефиција које јесу добијали, као и да кроз комуникацију ове врсте сачувају идентитет преминуле особе у неком виду. Како информанткиња Доминик (45, САД, пореклом из Никарагве) сама објашњава, реч је о одржавању успомене у животу:

„У хиспано културама постоји идеја да нека особа живи док год се о њој причају приче. Тако да ми настављамо да причамо о нашој мајци да она не би умрла. Постоји тај део ње који још живи. И кад оде последњи човек који се сећа њеног имена, њених прича, онда је то моменат када она потпуно нестаје у енергије света. Зато мислим да је фејсбук, где имам њене слике, прелепа ствар јер одржава успомену на њу живом и људи настављају да причају приче о њој, па део ње није умро. Мада она физички није ту, фејсбук помаже да се одржи тај део.“

Ако постоји идеја да (потпуна) смрт наступа онда када друштво више нема било какву интеракцију са преминулом особом, када њен идентитет престане да се развија, и кад она падне у заборав, онда можемо рећи да особа може постићи дигиталну симболичку бесмртност док год ова друштвена смрт није наступила. Она није обезбеђена свим преминулима, али јесте доступна онима чији ожалашћени одлучују да користе виртуелни простор зарад продужетка односа и одржавања идентитета преминуле особе. Из изјаве коју даје Доминик јасно је да овај вид симболичке бесмртности није нов, али он јесте проширен са појавом интернета, те постаје доступнији свима који се користе дигиталним просторима, нудећи нове технике старим концептима.

Присутност оваквог концепта је доказ веома битне промене у модерном друштву. Симболичка бесмртност у друштвеном и креативном смислу више није резервисана само за хероје, јунаке, уметнике, односно оне који су постигли велика дела. Мада интернет као платформа утврђује статус бесмртности за познате, он по први пут нуди одређену бесмртност за преминуле који за живота нису постиг-

ли истакнути друштвени статус. И даље се види одређена одвојеност међу онима који постижу симболичку бесмртност, али ова подела се не врши на основи економског или политичког статуса о којој је Бодријар писао (Bodrijar 1993, 144). Бесмртност није више само „привилегија једне културе“ – у оквиру сфере интернета бесмртност могу постићи и „лудаци, деца, криминалци“ (Bodrijar 1993, 144). Данашње функционисање света нуди такозвану демократизацију смрти у којој се путем технологије и друштвених мрежа далеко већем броју људи нуди могућност да оставе траг и буду запамћени у друштву (Jacobsen 2017, 72).

Како телесна бесмртност у тренутку писања овог рада није могућа, јасно је да људи покушавају да на различите начине превазиђу „препреку“ смрти и „одрже контакт“ неке врсте са преминулим. Ово се у литератури назива продужена веза (*continuing bond*) и означава начин на који се, како ритуално тако и лично, однос са особом наставља и након њене смрти (Irwin 2015, 121). Ову идеју су Хауард и Клас приметили истичући да у Америци постоји тенденција да се бришу границе између живота и смрти, што се рефлектује у потрази за бесмртношћу и у продужавању односа са преминулом особом (Irwin 2015, 121). Јасно је да ово није само феномен америчког друштва – бројне приче и дела фикције који се баве темом бесмртности сведоче о жељи и начину на који људи конструишу однос са преминулом особом. Гробно место се истиче као најчешће место сусрета, нарочито у друштвима која се мање селе и остају физички близу места где је неко сахрањен (Klass 2006, 849). У дигиталном добу се ова битност гробног места као места сусрета истиче још више бројним виртуалним достигнућима и технологијама, као што је на пример коришћење QR кода на надгробним плочама да би посетиоци могли да на интеренту прочитају информације о преминулом (в. Kneese 2014; Quiring 2023; QR Memories 2023). Овде видимо и конкретан начин на који се дигитална идеја бесмртности директно и физички везује за место починка. Често се материјално узима управо као спона са душом особе. Физички и материјални објекти повезани са преминулом особом често остају као знак сећања и постоје научна виђења да су они неопходни да би се ожалошћени суочили са бинарношћу живота и смрти (Ellis Gray 2014, 129). Можемо чак рећи да свако чување успомена „поистовећивање живих са покојником“ и покушај оживљавања покојника кроз овакве праксе јесте познат начин покушаја превазилажења бола и конструисања бесмртности особе која нам недостаје (Pavićević 2011, 52–53). Идеја је дакле да кроз

стварање односа са преминулима, као и продужавањем везе кроз различите праксе и личне, дигиталне ритуале жаљења, корисници интернета заправо одржавају ове идентитете у животу, некада их донекле и трансформишући. Стратегије симболичког очувања идентитета подразумевају да се свакодневне ствари из живота преминуле особе стављају у ново светло, даје им се значај, и интерпретирају се као доминантно позитивне. Оне такође постају симболичке – у неком смислу оне постају симболично место сусрета са преминулом особом као што је то и гробно место (Brubaker & Hayes 2011, 124). Овде је пак то интернет страница и друштвена мрежа. Интернет, дакле представља нови простор где могу да се изводе ритуали за одржавање везе са преминулима (Irwin 2015, 119) и док год овај однос сусрета, повезивања и надоградње идентитета траје, одвија се процес симболичке бесмртности стечен кроз асистенцију технологије и других корисника. Из изјава информаната се види и на које начине се они служе овим техникама, те колико им то мења и олакшава процес како жаљења тако и одржавања односа са преминулом особом.

Вид симболичке бесмртности која се достиже путем друштвених мрежа и интернет медија базира се на Лифтоновом концепту креативне бесмртности, као и на Баумановој идеји да се бесмртност достиже путем љубави односно друштвених односа базираних на осећању љубави. Корисници интернета за собом остављају дигиталне податке који представљају њихов друштвени, па донекле и креативни, учинак. Захваљујући могућностима интернета, дигитална сећања корисника су бројна и прецизна, а специфичности дигиталних медија омогућавају да се ове информације групишу, чувају, спајају, деле, поново користе и мењају (Van House & Churchill 2008, 303). Као такве, оне омогућавају одређену интеракцију са сећањем односно дигиталним идентитетом особе, а која не мора подразумевати употребу вештачке интелигенције. Зато што се овај вид секуларне бесмртности заснива на сећању, она зависи од живих односно од ожалошћених (Walter 2017, 26). Информанти који настављају да активно конструишу дигитални идентитет преминулих, било кроз лични профил корисника или путем жаљења, одржавају ове особе у статусу симболичке бесмртности. Они нису достигли стадијум посмртног умирања, односно интеракција се активно наставља, а да то није везано само за одређене датуме. Ово се најчешће дешава, као што је већ анализирано, код специфичних случајева трауматичних губитака – губитка младе особе, изразито личног губитка, насилне смрти, или повезаних више смрти у краћем периоду. Један облик

овакве симболичке бесмртности је потпуна трансформација где се статус преминулог мења у друштвено ангажовану акцију или покрет, и на тај начин наставља да живи у потпуно другом облику, али као продужетак идентитета чиме се постиже бесмртност у друштвеном смислу. Интернет идентитет Унине (28, Србија) другарице након њеног суицида се трансформисао у борбу за ментално здравље и превенцију самоубиства, те као такав наставља да симболички живи кроз акције других корисника онлајн простора. Код других случајева, конструкција дигиталних идентитета се интензивно наставља – корисник наставља да води профил, да објављује податке о преминулој особи, и покушава да одржи идеју о њој живу у оквиру интернет простора. Ово може бити просто писање објава, читање порука, дељење написаних прича, па чак и дељење информација о преминулој особи другом кориснику интернета. У неку руку, припремање овог рада преко интернет медија и видео позива везаних за друштвене мреже и само је омогућило дигиталну симболичку бесмртност ових људи – путем интернет медија као канала комуникације њихов идентитет се шири, па даље и трансформише у ово истраживање. Они дакле имају учинка у друштвеним и креативним процесима и идеје о њима настављају да живе и даље се обликују.

Чак и ако ови идентети не могу да одговоре, те су однос и комуникација једностранни и парасоцијални, различити људи се у одређеном смислу могу упознати са идентитетима преминуле особе. Мада ово није феномен везан само за интернет, дигитални простор олакшава процес јер се брзо могу поделити слике и текстови са великим бројем корисника. Цеца (24, Србија) одлучила је да подели слику и текст о свом преминулом деди не само да би се опростила од њега него да „други сазнају колико је био велик човек и шта је све урадио“. Изабела (46, САД) желела је да током интервјуа подели слику брата управо из жеље да неко види какав је он био и боље се упозна са његовим ликом. Лиса (34, САД) има групу где њени чланови објављују слике својих преминулих, те она каже да јој је већ лако да препозна по сликама ко је ко, и чији је вољени у питању. Из ових примера видимо да односи и интеракција са овим идентитетима преминулих не престају са моментом смрти – они се даље развијају, а интернет нуди широку платформу са много могућности за симулирање развоја социјалних веза са мртвима. Иако је реч о парасоцијалним везама, за ожалошћене ти односи су врло битни, и као такви морају бири препознати као вид одржавања особе у животу на одређени симболички начин, те са тиме можемо и чин симулирања развоја социјалних

односа са преминулом особом видети и као један од аспеката симболичке бесмртности.

Жеља ожалошћених да други „упознају“ њихове преминуле очито долази из осећаја љубави коју они гаје према тим особама. Наведени примери су, према томе, евидентан пример наставка живота кроз концепт љубави о коме Бауман пише, услед чега они достижу неки вид дигиталне, симболичке бесмртности. Када је реч о познанику или даљем пријатељу и рођаку, ожалошћени осећа потребу да се јави, искаже жалост на друштвеним мрежама и у року од седам до десет дана врати се својим друштвеним функцијама. Када је губитак изразито личан, а љубав која се осећала према преминулој особи јака, чешће ће доћи до симболичке бесмртности у сфери интернет простора. Због тога ожалошћени попут Тине (45, САД), која је изгубила сина према коме је осећала велику љубав, и даље одржавају профиле преминутих, као што она чини чак и након шест година. Она кроз свој лични рад и кроз свој лични идентитет, успева да настави његово наслеђе и тиме да га одржи бесмртног у симболичком смислу.

Реална бесмртност је и даље само домен научне фантастике. Данашњи човек тешко да ће доживети развој биомедицине и технологије која би му омогућила да живи вечно. Чак су, како смо видели, и домени вештачке интелигенције ограничени, па је и одржавање нечије интелектуалне дигиталне копије доступно само одређеним људима. С друге стране, интернет нуди демократизацију симболичке бесмртности, одржавајући простор у коме је могуће да дигитални идентитет особе настави неки вид постојања и након што физичко тело и свест преминуле особе напусте „свет живих“. Мада је идеја о развијању бесмртности кроз различите вештачке интелигенције, холограме и сл. и даље ретка међу просечним корисницима интернета, јасно је да постоје бројне друге технике којима се ожалошћени служе да би путем технологије одржали своје вољене у животу. Питајући информанте шта би они лично желели да се деси са њиховим профилима након њихове смрти, одговори су били различити, али је јасно да су неки корисници интернета попут Емилије већ увидели јасну предност и утеху коју будућност дигиталне бесмртности може донети:

„Сасвим ми је у реду да то остане. Ми смо врло ограничени, врло коначни [...]. То све што буде остало, нека служи, ето, као споменик.“

Литература

- Antonijević, Dragana. 2012. „Sanjaju li klonovi ljubav? Predstave o klonovima u popularnoj kulturi.“ *Etnoantropološki problemi* 7 (2): 359–380. <https://doi.org/10.21301/eap.v7i2.3>
- Aries, Philippe. 1974. *Western Attitudes toward Death: From the Middle Ages to the Present*. London: Marion Boyars.
- Bennett, Jeffrey & Jenny Huberman. 2015. “From Monuments to Megapixels: Death, Memory, and Symbolic Immortality in the Contemporary United States.” *Anthropological Theory* 15 (3): 338–57. <https://doi.org/10.1177/1463499615575943>.
- Bodrijar, Žan. 1993. *Simbolička razmena i smrt*. Gornji Milanovac: Dečije novine.
- Boellstroff, Tom, Bonnie Nardi, Celia Pearce & T. L. Tazlor. 2012. *Ethnography and virtual worlds: a handbook of method*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Bonifati, Nanzia. 2017. “Toward post-human: the dream of never-ending life.” In *Postmortal Society: Towards a Sociology of Immortality*. ed. Michael Hviid Jacobsen, 156–172. Oxon and New York: Taylor & Francis.
- Brown, Guy. 2017. “The future of death and the four pathways to immortality.” In *Postmortal Society: Towards a Sociology of Immortality*. ed. Michael Hviid Jacobsen, 40–56. Oxon and New York: Taylor & Francis.
- Brubaker, Jed R. & Gillian R. Hayes. 2011. “We will never forget you [online]: an empirical investigation of post-mortem myspace comments.” In *Proceedings of the ACM 2011 conference on Computer supported cooperative work (CSCW '11)*. Association for Computing Machinery, New York, NY, USA, 123–132. DOI:<https://doi.org/10.1145/1958824.1958843>
- Gavrilović, Ljiljana. 1986. „Naučna fantastika mitologija tehnološkog društva.“ *Etnološke sveske* 7 (7): 58–63.
- Doughty, Caitlin. 2014. *Smoke gets in your eyes: and other lessons from the crematory*. New York: W. W. Norton & Company Ltd.
- Guimarães, Mário J. L. 2005. “Doing Anthropology in Cyberspace: Fieldwork Boundaries and Social Environments.” In *Virtual Methods: Issues in Social Research on the Internet*, ed. Christina Hine, 141–156. Oxford, New York: Berg.
- Elias, Norbert. 2001. *The Loneliness of the dying*. New York: Continuum.
- Ellis Gray, Selina. 2014. “The Memory Remains: Visible Presences within the Network.” *Thanatos* 3 (1):127–140.
- Harari, Yuval Noah. 2015. *Homo Deus: A Brief History of Tomorrow*. Oxford: Signal Books.
- Hebert, Randy S. 2006. “End-Of-Life Care” In *The Encyclopedia of Aging: A*

- Comprehensive Resource in Gerontology and Geriatrics*, ed. Richard Schultz, 368–370. New York: Springer Publishing Company.
- Higgs, Paul & Ian Rees Jones. 2009 *Medical Sociology and Old Age: Towards a Sociology of Health in Later Life*. London: Routledge.
- Irwin, Melissa D. 2015. "Mourning 2.0 – Continuing Bonds Between the Living and the Dead on Facebook." *OMEGA – Journal of Death and Dying* 72 (2): 119–50. <https://doi.org/10.1177/0030222815574830>.
- Ito, Mizuko. 1996. "Theory, Method, and Design in Anthropologies of the Internet." *Social Science Computer Review* 14 (1): 24–26. <https://doi.org/10.1177/089443939601400107>.
- Jacobsen, Michael Hviid. 2017. Introduction to *Postmortal Society: Towards a Sociology of Immortality*. ed. Michael Hviid Jacobsen, 1–18. Oxon and New York: Taylor & Francis.
- Klass, Dennis. 2006. "Continuing Conversation about Continuing Bonds." *Death Studies* 30 (9): 843–858. DOI: 10.1080/07481180600886959
- Lifton, Robert Joy & Olson, Eric. 1974. *Living and Dying*. London: Wildwood House.
- Milosavljević, Ljubica. 2014a. *Antropologija starosti: domovi*. Beograd: Srpski genealoški centar. Beograd: Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu.
- Milosavljević, Ljubica. 2014b. „Domovi za stare i ostale 'druge'“ *Acta historiae medicinae, stomatologiae, pharmaciae, medicinae veterinariae* 33 (1): 139–151.
- Olshansky, S. Jay. 2006. "Anti-Aging Medicine" In *The Encyclopedia of Aging: A Comprehensive Resource in Gerontology and Geriatrics*, ed. Richard Schultz. 68–69. New York: Springer Publishing Company.
- Osterman, Lindsey L. & Theresa A. Hecmanczuk. 2020. "Parasocial forgiveness: The roles of parasocial closeness and offense perceptions." *Journal of Social and Personal Relationships* 37 (3): 800–820.
- Pavićević, Aleksandra. 2011. *Vreme (bez)smrti: Predstave o smrti u Srbiji od 19–21. veka*. Beograd: Etnografski institut SANU.
- Sofka, Carla J, Gibson, Allison and Silberman, Danielle R. 2017. "Digital immortality or digital death? Contemplating digital end-of-life planning." In *Postmortal Society: Towards a Sociology of Immortality*. ed. Michael Hviid Jacobsen, 173–196. Oxon and New York: Taylor & Francis.
- Sofka, Carla. 2020. "The Transition from Life to the Digital Afterlife: Thanatechnology and Its Impact on Grief." In *Digital Afterlife – Death Matters in a Digital Age*. Ed. Maggi Savin-Baden and Victoria Mason-Robbie, 57–74. Boca Raton: Taylor & Francis Group.
- Toma, L.V. 1980. *Antropologija smrti II*. Beograd: Prosveta.

- van Belkom, Rudy. 2019. "The Impact of Artificial Intelligence on the Activities of a Futurist." *World Futures Review* 12 (2): 156–168. <https://doi.org/10.1177/1946756719875720>.
- Van House, Nancy & Elizabeth F. Churchill. 2008. "Technologies of Memory: Key Issues and Critical Perspectives." *Memory Studies* 1 (3): 295–310. <https://doi.org/10.1177/1750698008093795>.
- Vincent, John. 2006. "Anti-ageing Science and the Future of Old Age." In *The Futures of Old Age*, eds. John A. Vincent, Chris Phillipson & Murna Downs. 192–200. London, Thousand Oaks, New Delhi: SAGE Publications.
- Vuković, Radenko. 2007. „Umiranje i smrt.“ U *Sudska medicina*, ur. Miloš Tasić, 343–352. Novi Sad: Zmaj.
- Walter, Tony. 1994. *The Revival of Death*. London and New York: Routledge.
- Walter, Tony. 1996. "Ritualising death in a consumer society." *RSA Journal* 144 (5468): 32–40.
- Walter, Tony. 2017. "How the dead survive: Ancestors, immortality, memory." In *Postmortal Society: Towards a Sociology of Immortality*. ed. Michael Hviid Jacobsen, 19–39. Oxfordon and New York: Taylor & Francis.
- Yan, Qing & Yang, Fan. 2021. "From parasocial to parakin: Co-creating idols on social media." *New Media & Society* 23 (9): 2593–2615. doi:10.1177/146144482093313
- Zlatović, Anja. 2021. „Dok nas smrt ne rastavi i ne učitaju nas u klonove: analiza narativa o digitalnoj besmrtnosti.“ *Etnoantropološki problemi* 16 (2): 529–548.
- Zlatović, Anja. 2022. „Vremenski proces smrti na internetu.“ *Antropologija* 22 (1): 9–34.

Интернет извори:

- Friend, Tad. 2017. „Živjeti vječno“. Preveo Vladan Kosorić. Pešćanik. <https://pescanik.net/zivjeti-vjecno/> (pristupljeno 13. 03. 2022).
- Hanson Robotics. 2022. „Bina“ <https://www.hansonrobotics.com/bina48-9/> (pristupljeno 3. 1. 2022).
- Kneese, Tamara. 2014. „QR Codes for the Dead“. The Atlantic. <https://www.theatlantic.com/technology/archive/2014/05/qr-codes-for-the-dead/370901/>(pristupljeno 25. 05. 2023).
- Newton, Casey. 2016. „SPEAK, MEMORY“ The Verge. <https://www.theverge.com/a/luka-artificial-intelligence-memorial-roman-mazurenko-bot> (pristupljeno 13. 12. 2021).

- QR Memories. 2023. „QR Memories“ <https://qr-memories.com/> (pristupljeno 25. 05. 2023).
- Aging Reversed. 2016. “Martine Rothblatt - The death of Death” <https://www.youtube.com/watch?v=w2egvtgealM> (pristupljeno 2. 01. 2022).
- Quaring. 2023. “Living Headstones QR Code” <https://monuments.com/store/headstones-accessories/living-headstones-qr-code#:~:text=Living%20Headstones%C2%AE%20QR%20Codes,a%20personalized%20memorial%20web%20page>. (pristupljeno 25. 05. 2023).
- Snapes, Laura. 2019. “Amy Winehouse hologram tour postponed due to ‘unique sensitivities’” *The Guardian* <https://www.theguardian.com/music/2019/feb/22/amy-winehouse-hologram-tour-postponed> (pristupljeno 3. 01. 2022).
- TED. 2015. “Martine Rothblatt: My daughter, my wife, our robot, and the quest for immortality” <https://www.youtube.com/watch?v=rTjPjIVkRTA> (pristupljeno 4. 02. 2022).

Примљено / Received: 07. 03. 2022.

Прихваћено / Accepted: 08. 05. 2023.

АНА КНЕЖЕВИЋ

Музеј афричке уметности, Београд

a.knezevic@mau.rs

Кад интернет мим постаје наслеђе: проблем методологије баштињења и формирања културног памћења у сајбер простору*

У раду се након дефинисања феномена интернет мима, и његовог смештања у оквиру популарне културе, представља један од метода баштињења великог корпуса мимова употребљен приликом стварања базе *KnowYourMeme*. По уочавању измењеног контекста у коме мимови настају, деле се и нестају, покреће се питање формирања културног памћења у сајбер простору на примеру интернет мимова, и даје се критички коментар на начине њиховог очувања. Кроз анализу методологије баштињења интернет мимова, рад се бави следећим проблемима: формирањем будућег мим наслеђа, оквирима културног памћења у сајбер простору, редифинисањем сећања и заборављања у панмеморијским тенденцијама онлајн пројеката очувања наслеђа. На примеру рада *KnowYourMeme* базе, истичу се проблеми баштињења наслеђа у сајбер простору и прави се компарација са другачијим пројектима који теже да истраже, прикажу, сачувају и интерпретирају мим наслеђе. Одређују се и карактеристике *on-the-fly* памћења које подразумева истовремено стварање баштине и начина њеног очувања, уз критички осврт на постојеће сајбер пројекте чувања *свега*.

Кључне речи: интернет мим, културно памћење, баштињење, сећање, заборав

* Рад је настао у оквиру истраживања за докторску дисертацију *Баштињење интернет мимовима и проблем културног памћења у сајбер простору* из музеологије и херитологије на Одељењу за историју уметности Филозофског факултета Универзитета у Београду.

Internet Memes as Heritage in Becoming and its Problems: The Methodology of Heritization and the Formation of Cultural Memory in Cyberspace

After defining Internet memes and their place within broader popular culture, this paper examines the methodology and interpretation of a large-scale collection of Internet memes used by the KnowYourMeme database. By observing the changed context in which Internet memes are created, shared, or forgotten, questions are raised about the formation of meme cultural memory in cyberspace, leading to critical commentary on the ways in which they are collected. By analyzing the heritization of Internet memes, this paper addresses the following issues: the formation of the future meme heritage, scope of cultural memory in cyberspace, redefinition of remembering and forgetting within the panmnemonic tendencies of online heritage projects. Using the KnowYourMeme database as an example, the problems of cyberspace heritage are discussed, and the different online projects dealing with Internet memes as heritage are compared. By defining “on-the-fly” memory, which indicates the simultaneity of the process of creating and preserving heritage, this paper offers a critical review of the existing cyber projects of “saving everything”.

Key words: internet meme, cultural memory, heritization, memory, oblivion

УВОД ИЛИ „ЗАШТО СМАТРАМО ДА УЧИТИВАЊЕ MICROSOFT WORD-А И ДАЉЕ ТРАЈЕ ПРЕДУГО?“

„Живимо у свету који нисмо научили да посматрамо“, приметио је Марк Оже (Marc Augè) пре тачно тридесет година (Ožе 2005, 37). Главни вид испољавања тог света, те *нагмогерности*, за њега представља претераност: преобиље догађаја, слика, просторних референци и индивидуализације (Ožе 2005а, 154). У истом периоду, почетком деведесетих година двадесетог века, он је додао да нас *сјекшакуларна визуелизација* неосетно навикава да према свету и другима градимо однос искључиво преко слика: оних медијско-информативних, али

у општијем смислу и свих слика или порука које нас уче како треба да живимо, како да поступамо са својим телом, како да трошимо, како да будемо срећни итд. „Можда је једини свет о којем се данас може говорити свет слика – или, што излази на исто, свет актуелности“ (Оже 2005а, 182).

Томас Хилан Ериксен (Thomas Hylland Eriksen) рачуна да је XXI век почео деведесетих година двадесетог века, увођењем WWW-а, захваљујући коме „сви становници [онлајн] света редовно добијају све више информација једни о другима, и истовремено (зато?) све је теже мислити нешто о савременом добу“ (Eriksen 2003, 41). Диктатура или *ширанија ѿренушка*, према њему, производ је дугог историјског процеса који је започео непознати сумерски геније откривши да један физички симбол може да представи једну реч. У ком је стадијуму тај процес убрзања данас можда најбоље илуструје питање које је Ериксен с правом поставио још пре две деценије: „И зашто сматрамо да учитивање *Microsoft Word*-а и даље траје предуго?“ (Eriksen 2003, 14).

Како приступити истраживању, документовању и чувању интернет мимова (и интернет наслеђа уопште) у једном таквом *времену и ѿпростору слика*? На који их начин извући из *свећа актуелности*, и открити у њима импулсе *ѿрајања* и трајности? Како мислити о памћењу у таквом свету? Како се формира и обликује културно памћење у окружењу склоном складиштењу? Као предмети настали у *безвременом времену и ѿпростору који ѿече*, како Кастелс (Manuel Castelles) назива интернет (Bell 2007, 97), мимови се опиру прецизном датовању, ауторству и мапирању. Њихова селекција и издвајање из огромног корпуса примера расутих широм сајбер простора заснована је на „преобиљу индивидуализације“, односно на правилима *алјориѿам кулѿуре* која нам понаособ одређује садржаје које (можемо да) видимо на основу нашег личног кретања кроз WWW.

Дефиниција интернет мимова формира се у односу на фокус истраживања, а приступ њиховом проучавању обликује оно значење које се одреди као доминантно. На пример, то могу бити: политичка улога мимова (нарочито након тзв. Великог мим рата / *The Great Meme War* током предизборне кампање у САД 2015/2016), лингвистичка улога и „нове писмености“, уметничка улога и авангардни потенцијали мима, савремени аматеризам, DIY (*Do It Yourself*) култура, ново жанровско одређење, психолошка редефи-

нусања комуникације помоћу мимова, постмодерни фолклор¹ итд. Циљ овог рада је да у култури мимова пронађе и објасни начине на које се одвијају основне музеолошке функције, тј. сакупљање, документовање, чување и представљање мимова данас. Односно, намера је испитати методологију баштињења интернет мимова у данашњем сајбер простору, а с обзиром на то да „методологија баштињења открива, описује и објашњава методе, путеве и начине сакупљања, одржавања, истраживања и представљања сведочанстава прошлости“ (Poradić 2015, 43) у фокусу рада ће бити управо ти процеси (о)чувања, посматрани на примеру интернет мимова. Међутим, да би се они разумели, неопходно је најпре скренути пажњу на општи проблем проучавања и истраживања сајбер простора, а потом и разјаснити позицију, дефиницију и историју интернет мимова у визуелној/популарној култури.

Посматрање сајбер простора из шире временске и антрополошке перспективе којом смо започели ово размишљање омогућава нам излазак из „интернет-центризма“ – светоназора који држи да искључиво „the Internet“ чини наше доба јединственим (Morozov 2014, 315) и отвара простор за размишљање изван стега *ејохализма* и *презентизма*,² као и у оквиру изразито људских, а не рачунарских активности какве су очување наслеђа и сећање. „Памћење представља складиштење садржаја прошлости, док је сећање актуелизовање тих садржаја“ (Poradić 2015, 57). У овом раду истражује се управо проблем активног сећања и формирања културног памћења (схваћеног према дефиницији Јана Асмана) у сајбер простору. Ако култура сећања омогућава живот у два времена, а њено произвођење неистовремености „спада у универзалне функције културног памћења“ (Asman 2011, 85), поставља се питање како обезбедити видљивост те неистовремености у једном простору који упорно инсистира на са-

¹ Мимови су већ стигли да имају и рат! За наведене интерпретације попут политичке употребе мимова, њихове лингвистичке улоге, уметничких и авангардних потенцијала, психолошке интерпретације и постмодерног фолклора, в: Lovink & Tuters 2018; Davidson 2012; Nobel & Lankshear 2007; Gal, Shifman & Kampf 2016; Börzsei 2013; Terkl 2011; Tanni 2014.

² Евгениј Морозов (Evgeny Morozov) залаже се за тзв. пост-интернет приступ усмерен на начине производње технологије, те на идеологије и гласове који су утишани због њихове продукције, са свешћу да технологија није узрок света у коме живимо, већ његова последица. *Епохализмом* обележава настојање да се мисли да је оно што је „ново боље зато што је ново и доступније“ (Morozov 2014, 121), а под презентизмом мисли се на „растегљиву садашњицу која је прогутала и прошлост и будућност“ (Kuljić 2021, 244).

дашњици и актуелности, а распон комуникативног памћења, оног које делимо са савременицима, изразито сужава и смањује, толико да и не стигнемо да приметимо да се оно сећање у оквиру кога се међусобно разумемо заправо променило (слика 1). Шала о флопи диску (*floppy disk joke*) као мим досетка о овом утиску убрзане смене генерацијских памћења изнова и изнова постаје вирална, на сваких пар година,³ можда управо као понављајући подсетник да је нашем измењеном стању памћења потребна нова дефиниција. Таква је, на пример, *гиџиџална геменција*, одредница коју је понудио Манфред Шпицер (Manfred Spitzer) желећи да објасни „како ми и наша деца силазимо с ума“ (Spitzer 2018).

У овом раду разматра се питање културног памћења, оног у коме прошлост „прелази у симболичке фигуре“ (Asman 2011, 51) које треба да оно што је запамћено сачувају. Контекст посматрања културног памћења јесте интернет, а студија случаја на основу које ће се анализирати начини селекције, очувања, документовања и интерпретације наслеђа, односно, те путеве преласка у „фигуре сећања“, обухвата интернет мимове. У академским истраживањима, којих је у скорије време све више, мимови као предмет изучавања изазивају бројна питања, дилеме и расправе. Једна од њих, која је важна за разумевање културног памћења, везана је за проблем људског учешћа у стварању и дељењу мимова, најчешће посматраних кроз технодетерминистичку или биолошку перспективу. Зарад разумевања начина на које интернет мимови формирају културно памћење, потребно је посветити се на тренутак поменутих питањима, као и историји и дефиницији мима. Стога ће се у овом раду најпре дати кратак коментар о настанку и интерпретацији интернет мимова, а потом и отворити простор за анализу методологије баштињења интернет мимова.

УМЕТНОСТ СНАЛАЖЕЊА СА ОНИМ ШТО СИСТЕМ НУДИ

Интернет мимови повезани су са појмом наслеђа не само због тога што се њихова матрица „наслеђује“ кроз простор и време, и оставља у аманет обавезу интервенисања, тј. даљег мимовања, већ и због значења саме речи „мим“. Велики број студија о мимовима започиње етимолошким објашњењем и позивањем на књигу Ричарда Докинса (Richard Dawkins) *Себични џен (The Selfish Gene)* из 1976. године. Он је

³ Претпоставља се да је „најстарија“ постављена 2014. године, мада се не може са сигурношћу утврдити. Свакако, вероватно је настала у време када су 3D штампачи постали приступачни, популарни и ушли у ширу употребу. В. Farokhmanesh 2017.

мимовима називао те „јединице културе“, односно различите идеје које се попут гена преносе временом и простором, користећи (себично) људе као средства трансформације и наслеђивања. Из тог је разлога реч *мим*, која порекло дугује грчкој речи *мимема* (оно што имитира) изабрао и скратио тако да звучи попут речи „ген“ на енглеском језику (слика 2). Такође је додао: „Ако је то нека утеха, може се помислити како је та реч у вези са ‘меморијом’ или француском речју *même*“ (Dokins 2022, 75). Незаустављива циркулација идеја и дигиталних предмета нагнала је и друге критичаре и новинаре да позајмљују речи из биолошког речника, те се појављују и: вирални садржаји⁴, вируси ума и заразни медији (Tanni 2014, 7).

Како Лимор Шифман (Limor Shifman), ауторка књиге *Мимови у дигиталној култури* (*Memes in Digital Culture*) примећује, проблем проучавања мимова позициониран је између биолошких аналогича и дилеме „ко је главни“ (*who's the boss*) која се односи на удео људског учешћа у креирању и дељењу мимова, посматраних помоћу „епидемиолошког модела“ (Shifman 2014, 35). Са друге стране, примећено је и да мимови можда јесу „рођени слободни“, али да су посвуда у ланцима ПР агенција и фриленс соло уметника (Morozov 2014, 42). У *мимификацији јавној живој*, Морозов види мим индустрију као нови вид културне индустрије (Adorno & Horkheimer, 1989), а мимове као „оно што се догађа када једна похлепна индустрија сретне другу“ (Morozov 2014, 176).

Након превазилажења „генетске заблуде“ и коментара о дистанцирању од социобиолошког претходника и имењака (Lovnik & Tutters 2018), (чему би се на нашем језику могла придружити опаска о недостатку сличности по звучности са именицом „ген“, где би логично било да превлада „мем“), мимови се описују као форме популарних медија које круже мрежама, у којима корисници користе хумор како би упутили разноврсне поруке. Међутим, нису себични мимови, већ људи, и управо због тога што велики број људи свакодневно ствара и посматра велики број мимова, они као предмет проучавања отварају бројна питања и простор за различита тумачења.

Зарад проналажења одговора на поменуто питање „ко је главни?“ у царству мимова, потребно је применити закључке неограмшијевског приступа популарној култури. Расправе, контроверзе и неслагања поводом упитне „себичности“ мимова који неометано

⁴ За објашњење разлике између мимова и виралних садржаја в. Wiggins & Bowers 2014; Kaplan & Nova 2022.

пролазећи кроз људе граде своје самовољне животе, део су шире дебате и питања о значењу и употреби популарне културе у свакодневици. На пример, према Грамшију (Antonio Gramsci), једном од аутора који је покушао да дефинише сложени појам културе – то је поглед на свет, односно *зрави ум*, који онемогућава доминацију масовне културе и уливање садржаја у људе као у празне и пасивне посуде (Gramši 1980). То је један хуманистичко-оптимистички приступ популарној култури који је Де Серто (Michel de Certeau) укратко дефинисао као „уметност сналажења са оним што систем нуди“ (Fisk 2001, 34).

Посматрање мимова кроз (зло)употребе похлепних индустрија (Morozov 2014), или пак кроз призму Гиденсове (Anthony Giddens) теорије структурације, којом се систем потврђује и одржава употребом структура (Wiggins & Bowers 2014, 9), заправо је питање њихове улоге у популарној култури. Ако је њу могуће схватити, како наводи Стјуарт Хол (Stuart Hall) кроз *доминантно хејемонијску позицију* (када се узима конотативно значење дословно како је кодирано), затим кроз *прећоварачку позицију* (када се повлашћена позиција даје доминантним одређењима, али се задржава право да се оствари другачија примена), или кроз *ојозицијски код* (када се порука детотализира у преферираном коду и изнова се тотализира унутар неког алтернативног референтног оквира (Hall 2006, 137–138), онда се и тзв. *себично* понашање мимова разуме у складу са тим. Другим речима, мимови су и типична културна индустрија када узимамо дословно поруке које преносе, а они који су их створили тада „добиају шта желе“ (нпр. куповину, продају, гласачки листић, поруцбину, лајк). Међутим, они су и предмет преговарања и оповргавања када упућене поруке преузимамо на критички начин (нпр. расправе и коментари на одређеној објави интернет мима, или пак опозиционо – ремикс и стварање реакције/критике на поруку послату кроз мим, или идеално – ангажовање и утицај на промене у офлајн животу).

Чини се да незадовољство активношћу и ангажовањем мимова потиче управо из „природе“ популарне културе којој они припадају. Очито је да „популарни текстови могу бити прогресивни по томе што подстичу производњу значења која делују у правцу мењања или дестабилизације друштвеног поретка, али никада не могу бити радикални пошто никада не могу да се непосредно супротставе том поретку или да га збаце“ (Fisk 2001, 153). Односно, и ми и мимови заједно смо у „ланцима“ ПР агенција и корпорација, а о догађајима

потлачености, борбе и реаговања, као и резигнације и игнорисања истих тих стега и ланаца, сведочанства остављају управо ти мали визуелни амблеми дигиталне културе.

КУЛТУРНО ПАМЋЕЊЕ У РАЉАМА АПЛИКАЦИЈА

Смештањем интернет мимова у шире схваћену популарну или народну културу, покушали смо да покажемо да одговор на питање „ко је главни?“ у стварању мимова према нашем мишљењу гласи: то су *људи*,⁵ и то не сви људи, већ они који припадају корпорацијским, ПР, комерцијалним, менаџерским и сличним секторима, те доминантним политичким групацијама, као и они „обични“, креативни, потлачени и побуњени људи којима је мим адекватно средство за испољавање револта, одговора или коментара на разнолике догађаје и ситуације. Сви ми заједно налазимо се с ове, укључене (ON) стране дигиталног раздора (*digital divide*),⁶ односно – присутни смо онлајн, или, речником сајбер-оптимизма, ми смо *неџизени*, *Web фланери* и сурфери⁷, а савременим, веома конкретним речником – ми смо произвођачи дигиталног издувног гаса, дигиталних мрвица и отпада у виду „бихевиоралног вишка“⁸ (Zubof 2021).

У првим данима популарне употребе WWW-а, док су њоме још увек доминирали радознали поштоваоци истраживања сајбер-ниша, изразита је била вера у демократичност и децентрализованост

⁵ Иако звучи као таутологија, одговор је делом испровоциран бројним расправама између хуманистичких и технодетерминистичких приступа пореклу и генези медија уопште, и у овом случају, интернет мимова. За увод у ширу расправу у оквирима медијске археологије в. Parikka 2013.

⁶ Најновије статистике бележе да је онлајн присутно око 53% светске популације (Muller & Aguiar 2022).

⁷ Чак и имена првих интернет претраживача, каква су *Internet Explorer* и *Netscape Navigator* сведоче о полету сајбер лутања (Mogozov 2012), као и овде наведени *Web фланер*, *сурфер*, *неџизен*.

⁸ Шошана Зубоф (Shoshana Zuboff) дефинисала је, анализирали и објаснила механизме функционисања *надзорног капитализма*, освестивши нас да је посредни сасвим нова појава, коју тек однедавно почињемо ваљано да разумемо. Бавећи се „лепливим уговорима“ које готово нико не чита (она ситна слова и обавештења о колачићима која се налазе изнад великог дугмета „I agree“, „Слажем се“ или „Прихватим“), и раскривајући мит о бесплатном интернету, помном марксистичком анализом одредила је сасвим нову логику акумулације, тајно оружје Гугла, али и многих других корпорација, звано *бихевиорални вишак*. То су информације, подаци о нашем понашању, размишљању, па и осећањима која се одређују као отпад, дигитални издувни гас и дигиталне мрвице. То је наше искуство које надзорни капитализам узима за бесплатну сировину и преводи је у податке о понашању стварајући за себе огромне количине капитала (Zubof 2021).

нове мреже. Како је Ериксен тврдио, управо због тих њених потенцијала „свеколике властодршце сврбе прсти да њоме управљају, тренутно без успеха.“ Додао је тада и да се „поједини песимисти боје да ће мрежа дегенерисати у још један форум за трговину, на сву срећу греше“ (Eriksen 2003, 23). У 2023. години добро знамо, као и Ериксен (Eriksen 2016; Eriksen 2017), да ондашњи песимисти нису погрешили, и да трговина кроз перманентни *scroll* успешно окупира огроман део наших живота. И сајбер-фланеризам, то луталаштво путем логике хиперлинка, сада је мртав захваљујући „*app* парадигми“, приметио је Морозов, додавши да интернет данас, након успешне колонизације од стране влада и корпорација, служи за „завршавање ствари“, куповину и одрађивање послова (Morozov 2012). Другим речима, могло би се рећи да данас готово нико не сурфује, а да се за задовољењем радозналости у сајбер простору све ређе трага.

Култура интернет мима која опстаје томе упркос често јесте поприме борби, арена у којој се сусрећу и сукобљавају значења послата „одоздо“ и „одозго“, креирана од „једних“ и „других“ мимера. Она неретко алудира на, критикује и коментарише управо осећај изгубљености „слободног“ интернет времена, носталгично се сећајући његовог ванкомерцијалног протока. Романтичне идеје о невином и демократском интернету угушене су, а тон интернет мимова најчешће није утопијски нити револуционаран, већ носталгичан и *имагинарно анијажован*. Или, како Тодор Куљић мудро запажа: „Данас млади не мењају свет, јер је тај подухват у менаџерском бонтону стигматизован као насилан, опасан и тоталитаран. Треба се клонити утопија и њихових бруталних сенки. Кључ успеха је менаџмент, а не утопија.“ (Куљић 2021, 178).

У таквом менаџерско-комерцијалном поп-окружењу које је изгубило иницијални *сурферски шарм* настају интернет мимови у чијој иконографији редовно проналазимо и пуку рекламу, чикање на куповину и/или продају, али и обресе одређене културе сећања, бележење сведочанстава која се тичу односа према наведеним одликама сајбер простора и живота са њим, као и континуитет истицања оног хуманог и људског технократији упркос. Поред тога, управо сећање на иницијалну веру у потенцијале WWW-а, као и постојање читаве генерације оптимистичних „нетизена“ који су били упућени у тајне тада још неколонизованог и слободног интернета, чине разлог више да се данас и овде бавимо културним памћењем које креирају интернет мимови. Управо због осетне разлике између *јуче* и *данас* о интернет мимовима мислимо дијахронијски, кроз присећање и ана-

лизу напора да се они као дигитални артефакти очувају и запамте. То значи да их посматрамо као носиоце памћења и документације нашег односа према свету и да се бавимо простором и временом у којима они настају, деле се, мењају, нестају и за собом остављају трагове и сведочанства формирајући специфично културно памћење и начине његовог очувања. Сасвим је тачно да је аутентичност у смислу негенерисаних мимова ретка (Morozov 2014, 175), али, такође је истина да постоји тежња да се она пронађе, забележи и документује, и да се осмисле начини за њено „извлачење“ из хаотичног простора какав заузима популарна култура интернета.

БАШТИНСКА КЛАДИОНИЦА ИЛИ *DEADPOOL* НАСЛЕЂЕ

Најављени Web 3.0 ствара разлику између пређашњег интернета којим се сурфовало, и данашњег интернета којим се махом тргује. Бројни истраживачи, некадашњи оптимисти и „дигитални јеванђелисти“ заменили су веру у утопизам интернета за озбиљну критику истог.⁹ Енди Бајо (Andy Baio) изнео је уверљив став да је преласком на мобилне уређаје и засебне апликације постало теже обрађивати и репродуковати садржај, чиме је умањена разноврсност мимова и број њихових варијација (Čiz 2022, 41). Постало је јасно не само да је нешто другачије него што је било, већ и да је *нешто било, ња њрошло*. Мимови нису нестали, нити су ван употребе; они се и даље користе у свакодневной, али и изразито комерцијалној и инструментализованој комуникацији. Услед осећаја да се њихова улога у комуникацији мења, појавиле су се иницијативе за сакупљање, чување и представљање разноликог наслеђа мимова, а методолошка решења и приступи у окупљању овог изразито популарног материјала на једно место, за сада имају различите домете и успехе.

Подсетимо се да нам методологија баштињења открива, описује и објашњава методе, путеве и начине сакупљања, одржавања, истраживања и представљања сведочанстава прошлости (Poradić 2015, 43). Мимови нису само прошлост, већ и садашњост, ваљда и будућност, а процес њиховог баштињења увелико је у току. Обратимо пажњу на методологију баштињења мимова на примеру за сада најпознатије и највеће базе, вебсајта *KnowYourMeme*, који је основан 2007. године, а који до тренутка писања овог рада, захваљујући великом броју сталних доприноса регистрованих чланова, презент-

⁹ В. изјаву Шери Теркл (Sherry Turkle) у документарном филму *Offline is the new luxury*.

тује преко 20.000 предложених категорија мимова, од којих је петина потврђена.¹⁰

Како на овом сајту функционише сакупљање, документовање и комуницирање мим наслеђа? Треба рећи да се у једном популарном окружењу какво је интернет, сакупљање тих популарних дигиталних амблема одвија *иојуларно*. Односно, различити чланови, ентузијастички и заинтересовани шаљу мимове, своје предлоге за чување будућег мим наслеђа, и чекају да уреднички тим сајта и модератори истраже и провере онлајн присуство предложеног „кандидата за очување“ и да потврде, или пак одбију, његов улазак у базу података.¹¹ На сајту се чува, и остаје видљив сваки одбијени унос, уз објашњење разлога искључења. Тај *Салон одбијених мимова* у сајбер простору означен је категоријом *Deadpool*, што је назив за игру предвиђања и клађења када ће неко, у овом случају пропали мим, умрети. Можда ће сви мимови једнога дана заиста умрети и нестати из базе података каква је *KnowYourMeme*,¹² а многи од њих се већ данас могу сматрати „несталим“ или невидљивим, јер, треба имати у виду да је седиште ове базе, која претендује да буде глобална, у Њујорку, уноси се примају са *IP* адреса из различитих делова света, а мимови који улазе у званични попис најчешће су на енглеском језику, разумљиви пре свега из западноцентричне перспективе и релевантни превасходно за западни део света.¹³

Критеријуми на основу којих се унос мима, виралног садржаја, појма или личности изводи јасно су наведени и прописани. Међу

¹⁰ Као оснивачки датуми бележе се и 2007. и 2008. година, а као претходник у сакупљању докумената интернет културе, фокусиран на троловање и *4chan* форум, наводи се *Encyclopedia Dramatica*.

¹¹ В. правила и упутства сајта *KnowYourMeme*.

¹² В. предавање Евгенија Морозова *Come and Forget the Internet* у коме је као радикалан предлог мишљења изван интернет-центризма изнет потенцијални нестанак интернета (Morozov 2017).

¹³ Бред Ким (Brad Kim), члан иницијалног уредничког тима *KnowYourMeme* објашњава како због селидби током одрастања није успевао да разуме „интерне форе“ потекле из мим културе, и да сајт управо служи као енциклопедија таквих информација и „превода“ (Tiffany 2018). Кенијата Чиз (Kenya Cheese) наводи да је колекција неанглофоних мимова у изради, и да групе истраживача тренутно раде у Бразилу, Кини, Кореји, Јапану, Мексику, Француској, Немачкој, Русији (Čiz 2022, 41). Међутим, кроз анализу и оних постојећих описа и „каталога мимова“ скренута је пажња да ова база, иако корисна алатка за истраживање, такође доприноси „хомогенизацији *Web* историја“ (Pettis 2021). Посебна банка афричких мимова основана је 2020. године на сајту *zikoko.com*, а проблем „глобалне“ распрострањености и употребе интернета захтева коментар у посебном раду.

њима је онај најосновнији критеријум онлајн присуства и популарности, тј. видљивост интринзичних мим квалитета какви су репликација, реакција, ремикс, сталне варијације, докази да се мим „примио“ и да је изазвао низ мимовања.¹⁴ У прописима је истакнуто и који то садржаји „нису кул“ (NC, *Not Cool*), те стога нису пожељни и могу бити бановани, попут оних расистичких, сексистичких, хомофобичних и сл., а нису дозвољене ни преваре у смислу „измишљања традиције мима“, односно вештачког стварања виралности и популарности. Посебан одељак заузима NSFW (*Not Safe For Work*) упуство о „паковању“ опскурних и разних других сумњивих и провокативних садржаја. Тим поводом, мислимо свакако о количини материјала *небезбедних за њоцао*, која мора да је велика чим је доспела у главне прописе базе, али и о количини времена која се у условима „пуританске етике рада, али хедонистичке етике потрошње“ (Eriksen 2003, 181) проводи на радном месту, у *open space* канцеларији, и неретко, уз нове начине „контроле продуктивности“ какве нуди, на пример, апликација *Desktime*.¹⁵

Укратко, тако је дефинисан позив за формирање ове колекције мимова, на који се људи одазивају на бази ентузијазма и „добре воље“. Реч је о једном начину *популарној прикуљљања предмета*, који има уредничку „проверу“, као и одређене прописе. Из тог разлога сваки мим има описни картон кроз који се прати његово порекло, ширење (*spread*) уз одабране примере и варијације (слика 3). Поред тога, присутан је и велики број хиперлинкова и даљих упута за истраживање сачуваног примера, као и видео серијал за одређени број мимова.¹⁶ Ради се о поступку који је у току и трајању, и који ће, сасвим извесно трајати још дуго, а његову усклађеност са прописима тешко је „са ове стране екрана“ утврдити услед огромног корпуса података. За сада, видљиво је да је реч о енциклопедијском попису *Wiki* типа, међутим, тек петина мимова чији је званични улазак у базу потврђен указује на потребу за будућим напорима у коначном обликовању ове колекције мимова.

¹⁴ Ево одбијеног примера уноса, који стоји као пример за DON'Ts, односно за оно што као мим чувари не бисмо смели да радимо: SuperRobo Jesus (2019).

¹⁵ О томе шта све и како ради *Desktime* в.: "What is Desktime?" (2020). Захваљујем се Мини Бањац на препричаном искуству током рада у *social media* менаџменту који управо оваквим апликацијама мери да ли осмочасовна креативност радника приликом креирања садржаја за друштвене мреже тече без прекида.

¹⁶ Снимљено је неколико сезона детективских раскривавања порекла мимова. В. *Disappointed Muhammad Sarim Akhtar* на сајту *KnowYourMeme*.

МИМОСФЕРА: ПРОБЛЕМИ ПРОСТОРА И ВРЕМЕНА МИМОВА

Тешко да се размишљање о било ком наслеђу, па и овом које је дигитално створено (*digital-born*) и везано претежно за сајбер простор, може одвојити од размишљања о простору и времену. Проблем простора јесте проблем западноцентричности ове базе, док је за питање времена важан животни век (*lifespan*) мима, који може имати различите дужине, мада прикупљање мимова најчешће значи прикупљање *ефемерној*, јер „они чувају познату чињеницу онлајн живота: да нису ни створени да трају“ (Jackson 2017). *KnowYourMeme* је каталожка база у којој се бележе и они примери који су доживели доба „зрело“ за архивирање, који су прошли кроз стадијуме репликација, понављања, ремиксовања и дељења, али и они који и даље неуморно круже мрежама. У ову базу мимови доспевају и из примарног, и даље живог (миметичног) контекста, али и из археолошког, оног заборављеног и скрајнутог. Сакупљачка логика стога јесте корисна, нарочито због тзв. мим акцелерације (*Meme Acceleration*), убрзања мимовања при коме се изнова скрађује њихов животни век (Veix 2018), а самим тим и наш распон пажње да уопште приметимо њихово рађање и смрт. Са друге стране, механизми потенцијалне музеализације¹⁷ „пре времена“ и стварање *Deadpool* наслеђа „на које треба да се кладимо“¹⁸ не пружа одговоре на питања које се то вредности имају намеру очувати, као и на који ће се начин одвијати комуникација забележеног и сачуваног.

Стога би се могло закључити да је *KnowYourMeme* сајбер складиште, „простор у коме је већина ствари скривена на хардверу, или плута негде на бескрајном интернету“ (Van House & Churchill 2008, 302). У њему су смештени мимови које смо радо памтили, и којима и даље комуницирамо, те они које нисмо ни приметили, али их неко други ипак јесте чинио присутним онлајн. Потом, они мимови који би да базе нема нестали, они за које се кладимо да ће умрети у *Deadpool*-у, те они који су тек у повоју, које боље да сачувамо унапред,

¹⁷ Фазе процеса музеализације обухватају: систематско трезорирање, експертску верификацију, документацијске системе, те употребу баштине (Bulatović 2009, 10).

¹⁸ И Зубоф примећује да данас доминира „менталитет клађења на високе квоте“ и „нестрпљиви новац“ (Zubof 2021, 81), а у овом случају можемо говорити о „нестрпљивом наслеђу“ и адреналинском клађењу на будућност и трајање.

па ће се њихов „сјај“ и кулминација (ако их буде било) додати. Логика сајбер складишта хоће да поручи да ће мање времена одузети да сачувамо све одмах, него да се бавимо шкартирањем, чишћењем и издвајањем вредности. Довољно је онлајн присуство, ма колико упитно оно било. Она полаже на ризик и на опкладу, а узбуђење црпи из могућности да сакупи што више ствари заузимајући што мање места. Базирана је на потенцијалима релативности вредности и сталном ишчекивању исхода опкладе: *хоћемо ли одређени унос ѿоѿвр-гиѿи или не?* Како је већ примећено, „важно је да се студије сећања не заваравaju технолошким утопизмом. Дигитални снимак јесте рањив“ (Van House & Churchill 2008, 302). Стога ће ова врста наслеђа из *баѿѿинске кладионице* бити послата као „цео пакет“ збијених информација у будућност, тј. на сервере који ће трајати онолико колико траје њихова доплата, или, колико им то омогући *Wayback Machine*.¹⁹

Прикупљати ефемерне предмете, који не само да нису створени да трају већ се чини да измичу самом појму сакупљања, није једноставно извести, а формирање „апстрактне форме збирног фонда“ (Stransky 1970, 50), којом би значење и вредност колекције били јасни и разумљиви, најчешће изостане. Тако је, на пример, напор стварања Музеја мимова 2021. године, у виду привремене изложбе у K11 Art Mall-у у Хонгконгу, превасходно везане за 9GAG платформу окарактерисан као узбудљив и допадљив, али и као *cringeworthy*²⁰ (слика 4), не само због комерцијализације и неухватљивости мимова, већ и због тога што је веза која спаја представљене мимове скрајнута, а предност дата имерзивним искуствима (нпр. *осеѿиѿе мирис мима*).

Проблеми *KnowYourMeme* базе повезани су са општим карактеристикама интернета који покушава да говори глобално, али се разуме локално; са популарном културом као истраживачким тереном, која се опире категоријама, каталозима и попису; са предметима који „бришу границу између историје и актуелности“ (Оже 2005а, 25), те са капацитетима сајбер складишта. Примена *Deadpool*

¹⁹ *Wayback Machine* је интернет архива сајтова и других артефаката у дигиталној форми, која је са архивирањем интернета стартовала 1996. године. Критикујући ову архиву *инѿернеѿа на инѿернеѿу*, Хоскинс (Andrew Hoskins) наводи запажања из књиге *Always Already New* да „има нечег чудно и неидентификовано садашњег и савременог у начину на који *Wayback Machine* обећава да ће нас одвести у прошлост“ (Hoskins 2014, 673).

²⁰ Кованица речи „cringe“ и „worthy“ која у интернет сленгу означава нешто што буди осећај стида и блама, што је *фејл*, и *штета* што се догодило. В. 9GAG Museum.

логике на очување наслеђа за уреднички тим сајта потврда је провере и истраживања у непрегледним просторствима сајбер простора. Реч је о добро препознатој потреби да се мим наслеђе обележи, објасни и сачува услед апропријације од стране мејнстрим медија и адвертајзинг индустрија, које при употреби и не помену порекло мимова (Џиз 2022, 37), али се за начинима интерпретације такве сајбер баштине још увек трага. Комуникативнији и креативнији начин представљања и прикупљања мимова остварио је, примера ради, интердисциплинарни колектив *Clusterduck* пројектом *Meme Manifesto*, који мимове смешта у форму леденог брега у сајбер простору, а детективског зида инспирисаним Варбурговим (Абу Варбург) атласом слика *Мнемосина* у физичким, изложбеним просторима.²¹ Ако говоримо о културном памћењу, дакле, о „фиксирању“ сећања и стварању *фиџура* које *џамџе*, говоримо о његовом формирању помоћу метода какве користи *Clusterduck*, док на примеру *KnowYourMeme* базе говоримо у коначници о заборува изазваном бескрајним складиштеним капацитетима сајбер простора. Речју, како је то Вајнрих приметио: „ускладиштено, то значи заборављено“ (Osten 2005, 13), а Остен додао: „није случајно типка за брисање узнапредовала у један од најважнијих конструкционих елемената компјутера“ (Osten 2005, 21).

ЗАКЉУЧАК ИЛИ „ДА ЛИ ЖИВОТ ПОСТАЈЕ СТРАТЕГИЈА ЗА СТВАРАЊЕ АРХИВЕ?“

Треба имати на уму да нису једино рачунари и сајбер простор добри генератори заборавља. Волфганг Ернст (Wolfgang Ernst) приметио је како сам „архив нема наративну, већ само калкулишућу меморију, и да се у дигиталној култури он измешта из архивског простора у архивско време“ (Ernst 2004, 2). Алеида Асман запазила је да се капацитет рачунара увећава с годинама, док људска активност меморисања остаје иста (Assmann 2008, 104). Услед проблематике складиштења и питања сећања, памћења и заборављања са рачунарима (или њима упркос), дефинисан је и појам *on-the-fly* памћења као нова врста темпоралности меморије:

„*On-the-fly* програмирање или *live coding* је стил програмирања у коме програмер/перформер/композитор мења програм док он ра-

²¹ В. Clusterduck, *A Meme Manifesto Project*.

ди, без стопирања или рестартовања како би истакао експесивну, програмабилну контролу перформанса, композиције и експеримента, а све то док програм ради“ (Hoskins 2014, 666).

База података *KnowYourMeme* неретко тако и делује – бележи мимове на позив, „пре времена“, док они још живе и „раде“, упиње се да изврши *архивирање унајред*, да споји селекцију, тезаурацију и комуникацију²² стварајући *музеализацију 3 у 1*. Она јесте сајбер место на коме се складишти културно памћење у виду „калкулишуће меморије“. Можда је мимова једноставно превише, и можда то њихово преобиле захтева изумевање нових модела музеализације и „фиксирања“ памћења. Сајбер *архивирање и чување свега* неретко се претворе у парадоксе или сопствене супротности.

Пројекат *MyLifeBits* Гордона Бела започет је деведесетих година двадесетог века у циљу стварања комплетне животне архиве која бележи апсолутно све: прави фотографију на основу промене светла у просторији, чува његове мејлове, књиге, посао, снима звукове, а систем „зна“ ако Бел не вежба или пак једе масну храну. Према њему, *MyLifeBits* је оруђе за стварање збирке живота, а отарасити се сећања и имати их на рачунару представља велико задовољство (Terkl 2011, 403). Међутим, приликом разговора са Белом, Шери Теркл, питајући се с правом – ако технологија памти за нас, памтимо ли ми мање? Да ли живот постаје стратегија за стварање архиве? – примећује не само дезоријентисаност тог човека приликом претраживања преобимне архиве, већ и одушевљење које им обома изазивају предмети изван *шопалној живојној архива*, какав је његов докторат, руком писан, лепе бележнице, дневници и слично (Terkl 2011, 405). У времену у коме живимо, а које је Шошана Зубоф прецизно назвала *добом надзорној кайишализма*, технике архивирања у бројним „паметним“ уређајима имају мисију модификације нашег понашања, најчешће усмерене ка трговини. Или, како је један инжењер илустровао: „Можемо да наредимо фрижидеру: не отварај се јер он не треба да једе, или да кажемо телевизору да се искључи због тога што треба да спавате“ (Zubof 2021, 317).

Како оквири таквих претензија у памћењу утичу на културу мима, која се такође ствара у *панмеморијским шенгенцијама* интерне-

²² Чешки музеолог Збињек Страњски (Zbyněk Zbyslav Stránský) сматрао је да се приликом издвајања предмета из тоталитарности одвија његова музеална селекција (документација), потом тезаурација (спознаја и очување вредности) и на крају, комуникација (Stransky 1970, 52).

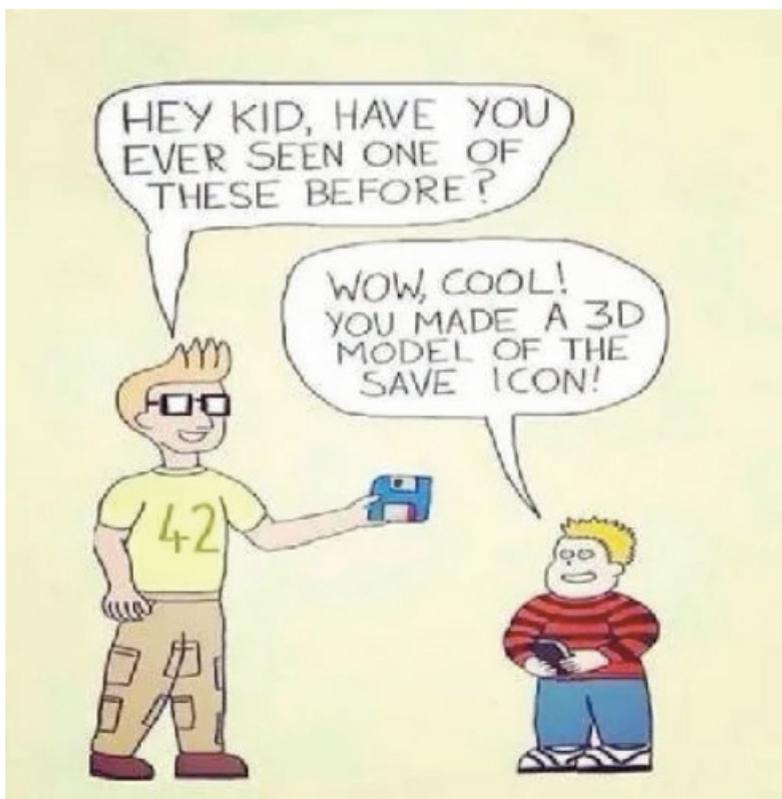
та? Може се рећи, на више начина. Један од њих свакако је везан за методе баштињења и очувања мима²³, и присутну тенденцију да се памти све, или да се у томе што се памти не врши селекција. Други би се односио свакако на прелазак са логике архиве и сајбер складишта на музеолошко-херитолошки начин мишљења, на наративизацију културе памћења која се ствара мимовима. То подразумева један приступ који би се бавио генерацијама памћења, који би дефинисао просторно-временске границе мима и који би понудио нове методологије баштињења предмета какви су мимови, а пажњу усмерио на наратив, на оно што се памти мимовима самим, уместо на покушаје њиховог складиштења и институционализације. Проблем *алтеријам културе* и *screenshot бележнице*, која отежава селекцију и доводи до парализе опција (*option paralysis*)²⁴ и преобиља избора у којима смо препуштени кретању без оријентације и сам је постао мим генератор (слика 5), а додали бисмо, и верна слика културног памћења у сајбер простору.

Овде анализирана методологија баштињења утиче на поимање музеолошке вредности, као и на редефинисање појма колекције, која сада укључује и оно што је одбијено или из ње избачено, слично дигиталном памћењу у коме о(п)стаје оно што би *људски* изbledело / било заборављено. Поред тога, она се упорно обраћа глобалној публици, која ипак говори и разумева локално, не само због офлајн времена и простора у којима (се) живи, већ и зато што и те како постоје локалне границе онлајн простора. Користећи проширене капацитете сајбер простора, упркос „провери“ и контроли уредничког тима сајта (какав је *KnowYourMeme*) сакупљање се врши логиком *најомилавања увис* (Ериксен), са мало простора остављеног за задовољство. Јер, како је психолог Бери Шварц (Barry Schwartz) приметио, *парадокс избора* је у томе што ми мислимо да бисмо били најсрећнији ако бисмо имали више избора, док заправо ограниченост избора често доводи до већег животног задовољства (Terkl 2020, 184). А сетимо се, у званичној (и новој) ICOM-овој дефиницији музеја један од разло-

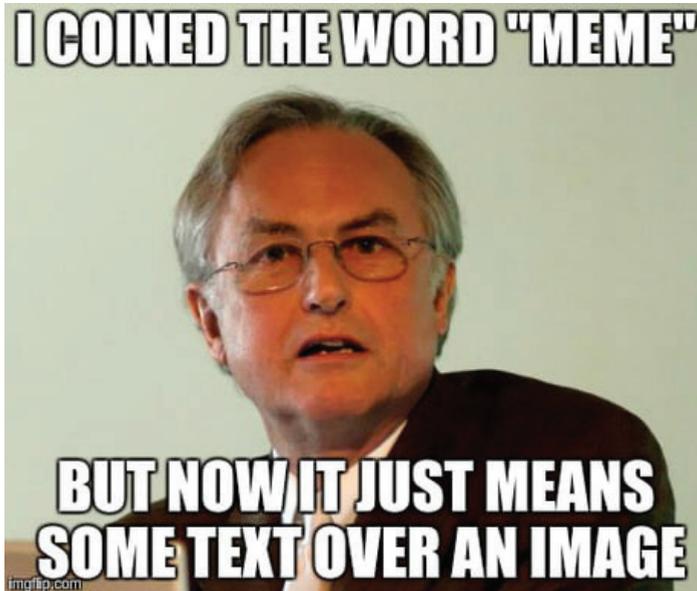
²³ Поред *KnowYourMeme* и *Zikoko* базе, и поменутих 9GAG Мим музеја и *Clusterduck*-овог *Манифестџа мима*, организовано је и више изложби, попут: *Eternal September* (2014) ШКУС, Љубљана, *What do You Meme?* (2016), Holdrons Arcade, Лондон, *Авенија мимова* (2021), КС Лиман, Нови Сад, *Сингенјски мим* (2021), ДКСГ, Београд, *Мимовизија* (2022), Квака 22 Београд, *Авенија мимова II* (2022), Нови Сад.

²⁴ Цитирано према дијалогу у 4. епизоди под називом *Hang the DJ*, 4. сезоне серије *Black Mirror* (2017).

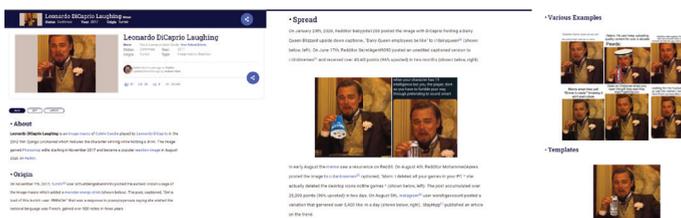
га зашто истражујемо, сакупљамо, чувамо и представљамо наслеђе јесте управо задовољство или ти уживање, те можда путоказ у разрешењу наведених проблема (о)чувања наслеђа интернет мима може бити схваћен управо на такав начин. Стога, може се закључити да је формирање културног памћења, оног у чијим се оквирима сећање „фиксира“ у *фијуре* и *слике памћења*, у сајбер простору под снажним утицајем тежње да се сачува и запамти све, најчешће у форми типичних сајбер складишта. У ери *on-the-fly* памћења, интернет мимови сасвим извесно представљају једну врсту дигиталних предмета који завређују чување и различите стадијуме баштињења, али који, по свему судећи, истовремено изискују фузију аналогне/традиционалне методологије баштињења и ове нове, дигиталне, неретко препуштене парадоксалним процесима сакупљања и очувања свега.



Слика 1. *Floppy disk joke*, преузето са: <https://www.theverge.com/2017/10/24/16505912/floppy-disk-3d-print-save-joke-meme> (приступљено 25. маја 2022).



Слика 2. Ричард Докинс и мим о етимологији мима, преузето са: <https://imgflip.com/i/k3gug> (приступљено 25. маја 2022).



Слика 3. Изглед описног картона мима *Leonardo DiCaprio Laughing* на KnowYourMeme сајту, screenshot и колаж ауторке (приступљено 25. маја 2022).

Me after realising
there is a meme
museum in Hong-Kong



Слика 4. Мим преузет са прилога о Мим музеју <https://knowyourmeme.com/memes/events/9gags-meme-museum> (приступљено 25. 05. 2022).

Me saving a screenshot to my phone



Слика 5. Архивска грозница у мобилном телефону - мим преузет са <https://ahseeit.com/?qa=60736/me-saving-a-screenshot-to-my-phone-meme> (приступљено 25. маја 2022).

Литература

- Adorno, W. Theodor & Max Horkheimer. 1989. „Kulturna industrija – prosvetiteljstvo kao masovna obmana“. U *Dijalektika prosvetiteljstva*, prev. Nadežda Čačinović – Puhovski, 66–100. Sarajevo: Svjetlost.
- Asman, Jan. 2011. *Kultura pamćenja*. Beograd: Prosveta.
- Assmann, Aleida. 2008. “Canon and Archive”. In *Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook*, eds. Astrid Erll & Ansgar Nunning, 97–108. Berlin, New York: De Gruyter.
- Bell, Daniel. 2007. *Cyberculture Theorists: Manuel Castells and Donna Haraway*. London and New York: Routledge.
- Börzsei, K. Linda. 2013. “Makes a Meme Instead: A Concise History of Internet Memes”. Utrecht University. *New Media Studies Magazine* 8: 1–25.
- Bulatović, Dragan. 2009. „Музеализација стварније будућности: Баštина и ресурси“. *Muzeji* 2: 7–15.
- Čiz, Kenijata. 2022. „Интервју“. U *Kultura internet mimova*, Prir. Frederik Kaplan & Nikolas Nova, 37–45. Beograd: FMK.
- Davidson, Patrick. 2012. “The Language of the Internet Memes”. In *The Social Media Reader*, ed. Mandiberg Michael, 120–137. New York University Press.
- Dokins, Ričard. 2022. „Sebični gen“. U *Kultura internet mimova*, prir. Frederik Kaplan & Nova, Nikolas, 74–75. Beograd: FMK.
- Eriksen, Tomas Hilan. 2003. *Tiranija trenutka*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Eriksen, Thomas Hylland. 2016. *Overheating: An Anthropology of Accelerated Change*. London: Pluto Press.
- Ernst, Wolfgang. 2004. “The Archive as Metaphor: From Archival Space to Archival Time”. *Open* 7: 46–53.
- Gal, Noam, Limor Shifman & Zohar Kampf. 2016. “It Gets Better: Internet memes and the construction of collective identity”. *New media and society* 18 (8): 1698–1714.
- Gramši, Antonio. 1980. *Filozofija istorije i politike: izbor iz dela 'Pisma iz zatvora'*. Beograd: Slovo ljubve.
- Fisk, Džon. 2001. *Popularna kultura*. Beograd: Clio.
- Hall, Stuart. 2006. „Kodiranje/dekodiranje“. U *Politika teorije – zbornik rasprava iz kulturnih studija*, prir. Dean Duda, 127–141. Zagreb: Disput.
- Hoskins, Andrew. 2014. “The mediatization of memory”. In *Mediatization of Communication*, ed. Lundby, Knut, 661–679. Berlin: De Gruyter Mouton.
- Kaplan, Frederik & Nikolas Nova. 2022. *Kultura internet mimova*. Beograd: FMK.
- Knobel, Michele & Colin Lankshear. 2007. “Online memes, affinities, and cultural production”. In *A New Literacies Sampler*, eds. Michele Konobel & Colin Lankshear, 199–227. New York: Peter Lang.

- Kuljić, Todor. 2021. *Manifest sećanja levice – kontrasećanje potlačenih i zaboravljenih*. Beograd: Clio.
- Morozov, Evgeny. 2014. *To Save Everything, Click Here*. New York: PublicAffairs.
- Ože, Mark. 2005. *Nemesta*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Ože, Mark. 2005a. *Prilog antropologiji savremenih svetova*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Osten, Manfred. 2005. *Pokradeno pamćenje: digitalni sistemi i razaranje kulture sećanja. Mala istorija zaboravljanja*. Novi Sad: Svetovi.
- Parikka, Jussi. 2013. "Archival Media Theory: An Introduction to Wolfgang Ernst's Media Archaeology". In *Digital Memory and The Archive*, ed. Wolfgang Ernst, 1–23. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Pettis, Ben. 2021. "Know Your Meme and the Homogenization of Web History". *Internet Histories* 6 (1): 1–17.
- Popadić, Milan. 2015. *Vreme prošlo u vremenu sadašnjem: uvod u studije baštine*. Beograd: Centar za muzeologiju i heritologiju.
- Shifman, Limor. 2014. *Memes in Digital Culture*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.
- Spitzer, Manfred. 2018. *Digitalna demencija: kako mi i naša djeca silazimo s uma*. Zagreb: Ljevak.
- Stransky, Zbynek. 1970. „Temelji opšte muzeologije“. *Muzeologija* 8: 37–64.
- Tanni, Valentina. 2014. *Eternal September. The Rise of Amateur Culture*. Brescia: Link Editions.
- Terkl, Šeri. 2011. *Sami zajedno*. Beograd: Clio.
- Terkl, Šeri. 2020. *Obnovimo razgovor: Moć razgovora u digitalnom dobu*. Beograd: Clio.
- Van House, Nancy & Elizabeth Churchill. 2008. "Technologies of memory: Key issues and perspectives". *Memory studies* 1 (3): 295–310.
- Wiggins, E. Bradley & Bret G. Bowers. 2014. "Memes as genre: A structural analysis of the memescape". *New media & society* 17 (11): 1–21.
- Zubof, Šošana. 2021. *Doba nadzornog kapitalizma*, Beograd: Clio.

Интернет извори

- Clusterduck, "A Meme Manifesto Project." <https://mememanifesto.space/#!iceberg-top>; <http://drugo-more.hr/clusterduck/> (pristupljeno 11. januara 2023).
- Desk Time Time Tracking, "What is Deskttime?" <https://www.youtube.com/watch?v=HZEIzb89I0> (pristupljeno 12. januara 2023).
- Eriksen, Thomans, Hylland. 2017. "We Are Overheating." <https://www.youtube.com/watch?v=HZEIzb89I0>

- com/watch?v=ivjXlRu_3aQ&t=3s&ab_channel=TEDxTalks (pristupljeno 14. maja 2022).
- Farokhmanesh Megan, 2017. "Why is this floppy disk joke still haunting the internet?" <https://www.theverge.com/2017/10/24/16505912/floppy-disk-3d-print-save-joke-meme> (pristupljeno 19. maja 2022).
- Jackson, Michele Lauren. 2017. "A Unified Theory of Meme Death." <https://www.theatlantic.com/technology/archive/2017/12/a-unified-theory-of-meme-death/546866/> (pristupljeno 15. maja 2022).
- KnowYourMeme. <https://knowyourmeme.com/> (pristupljeno 14. maja 2022).
- KnowYourMeme, "Disappointed Muhammad Satim Akhtar." <https://knowyourmeme.com/memes/disappointed-muhammad-sarim-akhtar> (pristupljeno 25. februara 2022).
- KnowYourMeme, "SuperRobo Jesus." <https://knowyourmeme.com/memes/super-robo-jesus> (pristupljeno 12. maja 2022).
- KnowYourMeme, "9GAG Museum." <https://knowyourmeme.com/memes/events/9gags-meme-museum> (pristupljeno 17. maja 2022).
- Lovink, Geert & Marc Tuters. "Rude Awakening: Memes as Dialectical Images." NonCopyriot. <https://non.copyriot.com/rude-awakening-memes-as-dialectical-images/> (objavljeno 4. marta 2018; pristupljeno 17. februara 2022).
- Lovink, Geert & Marc Tuters. "They Say We Can't Meme: Politics of Idea Compression." NonCopyriot. <https://non.copyriot.com/they-say-we-cant-meme-politics-of-idea-compression/> (objavljeno 4. marta 2018, pristupljeno 17. februara 2022).
- Morozov, Evgeny. 2012. "The Death of the Cyberflâneur", *New York Times*. <https://www.nytimes.com/2012/02/05/opinion/sunday/the-death-of-the-cyberflaneur.html> (objavljeno 4. februara 2012; pristupljeno 26. maja 2022).
- Morozov, Evgeny. 2017. "Come and Forget the Internet." https://www.youtube.com/watch?v=f1yJ8eeI2js&ab_channel=CCACHannel (pristupljeno 14. maja 2022).
- Muller, Charlie & Vasconcelos Aguiar, Paolo Joao, 2022. "What is digital divide?" Internet Society. <https://www.internetsociety.org/blog/2022/03/what-is-the-digital-divide/> (objavljeno 3. marta 2022; pristupljeno 25. maja 2022).
- Tiffany, Kaitlyn. "The Story of the Internet, as told by Know Your Meme". The Verge. <https://www.theverge.com/2018/3/6/17044344/know-your-meme-10-year-anniversary-brad-kim-interview> (objavljeno 3. juna 2018; pristupljeno 15. maja 2022).
- Veix, Joe. "Working towards a complete theory of meme relativity", The Outline. <https://theoutline.com/post/5035/greenwich-meme-time> (objavljeno 23. juna 2018; pristupljeno 26. maja 2022).

VPRO documentary *No Google Streetview in Germany*. https://www.youtube.com/watch?v=G0Rb5OeSpnA&ab_channel=vprodocumentary (pristupljeno 25.maja 2022).

VPRO documentary: *Offline is the new luxury*. https://www.youtube.com/watch?v=wzp6g1H52wQ&t=3s&ab_channel=vprodocumentary (pristupljeno 25.maja 2022).

Wayback machine. <https://archive.org/about/> (pristupljeno 15. maja 2022).

Zikoko. <https://memes.zikoko.com/> (pristupljeno 25. maja 2022).

Примљено / Received: 17. 11. 2022.

Прихваћено / Accepted: 14. 09. 2023.

ПРИКАЗИ
REVIEWS

Manolis Varvounis & Georgios Kouzas, *Eisagogi stin Astiki Laographia, Theoritikes Prosegeisis, Methodologia, Thematiques [An Introduction to Urban Folklore. Theoretical Approaches – Methodology – Themes]*

Papazissis, Athens 2019, pp. 458.

In autumn 2019 “Papazissis Publications” published the book of Manolis Varvounis and Georgios Kouzas titled *An Introduction to Urban Folklore. Theoretical Approaches –Methodology – Themes*. It is fortunate that two well known folklorists in Greece collaborate in this book, Manolis Varvounis, Professor of Folklore Studies at the Department of History and Ethnology, Democritus University of Thrace and Director of the Laboratory of Folklore and Social Anthropology at the same University, and Georgios Kouzas, Assistant Professor of Urban Folklore at the Department of Philology, National and Kapodistrian University of Athens. With their interdisciplinary and multidisciplinary approach on the issue of urban folklore, they managed to combine theory and practice and to deliver to the scientific and reading audience a work that is useful for the academic community.

As it can be understood also from the title, the book has a dual aim: on the one hand, to introduce the reader to the concept of urban folklore, and on the other hand, to propose a methodology research project especially for the urban space.

However, let’s see the book in detail. The main body of the book refers to the history and the theory of urban folklore in Greece from the begging of the 20th century until our days (pp. 125-250).

The first chapter is dedicated to Nikolaos Politis, the founder of the science of folklore in Greece. Particularly in Greece, urban folklore is a field, the beginning of which is around in 1909, when Nikolaos Politis, pointed out issues of the emerging urban culture in his article “Folklore” in the official journal of the Hellenic Folklore Society, which he founded. Ever since, urban folklore in Greece has followed a course that is not straight, but has undergone many changes, depending on the conditions of every era (pp. 129-137).

After Nikolaos Politis, Stilpon Kyriakidis at the University of Thessaloniki and Georgios Megas at the University of Athens mentioned superficially issues of the urban space, but did not write extensive studies on issues of the

urban space. The main reasons were the tendency in Philosophical Schools that wanted folklore to be connected with the agricultural areas of the Hellenic region, and, also, the poor growth of urban centres in Greece until the 1950s, when the internal migration flow towards Athens, Thessaloniki and other regional urban centres starts to become very big (pp. 137-147).

During the Interwar period, extracurricular folklorists Melpo Merlier and Dimitrios Loukopoulos, who investigated the urban space of Athens and Piraeus in order to record the life of refugees from Asia Minor, Cappadocia and the Black Sea, were the exception. These extracurricular folklorists proactively applied multi-sited ethnography for the Greek area, moving continuously, following the subjects of the research in the urban space (pp.147-150).

The 1950s and 1960s were crucial for the field of urban folklore. Hundreds of thousands of internal migrants from various areas of Greece swarm towards the big cities and a peculiar and incomplete urbanisation gradually begins. It is then that Dimitrios Loukatos first publishes his articles on "folklore of the streets", as well as his book *Folkloreia Contemporanea*, which is also the first complete text on urban folklore in Greece. This book, even though not theoretically grounded, proportionately to other works of his time in Europe and America, being innovative and unique in the field of humanitarian and social sciences in the country, gave a strong boost for the development of the field of urban folklore, as it took place later on, during the 1980s and 1990s (pp. 161-176)

Also important is the contribution of Georgios Spyridakis and Dimitrios Oikonomidis, who, even though they did not provide a completed work in terms of the city, significantly contributed to the promotion of the development of urban folklore in Greece. In this chapter, also many useful data on ethnographic film in Greece are provided, while the efforts of Professor Georgios Spyridakis, and Georgios Aikaterinidis, researcher of the Academy of Athens, for the creation of ethnographic films during the 1960s are presented in detail (pp.150-161).

Professor M.G. Meraklis played an essential role in the establishment of urban folklore in Greece, both with his articles and studies, and with his contribution to the elaboration of theses. Meraklis was the first professor in Greece, who taught courses of urban folklore at an undergraduate and postgraduate level, while he also supervised the first theses that referred to the area of the city (the thesis of Avdikos on Preveza and of Raptis on Kanalaki, Preveza and its urbanisation). It is, indeed, important to point out that throughout his scientific course and until today, M.G. Meraklis insists on the use of the "urban folklore" term (pp.176-188).

During the 1970s and 1980s the contribution of Alki Kyriakidou-Nestoros, professor at the Aristotle University of Thessaloniki, was also important. Even though she initially did not accept the creation and existence of popular culture in urban centres, Kyriakidou-Nestoros gradually re-examined her positions and using oral history she infiltrated the urban space, investigating the narrations and life stories of first- and second-generation refugees from Asia Minor (pp.188-196).

From the 1990s and on, there is a systematic development of folklore studies on the urban space. Of course, the most distinguishable are the researches of Evangelos Avdikos, Minas Alexiadis and Konstantina Bada on urban culture. At the same time, more recent researchers (Manolis Varvounis, Anna Lydaki, Rea Kakampoura, Mariathi Kaplanoglou, Vassiliki Chsyssanthopoulou, Giorgos Vozikas, Giorgos Kouzas, etc.) combined the urban space with other fields of folklore (social folklore, religious folklore, philological folklore etc.), providing us with studies of urban folklore, which are more complete and have a wider study of themes. Furthermore, it should be pointed out that several folklore PhD holders continue to be occupied with the urban space (pp. 196-250).

Also, the two writers at the final chapter of the book propose many issues for the field research in the city. During the last decades, the issues of urban folklore have been extended very much and to a much larger degree, from what was initially proposed by Loukatos and Meraklis. The main reason for this extension is that during the past years the conditions of life in Greek cities have changed a lot: the overcrowding of population from the Greek region, the immigration from the Balkans, Eastern Europe, Africa and Asia, the full integration to the urban mentality of second-generation internal migrants, the huge expansion of Greek cities, the complexity of their structures and the variety and heterogeneity of cultural expressions in the urban space. Therefore, with a city that keeps transforming and changing as subject of research, urban folklore could not remain a static and non-evolving field of the science of folklore. Today more than ever, as compared to the past, urban folklore embraces new topics and contributes decisively to their comprehensive interpretative study, helping, in essence, the research of the urban phenomenon in Greece (pp. 193-379).

In this book, a research methodology is also suggested, which is based on: a) field research (participant observation, semi-structured questions, life stories, focus groups etc.), b) archival research, and c) the use of literary testimonies, under certain conditions, mainly when we refer to the urban folklore of the past. On the contrary, an approach that is exclusively based on archival or literary material and does not take into account

field research, is definitely unilateral and not complete (pp. 273-291). Finally, the comparative approach is also attempted in the book, and there is a detailed reference to urban folklore in Germany, Finland, and France, while a separate reference is made to the course of urban folklore in the United States of America. Moreover, it is significant that both authors explicitly set the boundaries of folklore and pinpoint the methodological similarities with anthropology and sociology in Europe and United States of America. Thus, they essentially contribute so as to overcome various misunderstandings between the disciplines of folklore and anthropology, and also contribute to an essential dialogue between these social sciences by pointing out the common traits that characterize them (pp. 63-123).

The book is completed with very analytical and extensive bibliography, Greek and international, which is a useful tool for those occupied with the issues of urban folklore (pp. 389-452).

And another important point: the authors dedicate the book to Evangelos Avdikos and Anna Lydaki, the tireless researchers of urban folklore research, as they correctly stress. This is a praiseworthy move, which is essential and with a deep symbolic content. Evangelos Avdikos was the first researcher in Greece who, in the late 1980s completed the first thesis about Preveza, a peripheral city in Greece. So Anna Lydaki, was the first folklorist that did research on a marginalized group in Athens (the Roma, an ethnic group of traditionally itinerant *people*).

Concluding, I would like to point out the following regarding the book of Manolis Varvounis and Georgios Kouzas. The book titled *An Introduction to Urban Folklore. Theoretical Approaches-Methodology- Themes* is definitely an important work for the field of social sciences in Greece. The book par excellence refers to the fieldwork in the city, it provides very useful ideas and examples for younger researchers to implement in practice in the future. In addition, the authors offer to the reader various and innovative themes from the contemporary daily life or from the popular culture of the past, which can be studied from the archives.

Finally, we must stress the fact the book provides a specific framework for the theory and the methodology of urban folklore in Greece. At a theoretical level, its offer is particularly important, since it brings the sciences of folklore and social anthropology closer together, contributing in this way to the dialogue between the two sciences and at a methodological level, it is important that it offers the appropriate methodological tools for the researcher to approach the various issues of urban ethnography.

Rea Kakampoura

Rea Kakampoura & Aphrodite-Lidia Nounanaki, *Ta Mimidia (memes) tis Pandemias COVID-19. Psiphiaki Laographia kai Humor sta Ellinika Mesa Kinonikis Diktiosis* [Memes of the COVID-19 Pandemic: Digital Folklore and Humor in Greek Social Media]

Laboratory of Social Sciences, Department of Pedagogy and Primary Education, National and Kapodistrian University of Athens, 2023, pp. 232.

The book “*Ta Mimidia (memes) tis Pandemias COVID-19. Psiphiaki Laographia kai Humor sta Ellinika Mesa Kinonikis Diktiosis*” [Memes of the COVID-19 Pandemic: Digital Folklore and Humor in Greek Social Media] written in Greek language by Dr. Rea Kakampoura, Associate Professor of Folklore Studies and Director of the Laboratory of Social Sciences at the Department of Pedagogy and Primary Education, National and Kapodistrian University of Athens in collaboration with Dr. Aphrodite-Lidia Nounanaki, adjunct Lecturer of Folklore Studies in the Department of Philology of the same University.¹ The book is one more significant edition of the Laboratory of Social Sciences, NKUA concerning crucial sociocultural issues of contemporary era. It is a case study on memes that occurred during the COVID-19 pandemic. It is an accessible text because it contains a multitude of examples, i.e. everything described is accompanied by at least one typical example to make everything mentioned understandable. Also, since its subject are memes, various such were used in the titles of every chapter, giving the central meaning of each one of them. So, it is a book both accessible, and concise on a topic of current interest, not only because the pandemic has not quite died out yet, but also because memes are a legitimate topic for research in the digital folklore. Thus, it is an important contribution to the digital folklore research, a field of folklore studies rapidly evolving.

¹ http://www.primedu.uoa.gr/fileadmin/primedu.uoa.gr/uploads/Egrastiria/Ergastirio_koinonikon_episthmon/Ta_Mimidia_tis_Pandimias_COVID_19.pdf

The book splits easily into two sections. The first presents the theoretical aspects prevailing in the research, and the second focuses on its actual subject: the memes about the experience of the pandemic.

So, after the brief introduction in digital folklore and the way it occurs on social media, the presentation of the genre, and the description of the methodological issues of the presented research, the book's basic upshot appears to be: Memes are a type of multimedia digital vernacular genre characterized by its humorous and indicative style. In this case popular humor is being studied. Thus, a thorough discussion on humor and its interdisciplinary approaches follows. Humor however expressed through memes functions both as a means of criticizing the hegemonic discourse, attitudes, and behaviors, but also as a means of expressing and alleviating fears and concerns that were particularly intense due to the unprecedented experience of the pandemic. Dealing with the frightful situation of the global pandemic, the function of humor to distance oneself from negative emotions such as fear, sadness or shame is shown by focusing on its 'dark' version, the black humor.

The book's second section starts with the chapter "The themes of the memes about the coronavirus pandemic". The authors point out that the flurry of information and developments during the pandemic was great, but not all of it was commented on through memes. The choice has to do rather with the impact of each event and the 'impression' it caused on the internet users so that they feel the need to satirize it. Thus, the research questions about the themes of the memes are posted were related to what internet users wanted to satirize from the events associated with the pandemic and what ultimately caused laughter during this period. The writers mention that the way the thematics are listed in the book, generally follows the course of the evolution of the pandemic, however, having moved somewhat away from it, a more relaxed relationship with the temporal presumption is followed. So, the analysis of memes and the categories they are grouped in are presented in the next chapters. Of course, the first issue commented on through memes were the periods of the lockdowns, the most shocking and novel experience connected with this pandemic that change radically people's lives, and where boredom and loneliness prevailed. Going back to 'normal' living was a peculiar passage, where the various attempts to reconcile everyday life with protection from the virus, brought about a variety of practices and reactions to them, that were commented on by internet users. Mostly commented subjects have been the protective masks, the tests and, of course, the vaccines.

By analyzing these themes, some morphological aspects of the genre were located and presented as well. The textual rendering of memes prevailed over the visual. That is, the majority of the memes located in this research were written texts, or texts followed by a picture, but with the text being the main way to communicate the message.

Another main thematic axis in the commentary of all the events emerged was human cunning, while it seems that prevailing norms and social standards were criticized. However, it became apparent that the function of memes varies among the social networks of internet users. They often seem to be misinterpreted or given different interpretations depending on the worldview that characterizes the respective online group.

To wrap things up, the book shows that the humor of memes functioned as a means of criticizing the hegemonic discourse, attitudes, and behaviors, but also as a means of expressing and alleviating fears and concerns that were particularly intense due to the unprecedented experience of the pandemic. The themes of memes about the pandemic span the spectrum of experience, including experiences, perceptions, practices, and policies implemented during its duration. Through the thorough study of this contemporary polytropic genre of folk narratives it has been shown that humor and satire continue to be a creative way of managing difficult situations, while at the same time representing a lively way of popular expression and communication. This research is yet another example of internet and social media being an aspect of everyday life and expression and a 'place' where folklore thrives.

Georgios Kouzas

Бела Крајина. Срби у Словенији: Насеља и порекло становништва, обичаји.

Прир. Борисав Челиковић

Библиотека *Корени*, књ. 50. Службени гласник и САНУ, Београд 2022, стр. 1048

У едицији *Корени*, чији је издавач Службени гласник из Београда, као њена педесета књига објављено је приређено издање о Србима у Белој Крајини: *Срби у Белој Крајини. Срби у Словенији*. Приређивач – Борисав Челиковић, потрудио се да на једном месту сакупи и јавности представи радове и студије који се односе на српско становништво у Белој Крајини којима је и сам посветио поговор насловљен: *Вершикала сеоба и шрајања: Срби у Белој Крајини. Срби у Словенији* (стр. 949–997). Радови који су представљени у овој монографији објављени су у различитим периодима (од 1880. до 2022. године у издању различитих институција у Србији и Словенији). Дакле, прилози временски обухватају последњу декаду 19. потом 20. и прву декаду 21. века, док се у тематском смислу односе на различите научне дисциплине – историју, енологију, језик, етномузикологију и др.

Студије и радови који се представљају у монографији чине кохерентну целину – заједничка су им потка Срби у Белој Крајини, конкретније оне српске заједнице које насељавају област некадашње Војне границе. Бела Крајина је област у југоисточном делу Словеније. У садашња њена четири села – Бојанци, Мариндол, Милићи и Пауновићи, која су смештена уз саму реку Купу у непосредној близини границе са Хрватском, живи аутохтоно српско становништво као последњи остатак некада бројног православног становништва – потомци негдашњих Ускока који су се на ове просторе почели насељавати од 16. века. У прошлости је православног становништва било и у другим белокрањским селима. Поменута села, али и она у којима су Срби некада живели, представљала су стожер очувања српског језика, религије, ношње, обичаја на простору Беле Крајине као некадашњем делу Војне границе. Припадност Војној граници, као и постојање строгих обичајних регулатива био је предуслов да Срби опстану као хомогена етничка заједница у Белој Крајини и дубоко у 20. веку и са готово у потпуности очуваним идентитетским особинама. На дуговремено очување идентитета српске заједнице

на овом простору утицало је више чинилаца, а свакако да међу битније спада немешање српског становништва са припадницима словеначког или хрватског народа чиме је чуван српски и православни идентитет. Повећано „мешање“ с другим народима из окружења је карактеристика времена после Другог светског рата, што је условило убрзано разводњавање па самим тим и нестајање негдашње традиционалне културе карактеристичне за српско становништво овог простора – ношње, обичаја, веровања и др. Значајан чинилац идентитета – језик, у садашњем времену показује различите степене очуваности. Код Срба у Белој Крајини припадници старијих генерација у потпуности владају употребом српског језика, средња генерација га користи у комуникацији са најстаријима из свог блиског окружења док изван заједнице користи словеначки, а млађе генерације језик разумеју али га скоро уопште или врло ретко користе. Као што је познато идентитет заједнице одређује и њена повезаност с религијом и црквом. Религијска припадност, као и њена интегративна функција коју она неоспорно има, битни су психолошки и друштвени чиниоци очувања самобитности српске заједнице кроз време. Свакако да је то био један од незаобилазних канала којим су се генерацијама преносиле одређене колективне вредности као вид чувања сопственог идентитета па самим тим и опстајања у вишенационалним (вишеконфесионалним) заједницама. У овом смислу изузетан значај је имала Српска православна црква и православна религијска пракса.

Историјски посматрано, српска заједница у Белој Крајини је све до Другог светског рата успела да сачува организацију унутрашње комуникације а да притом не преузме модел националног идентитета заједнице са којом је била у мањој или већој интеракцији кроз време. Садашња реалност овог простора је сасвим другачија у односу на време до Другог светског рата. Друштвени, економски, образовни и културни токови оставили су видљиве трагове на свакодневни живот и навике српског становништва у Белој Крајини у периоду друге половине 20. и протекле две деценије овог века.

Какве су се промене у животу српских становника догађале на овом простору, као и указивање на чиниоце који су били у основи трансформација које се односе на различите сегменте свакодневног и празничног живота, одеће и других садржаја материјалне културе, језика, комуникација и сл., може се делом сагледати увидом у садржај прилога који се репринтују у монографији *Срби у Белој Крајини. Срби у Словенији*. У монографију је укључено петнаест студија срп-

ских и словеначких истраживача које се односе на различите историјске етапе живота Срба у Белој Крајини.

У првој студији – *Канџакузина (Кашарина) Бранковић* (стр. 7–38), аутор Момчило Спремић указује на то да се удаја кћерке српског деспота Ђурађа Бранковића за грофа Урлиха Цељског, високог достојанственика Светоримског царства, може сматрати почетком српског трајања у садашњој Словенији. Следе два чланка (одреднице) Нике Жупанића, *Белокрајна. Белокрањци* (стр. 39–46) који су објављени у *Народној енциклопедији српско-хрватско-словеначкој I* (уредник Станоје Станојевић). Текстови који даље следе у монографији нису груписани по тематским областима или научним дисциплинама, већ су представљени хронолошки, односно прате време када су објављени. Први текст у овом следу је *Сеобе Срба у Крањској* (стр. 47–54) у којем историчар Алекса Ивић у краћем прилогу износи грађу прикупљену у бечким архивима о насељавању Срба на просторе Војне крајине уз посебан осврт на предео Крањске. Следећи прилог о Србима у Белој Крајини јесте студија етнолога Нике Жупанића *Жумберчани и Мариндолци* (стр. 55–109) која представља занимљиву синтезу која је обухватила његова ранија истраживања овог простора – простора из кога је овај етнолог и истраживач потекао. Потом у монографији следе три рада који су објављени у првој деценији после окончања Првог светског рата. Први је рад Радослава М. Грујића *Српско-хрватско насељавање њо Штајерској* (стр. 111–125) који се односи на истраживање српских насеља у Штајерској. Друга студија је Јосипа Мала објављена у едицији Српске краљевске академије *Ускочке сеобе и словенске њо-крајине* (стр. 127–345) у којој аутор прати насељавање овог простора, али и борбу за опстанак српског становништва у оквирима Војне границе. Трећи рад представља прилог Николе Радојчића, *Српски Абајар* (стр. 347–373) који се односи на дрворезни *абајар* израђен у другој половини 16. или првој половини 17. века. Абагар је најстарији предмет Српске православне цркве на подручју данашње Словеније. Следећа студија уврштена у монографију је из пера Миленка С. Филиповића, *Српска насеља у Белој Крајини* (стр. 375–466) у којој су представљена његова истраживања у Белој Крајини обављена током седме деценије 20. века. У раду Бреде Влаховић *Неки етнички процеси у Белој Крајини* (стр. 467–472) представљени су етнички процеси у Белој Крајини кроз историју. Прилог Ратка Пасарића *Срби у Белој Крајини* (стр. 473–492) односи се на истраживање српских села у Белој Крајини.

Осамдесетих година 20. века у истраживање српских села у Белој Крајини се укључују и словеначки стручњаци различитих профила занимања. У монографију која се овом приликом представља укључена су два прилога који су објављени на словеначком језику. Први прилог представља рад Маријетке Балковец *O zadrugi v Beloj Krajini* (стр. 495–500) и односи се на начин породичне организације – *zagru-īu*, у српским селима, а други прилог представља студију Маринке Дражумерић и Марка Терсеглава *Prispevek k preučevanju Srbov v Beloj Krajini* (стр. 501–555) у којој је представљен пресек ранијих истраживања као и тренутно стање у време када су поменути аутори обављали истраживања у четири српска села: Бојанци, Мариндол, Милићи и Пауновићи. У прилогу Николе Милованчева *Досељавање и животи Срба на њодручју садашње Словеније од 15. до њочейка 20. века* (стр. 557–576) у виду прегледа представљено је досељавања Срба у Словенију као и њихов живот до почетка 20. века. У монографској студији Тање Петровић *Srbi u Beloj Krajini* (стр. 577–796) представљено је језичко наслеђе и његова очуваност сагледано кроз етнолингвистички и историјски контекст код Срба у овом делу Словеније. Студија Аните Маткович *Ljudska noša Uskoškega prebivalstva Bele Krajine* (стр. 797–908) представља приказ одеће Срба у Белој Крајини. У монографију су уврштена и два прилога која се односе на различите аспекте живота српског становништва у Белој Крајини – избор из дела Ивана Вајкарда Валватора *Slava Vojvodine Kranjeske* (стр. 909–930) и прилог Мика Пожека *Pravoslavni pogreb* (стр. 931–932) у којем је описан погреб у Мариндолу. Последњи прилог у монографији је Николе Милованчева *Да ли су Белокрањски Ускоци Срби или „Власи“?* (стр. 933–947) у којем се аутор осврће на историјат насељавања Срба на простор Беле Крајине, као и о вери и имену досељених Срба.

У *Појовору* приређивач Борисав Челиковић се у кратким цртама осврће на садржај монографије, односно на студије и радове који чине њен садржај; износи основне историјске податке о српским селима и кроз пописе становништва прати стање српских породица у Бојанцима и Мариндолу са Милићима и Пауновићима; потом се укратко осврће на колонизацију српских породица у Гудурицу код Вршца; наводи српске цркве у Белој Крајини – њихову очуваност и функције у садашњем времену; затим даје приказ школства код српског становништва кроз време; а осврће се и на српску заједницу и српску цркву у Словенији у 20. веку.

Студије и радови који су представљени у монографији *Бела Крајина. Срби у Словенији* иако су у методолошком и тематском смислу

различити и на први поглед делују неповезано, њих како је то већ наглашено обједињује простор којим се истраживачи баве – Бела Крајина, односно део некадашње Војне границе посматрано у ширем смислу. Монографија изузев једног рада представља скуп раније објављених радова који сваки из свог угла временски и тематски осветљавају насељавање, живот, обичаје, веровања, религију – једном речју дуговремено српско трајање на овом простору. Свакако да је један од циљева приређивача ове монографије Борисава Челиковића, да истраживачима олакша приступ изворима у неким будућим етнолошко-антрополошким, језичким, историјским, етномузиколошким и другим проучавањима српског становништва у Белој Крајини, односно данашњој Републици Словенији.

Милина Ивановић Баришић

CIP – Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

39(05)

ГЛАСНИК Етнографског института САНУ = Bulletin of the
Institute of Ethnography / главни и одговорни уредник Драгана
Радојичић. - [Штампано изд.] - Књ. 1, бр. 1/2 (1952)- . - Београд :
Етнографски институт САНУ, 1952- (Београд : Финеграф). - 24 cm

Доступно и на: <http://www.ei.sanu.ac.rs/index.php/gei/about>. - Три пута
годишње. - Текст на срп. и енгл. језику. - Друго издање на другом
медијуму: Гласник Етнографског института САНУ (Online) = ISSN 2334-8259
ISSN 0350-0861 = Гласник Етнографског института
COBISS.SR-ID 15882242



ISSN 0350-0861



9 770350 086009