

Теодора Де Лука\*  
*Етнографски институт САНУ*

## УПОТРЕБА ТРАДИЦИЈЕ У НАЦИОНАЛНОМ РЕГИСТРУ НЕМАТЕРИЈАЛНОГ КУЛТУРНОГ НАСЛЕЂА СРБИЈЕ

**Апстракт:** Рад анализира употребу појмова традиције и нематеријалног културног наслеђа у оквиру Националног регистра нематеријалног културног наслеђа Србије, са посебним освртом на обрасце селекције и репрезентације. Полазећи од теоријских увида Л. Смит, Е. Хобсбаума, С. Наумовића, М. Миленковића и Ј.Туковић, рад разматра наслеђе као социјални конструкт и као инструмент културне и идентитетске политике. Примењена је тематска анализа тридесет елемената из Регистра, на основу три параметра: локалитет (село/град), начин преношења с фокусом на родну компоненту, и религијско-митска структура. Анализа показује доминацију руралних, мушких и етнорелигијских образаца у представљању културног наслеђа, што упућује на стабилизовање одређеног модела националног идентитета кроз институционалну селекцију. Показано је да институционални оквир не одражава плуралност културних израза и често маргинализује урбане, женске и секуларне праксе. Рад указује на потребу за проширењем појма културног наслеђа као простора у коме различити гласови могу да буду препознати и равноправно учествују у обликовању званичног културног сећања. Оваква анализа има за циљ не одбацивање традиције, већ промишљање услова под којима она добија јавну и институционалну вредност.

**Кључне речи:** нематеријално културно наслеђе; традиција; национални регистар; ауторизовани дискурс; идентитет; родна анализа, критичке студије наслеђа, политичка антропологија.

### Увод

Посматрајући однос између појмова традиција и наслеђе, који се изван дисциплине и у јавном дискурсу често сматрају синонимима и као такви репрезентују, пажњу ми је најпре привукла умреженост оба концепта око

\* teodora.deluka@ei.sanu.ac.rs

истог терминолошког префикса – повратак, повратак традицији, и повратак наслеђу као специфичном рецепту постулираном у монографији.<sup>38</sup> Док се о повратку традицији, кроз деконструкцију (негативне) инструментализације појма, у академском контексту често реферира на повратак назадним остацима прошлости који су прагматично проузроковали или могли да проузрокују сукобе, екстремно националистичке десничарске струје, етнократију и занемаривање индивидуалних људских права и потреба анационалног и секуларног дела становништва, у јавном дискурсу повратак традицији медиокритетски подразумева држање до предачких идеала наслеђених из славне, херојске и страдања вредне прошлости смештене у „златно доба“, патријархално-рурални амбијент, нарочито у тренуцима кризе, убрзане глобализације, друштвене нестабилности и утемељења новог политичког поретка. Парадоксално, инсистирајући на културној диференцијацији и експлицитније супериорности, у тренутку мондијализације и универзализације културе, глобалофобисти, конзервативци и у нашем контексту националисти, прибегли су истоветном моделу против којег су држали – хомогенизацији, сводећи сопствено друштво на етно-конфесионалну свакодневицу. Премда се антропологизација и модернизација етнологије одвијала под окриљем постмодернистичког заокрета, а чији саставни део представља и конструктивизам као епистемолошки поступак, тешко је објаснити због чега се дисциплина која обилује конструктивистичком културном критиком попут ауто-гола одрекла предмета истраживања који јој је у одређеним периодима развоја обезбеђивао и академски ауторитет и јавни ангажман. Дисциплинарна мода која је завладала након антропологизације етнологије, жудећи за обезбеђивањем научног легитимитета и редефинисањем свог предмета и метода, побркала је једно са другим – уместо метода, предмет истраживања почела је да посматра као детерминишући фактор научности истраживачког поступка. Упркос чињеници да све може бити злоупотребљено на одређени начин, последице негативне инструментализације појмова традиција и наслеђе трасирале су пут ограђивању од њих као истраживачким питањима, као када лекари специјалисти након дијагностике патолошког стања не би одредили превентиву и даљу терапију. Стога, зарад остваривања здравијег друштва и позиционирања етнологије и антропологије као ангажоване дисциплине треба да се потрудимо да до такве злоупотребе не дође, кроз проматрање наслеђа као динамичног процес плуралних гласова, простора за грађанску партиципацију и улогу заједнице у њеном темељно хетерогеном значењу. У неопходност бављења наслеђем уверава нас и све снажнија улога коју оно има у савременим друштвено-политичким процесима, глобалним и европским институцијама и међународним споразумима као тековинама савременог друштва.

38 Миленковић, Милош. 2016. Повратак наслеђу, оглед из примењене хуманистике. Одељење за етнологију и антропологију, Филозофски факултет, Београд.

Заступајући перспективу недеструктивног конструктивизма и инструментализма фокусираног на развој, које у домаћој етнолошко-антрополошкој продукцији развија Миленковић, рад посматра појмове традиције и културног наслеђа као вредносно неутралне, којима се придају различита значења и који могу функционисати и као фактор конфликта и помирења, стагнације и развоја, ексклузивни и инклузивни. Рад настоји да кроз параметре локалитета/етнографске области, начин преношења и религијску и митску компоненту, анализира елементе уписане у Национални регистар нематеријалног културног наслеђа Србије, указујући на специфичан тип традиције до којег се држи у процесима селекције, институционализације и репрезентације нематеријалног културног наслеђа у Републици Србији. Важно је нагласити да су подаци употребљени за анализу преузети на начин на који је наведено у Националном регистру нематеријалног културног наслеђа Србије, без додатне провере евентуалне модификације елемената.

## О (нематеријалном) културном наслеђу: теоријски и бирократски оквир

Културно наслеђе често се дефинише као еластичан концепт који је могуће интерпретирати на мноштво различитих, често супротстављених начина. Како наводи Харви, заиста се може учинити да постоји онолико дефиниција наслеђа колико и аутора, теоретичара и културних радника који се њиме баве (Harvey 2001, 319). Johnson i Thomas наводе да је наслеђе имагинарно било шта путем чега се може створити нека врста везе са прошлошћу, ма колико она слаба или лажна била (Johnson & V. Thomas 1995 према Harvey 2001), док Lowenthal (1998), из помало релативистичке перспективе наводи да „културно наслеђе данас готово да не може бити дефинисано“. Ипак, можемо се сложити да је културно наслеђе социјални конструкт, резултат културног процеса, где се конструкција наслеђа може приписати ауторизованом дискурсу наслеђа који подржава и легитимизује (само) одређена искуства и одређене идентитете (Kuutma 2012, 25). Лорацејн Смит (Smith 2006) уводи појам ауторизованог дискурса наслеђа који оснажује и потврђује одређен сет пракси и перформанса, обликујући на тај начин и стручна и јавна тумачења наслеђа и подривајући алтернативне вредности. Односи моћи који леже у основи тог дискурса одређују ко има способност или ауторитет да говори „о наслеђу“ или „у име наслеђа“, и ко то право, с друге стране, не ужива. Успостављање таквих крајности омогућено је претпоставкама о инхерентној вредности наслеђа која делује на такав начин да замагљује плуралност вредности и значења које наслеђе са собом носи и које може да има (Smith 2006, 17). На истом трагу, пишући о самом пореклу доминантног дискурса наслеђа, Харви на-

води да употреба прошлости за konstruisaње идеје о индивидуалним и групним идентитетима представља део целокупне људске историје, а сам дискурс наслеђа корене вуче из касног деветнаестовековног европског контекста, при чему се као такав поставља као универзалан и у 21. веку, и чије се последице, између осталог, читавају у замагљивању односа моћи који су уплетени у њега (Harvey 2001, 323 према Smith 2006, 17). Појава националне свести и изградња националних идентитета у Британији, Француској и Немачкој у осамнаестом и деветнаестом веку створиле су обновљено вредновање прошлости као политичког и културног ресурса. Национализам је постао нова мета-нарација која је генерисала осећај сигурности и припадности одређеној територији, а еластичност наслеђа учинила га је врло лаким алатом за присвајање у процесу изградње нације (Smith 2006, 18 према Nic Craith 2012, 14). Како наводи и Хобсбаум, порекло доминантног дискурса наслеђа везује се за развој деветнаестовековног национализма, као периода који је захтевао „ново средство за обезбеђивање или изражавање друштвене кохезије и идентитета, као и структурирање друштвених односа (Hobsbawm 1983b: 263 према Smith 2006, 18). Ширење евроцентричне перспективе о баштини изван континента често се објашњава распадом империја и колонијалном експанзијом. Почетна фаза смештена је у настанак нових европских нација, као што су Грчка и Балкан, које су настале распадом Османског царства. Ове нове државе су цениле значај баштине као корисног алата за самодефинисање. Процес селекције баштине омогућио им је да одражавају специфичан поглед на историју „који је био стратешки важан за изградњу националних идентитета“ (Esposito i Gaulis 2010a према Nic Craith 2012, 14). Лораџејн Смит показује да је откриће и ширење препознатљиве националне баштине био предуслов за стварање националне државе, али с друге стране, организација и инструменти који су способни да спонзоришу и подрже националну баштину захтевали су постојање националне државе (Graham et al. 2000: 184 према Smith 2006, 19). Преузимајући кључну улогу у процесима изградње (и управљања) колективног/националног идентитета, музеји су са националним колекцијама настојали да укажу на достигнућа и супериорност нације која их је поседовала. У то време постојало је и велико интересовање за нематеријалну баштину, укључујући језик и фолклор који су изражавали континуитет нације. Тако су у касном осамнаестом и деветнаестом веку, етнологзи и фолклористи, попут Хердера и браће Грим, наглашавали концепт језика као примарног гаранта припадности нацији која је постојала вековима (Nic Craith 2012, 14). Како показује и Ђуковић, за формирање, или јачање националног идентитета потребно је инструментализовати традицију, што се чини путем елемената наслеђа, а најпогодније оним што је симболичко и нематеријално у култури (Ђуковић 2019). Током двадесетог века, многе земље су развиле законе и институције које управљају наслеђем које се сматра јавним добром које је „вредно

само по себи“, а у циљу његове употребе за просветљење, образовање и изградњу идентитета јавности.

Данас се под нематеријалним културним наслеђем у бирократском и институционалном оквиру подразумевају праксе, прикази, изрази, знања, вештине, као и инструменти, предмети, артефакти и културне простори који су с њима повезани, а које заједнице, групе и, у појединим случајевима, појединци, препознају као део свог културног наслеђа. Како се наводи на званичном сајту Центра за нематеријално културно наслеђе Србије „овакво нематеријално културно наслеђе, које се преноси с генерације на генерацију, заједнице и групе изнова стварају, у зависности од њиховог окружења, њихове интеракције са природом и њихове историје, пружајући им осећај идентитета и континуитета и на тај начин промовишући поштовање према културној разноликости и људској креативности“<sup>39</sup>. Из самог описа јасно је да НКН представља, како наводи и Миленковић, један од темељних идентитетских ресурса: „Како је упис у Национални регистар основни инструмент заштите неког елемента наслеђа, идентитетски карактер НКН-а посебно се огледа у националним регистрима у којима појединци и заједнице одређене НКН сегменте препознају као део свог културног идентитета“ (Milenković 2016, 91–109). Други део дефиниције који се тиче промовисања и поштовања културне разноликости проистиче из УНЕСКО Конвенције о очувању нематеријалног културног наслеђа (2003), коју је Република Србија ратификовала 2010. године и са којом је успостављен званичан систем заштите НКН. Међутим, ратификацијом Конвенције државама потписницама је дата моћ дефинисања тога које ће се наслеђе штитити, односно чије ће се наслеђе штитити (Milenković 2014, 229). Тако (нематеријално) културно наслеђе функционише као идеолошки државни апарат, селектован према политичким приоритетима, базиран на монополизацији наратива, и усмерен ка друштвеној хомогенизацији и креирању званичног идентитета, док се о културној разноликости као преузетој одговорности говори врло мало или се она систематски спутава.

## О традицији: теоријски оквир и употреба појма

Налик појму наслеђа, и традиција представља вишезначан појам, чије се дефинисање мења у складу са контекстом употребе, при чему су дефиниције оба концепта у великом броју случајева комплементарне. Тако се традицијом назива „специфичан начин преношења културе – усмена предаја (предање) – којом се у некој заједници елементи културе непосредно преносе са генерације на генерацију (с колена на колена) (Naumović 1996, 112), при чему у сам садржај појма традиција улазе и појединачни садржаји који се у том процесу преносе. У одређењу тради-

ције битан је дугачак временски период, наслеђивање, очување и конзервисање културе, те се с тога као појам обично супротставља културној интервенцији и промени, мада су сви ови аспекти културе саставни део традиције“ (Mimica, Bogdanović 2007, 629). Под традицијом се означава и тип културе (традицијска култура) – као скуп веровања, вредности, симбола, правила понашања и техника производње, који се преноси усменом предајом и чије се постојање одржава и оправдава позивањем на прошлост (Naumović 1996, 112). Уопштено, традицијом (истинском) се називају појаве чија је најважнија карактеристика реално постојећи историјски континуитет њиховог трајања (Naumović 1996, 113). Насупрот томе, Хобсбом уводи појам измишљених традиција који се односи на инвентирани, исконструисани и формално институционализоване традиције, док сам процес процес измишљања традиције подразумева грађење одређених јавних вредности конструисањем, углавном фиктивног, континуитета с прошлостју. Посебно занимљива особина измишљених традиција је у томе што се у свом инсистирању на континуитету са прошлостју надограђују на онај део прошлости/историје који би био погодан или прикладан, у зависности од друштвено-политичког контекста (Hobsbawm 2002, 2). Тако се традиција у одређеним оквирима лако посматра као више или мање свесно креирано симболичко средство, чије употребе више зависе од интереса оних који је инструментализују, него од њених интринсичних својстава. Инструментализација традиције представља политичку стратегију која одређене елементе традиције неке групе издваја из њиховог првобитног контекста и користи их за сврхе које им нису иманентне, чиме се прикривају стварни мотиви неке политичке акције или идеје, док се истовремено представљају као легитимне путем успостављања везе са „ауром свете прошлости“ (Naumović 200,19). Баландије пружа типологију традиционализма, од којих се издвајају фундаменталистички, формални, одбрамбени и псеудотрадиционализам. Фундаменталистички традиционализам као онај који је најчешће у употреби, настоји да очува друштвене и културне вредности и праксе из прошлости (Balandie 1972, 173). Уз то, тај тип традиционализма заговара и подвођење целокупног друштва и његовог политичког система под традиционалне оквире (Naumović 2009, 17). Како објашњава Наумовић, формални традиционализам представља последицу механичког истрајавања институционалних, друштвених и културних оквира чији се садржај с временом мењао. Као последица тога, долази до конзервације само одређених елемената наслеђа прошлости док се њихов садржај или функција, или обоје, мењају (Naumović, 2009, 17). Премда у јавном дискурсу и медиокритетски обликовани у домаћем контексту под појмом традиције најчешће подразумевамо националну традицију као облик званичне историјске приче са монополизованим наративима о пореклу и прошлости, традиција се може довести у везу са различитим врстама друштвених група које се не изјашњавају у етно-конфесионалној или националној

„датости“. Ипак, званичан дискурс говори искључиво о националној традицији као оној „коју појединци који се поистовећују са одређеном нацијом сматрају симболима континуитета и идентитета те нације.

Надовезујући се на идеје Наумовића у анализи Националног регистра нематеријалног културног наслеђа Србије, рад прихвата одређење српске националне традиције као „укупну материјалну и духовну заоставштину коју су претходне генерације баштиниле постојећим и будућим поколењима припадника српске нације, а поготово њене највредније елементе – темељне културне вредности и историјска постигнућа на којима почива идентитет, самопоштовање и саморазумевање припадника српске нације“ (Naumović 2009, 7). Ипак, манифестацију *српске националне традиције* чине три издвојена али испреплетана скупа појава: српска православна традицију, српско светосавље као идејни систем, као и скуп елемената културе који су са тим системом нераскидиво повезани – цркве, манастире, фреске и иконе, религијске ритуале и празнике, духовну музику, као и српску историјску традицију – оне представе истинске и митске које Срби имају о својој државој и националној прошлости, те на народну, сеоску традицију у смислу у коме ју је Вук дефинисао (Naumović 2009, 130). Како је културно наслеђе једно од основних симболичких средстава за изградњу идентитета, важно је додати да је оно знатно шира одредница од националне традиције, а како показује Наумовић, осим свега онога што чини националну традицију, културно наслеђе укључује и елементе који нису настали залагањем претходних генерације неке заједнице, па чак и оне елементе (аутохтоног или страног порекла) које садашње генерације те заједнице из неког разлога не сматрају вредним чувања (Naumović 2009, 28).

## Параметар 1:

### Локалитет/етнографска област = село/град

Већ смо констатовали да је нематеријално културно наслеђе посебно политичко питање и основни инструмент идеолошког апарата државе на различитим нивоима: од селекције елемената који ће бити препознати и штићени, до њихове репрезентације у јавној сфери. О неодвојивости културног наслеђа од политике сведочи нам и чињеница да неретко елементи наслеђа постају инструментализовани као моћни симболи у политичким кампањама и манифестацијама. Један од најчешћих политичких митова у домаћем контексту јесте мит о сељаку као културном хероју и изузетним психичким особинама сељака. Како показује Наумовић чији цитат наводимо у целости, у Србији су се током различитих периода могли чути политички митови о „златном добу у коме је хомогено сељаштво живело изоловано уживајући у духовним и моралним квалитетима своје културе и психе; о јединству заснованом на свеприсутности патријархалне и егали-

тарне сељачке културе; о завери Турака, Запада и Ватикана против душе и тела сељачке Србије; о сељаку спасиоцу... о сељаку у гуњу, скромном културном хероју на коме ипак почивају целокупна културна, привредна, политичка и војна достигнућа српске нације; о бистрини сељачкој која надилази градске и странске умове“ (Naumović 1995, 46). Како је сељак најзаслужнији за стварање нације и њено ослобођење, онда су и сви они сегменти културе који су са њим и његовим амбијентом повезани представљени као најисправнији репрезенти целокупног културног контекста Републике Србије. Уз то, сељак је од периода ослобођења до данашњих дана представљен као жртвени симбол нације суочен са константим недаћама: од војне силе која му прети, глади, болести и тешких климатских прилика упркос којима успева да сачува народни дух и саму срж нације, а представа о њему увек се гради у односу на стварног или имагинарног непријатеља. Како показује Прелић, и многи националистички митови казују да је нација рођена, или да је створена у болном обреду иницијације, у борби са противницима, био то Други или унутрашњи непријатељ (Прелић 2008, 109). Тако село, сељак и сељачка култура постају носећи стуб нације, а за њихов симболички потенцијал најчешће су заинтересовани политички пројекти који се темеље на национализму, популизму и конзервативизму као идеолошким основама. Наумовић показује да су постојала најмање четири озбиљна предуслова да у Србији сељаштво постане толико снажан политички симбол: сељаштво је до друге половине двадесетог века чинило највећи проценат становништва; сељци су махом били предводници устанака и ратова за ослобођење; „земљом сељака“ углавном су управљали грађани, „капуташа“, макар и они били тек „опапучени опанци“. Најзад, што је више напредовала земља чијем су развоју изузетно много доприносили сељаци, то мање је она бивала сељачком (Naumović 1996, 15). Елементи сељачке културе, укључујући материјалну културу, друштвене институције, народну религију и народну/сељачку музику са својом изразито политичко-симболичком вредношћу постају део званичног дискурса о наслеђу, чији је и ставаралац и уживалац и преносилац сељак који својом стваралачком генијалношћу, бритким умом, једноставношћу живота и духовном ширином ипак одолева условима који доноси урбанизација, глобализација и технологизација, а зарад очувања основних националних вредности. Генијалност једноставног сељака на биолошки детерминистичким основама приписивана је и његовим психолошким цртама које се надовезују на превазиђене деветнаестовековне антропологографске етнографије и анализе психо-физичких типова народа. Цвијић у својој монографији и анализи јужнословенских типова наводи да се „интимна (се) веза са природом изражава у многим топлим обичајима велике старине и дубине, у навикама, веровањима и врачањима, која се везују за смену годишњих времена, за небеске и климске појаве, за планине и врхове. Такви су топли обичаји о Божићу, о Ускрсу, о Ђурђевдану, Ивањдану и Петровдану“, а који своје место проналазе и у Националном регистру

нематеријалног културног наслеђа. У Регистру највећи број ратификованих елемената односи се на сеоски амбијент, док се урбано наслеђе ретко или нимало помиње. Ако је и реч о елементима који се односе на градске просторе место њиховог настанка односи се на сеоску средину, али је услед миграција село-град елемент пренет на урбане просторе, у чему велику улогу имају културно-уметничка друштва која настају у градским центрима. Физичком заменом простора не мења се само ранија друштвена средина – сеоска градском, већ се временом трансформише и културно наслеђе понето са собом, јер је то резултат не само новог окружења, већ и процеса уклапања у урбану културу. Померање становништа из села према градовима подразумевало је и промену самих градова, не само због увећања становништва, већ и због уношења нових навика, схватања, традиције и сл (Ивановић Баришић 2015, 596). После педесетих година долази до масовних миграција из села у град и депопулације и нетајања одређеног броја села. У том периоду, дешавају се промене и у етнологији. Како показује Ковачевић, „индустријализација и егзодус сеоског становништа у градове довео је до тога да се етнолозима предмет њиховог проучавања налазио у бекству са локација на којима су га налазили скоро читав један век. Тај процес је довео до додатне „примитивизације” етнологије, која се огледа у преференцији појединачног сеоског порекла за бављење етнологијом, чиме се како-тако систематско прикупљање грађе замењује писањем етнографије на основу примарног искуства“ (Ковачевић 2015, 14). У Националном регистру НКН, анализирају се трансформације елемента у новим срединама у којима их практикује придошло становништво или се као фактор угрожавања наводи управо депопулација села, док се о трансформацији средине у коју се наслеђе доноси не говори. У одељку 3.2. који се односи на факторе угрожавања опстанка НКН у оквиру одговарајуће заједнице наводе се, између осталог, мала заинтересованост омладине, промена начина живота, нови социјално-културолошки услови који су допринели нестанку пастирске делатности, недостатак јачег међугенерациског преношења елемента, смањен број младих у селима, незаинтересованост младих и посебно индикативно – криза идентитета, процеси дезинтеграције и трансформације традицијске културе, што поставља питање колико је онда наслеђе објективно *живо* у Националном регистру? Код неколико елемената за које је наведено да су присутни само у градовима, објашњено је да је реч о средњовековном наслеђу (нпр. када су занати у питању) које се надовезује на националну и етно-конфесионалну митологизацију, или се о њима говори као о елементима који се налазе под претњом масовне културе и медија (нпр. врањска градска песма). Реферишући на традицију као специфичан континуитет са прошлoшћу, као један од критеријума за проглашавање одређене праксе или обичаја наслеђем и његово институционализовање, у систему заштите и очувања НКН створен је консензус о културном наслеђу Србије као оном које припада традиционалној култури, која је како је пре скоро две деценије

показала Гавриловић, у складу са политичко-културолошким митовима 19. и 20. века (Gavrilović 2007, 66), дефинисана као искључиво сеоска и смештана у релативно недефинисани простор/време идеализованог српског села. „Симболизовање нације сељаштвом“ представља вишевековну „традицију“ која настоји на културној и социјалној хомогенизацији и стереотипизацији. Како показује Наумовић, „одредивши српски народ као културно и социјално хомоген, сељачки, и запазивши по чему се неки Срби не броје међу народ српски (варошани, странски се носе, по туђем обичају живе, не ратују, беже с новцем у свет), Вук Караџић је стварност свог доба претопио у моћан стереотип. Реперкусије тог стереотипа могућно је још и данас препознати у политизованим полемикама о „правим Србима“ и онима који то нису, и аргументима који се у тим приликама потежу (Naumović 1996, 60)“. Свакако, постоји и друга урбана и „лева“ традиција која се ограђује од сељаштва као позитивног симбола идентификовања, али њена заступљеност није видљива у Регистру.

## Параметар 2:

### Начин преношења – родна компонента

Вега између идентитета и наслеђа узима се здраво за готово: наслеђе се тиче конструкције и испољавања идентитета. Ми штитимо, управљамо, представљамо и интерпретирамо наслеђе јер је оно симбол нашег идентитета. И материјално и нематеријално културно наслеђе нуде појавну подршку осећањима припадања, али се поставља питање чији идентитети се репрезентују и ојачавају/подржавају и каква је последица таквих конструкција на родне улоге и идентитете? (Smith 2008, 159). Дефинисање рода као начин означавања „културних конструкција“ – потпуно друштвеног стварања идеја о прикладним улогама за жене и мушкарце представља начин да се укаже на искључиво друштвено порекло субјективних идентитета жена и мушкараца (Vanović 2011, 63). Конструкција и експресија родних идентитета унутар наслеђа никада није политички или културно неутрална, будући да начин на који се та конструкција врши производи низ импликација на то како се мушкарци и жене и њихове друштвене улоге перципирају, вреднују и друштвено и историјски оправдавају (Smith 2008, 161). Повратно, дискурси наслеђа конструишу и маскулинитет и феминитет и утичу на разумевање природе наслеђа. Ауторизовани дискурс наслеђа који уводи Смитова сведочи о томе да је он маскулинизован, са маскулинизованим вредностима и перцепцијама уграђеним у њега, а које потичу из елитних друштвених слојева и неповратно утичу на то како се наслеђе идентификује, вреднује и чува. Повезаност између питања рода и наслеђа прелама се кроз: 1. сагласност и препознавање да су садржаји наслеђа који су повезани са женама и њиховим искуством и историјом

заспостављене у регистрима заштићеног културног наслеђа; 2. чињеницу да наративи о институционализованом наслеђу теже да подрже и легитимизују родне стереотипе о мушкарцима и женама. Перпетуирање родних стереотипа у систему заштите и очувања културног наслеђа производи јачање савремених родних неједнакости и унутар садржаја културног наслеђа и изван њега. Лораџејн Смит још једном артикулише чињеницу да будући да је наслеђе опипљива манифестација историје и прошлости оно функционише као моћан симбол културних и друштвених вредности и порука. Као што Olwig (1999) пре две и по деценије указује, доминантне форме наслеђа преносе друштвену и политичку моћ онима који су признати и препознати, док они који остају невидљиви унутар доминатног дискурса наслеђа остају маргинализовани и у широј друштвено-политичкој арени. Уколико се томе дода карактеристика (нематеријалног) културног наслеђа као снажног чиниоца друштвеног и економског развоја кроз активности које оно представља генерише и политике које га подржавају, маргинализована улога жене производи не само формалне родне неједнакости. Наративи и родни стереотипи који се преносе кроз заштићено и институционализовано наслеђе читавају се у више елемената на Националној листи, од певања уз гусле које наглашава подређену и поданичку улогу жене која и када се представља у позитивном светлу увек функционише у односу на њене поступке према мушкарцу, премда су оба пола наведена као носиоци наслеђа, до породичне славе где је наглашена улога жене као домаћице. Пример Молитве, ђурђевданског обичаја сведочи о објектфикацији жене *џланике* – раскошно украшене и изабране од стране мушкарца *колачара*. Ерски хумор као специфичан начин шаљивог односа према стварности карактеристичан за подручје Златиборског округа неретко превазилази границе доброг укуса перпетуирајући сексуализоване представе о жени, стереотипне представе о ташти итд. С друге стране, више елемената преноси маскулинизоване представе које се односе на социјалне улоге, понашања и значења прописана за мушкарце у датом контексту. Како наводи Бановић, маскулинитет се може дефинисати на четири различита начина, од којих последњи – мушка улога, наглашава однос мушкарац-жена и подразумева да је мушкарац све оно што није жена (Banović 2011, 174).

Јачање патрилинеарних веза као носећих стубова друштвене организације и резултујући морални стандарди, укључујући инфериоран положај жена (Пишев 2019), производ је вишевековне традиције која се одражава и на елементе наслеђа који се институционализују. Поред подзаступљености женских пракси наслеђа, начин преношења одређеног обичаја, ритуала, заната и уметности резервисан је у највећем проценту за мушкарце, док су знања, вештине и праксе чији су носиоци и преносиоци жене подзаступљене, што се читава у маргинализованој улози жене у креирању, преношењу и очувању нематеријалног културног наслеђа.

Традиционална балканска друштва, у оном смислу у којем се традиција у том контексту доживљава и интерпретира, сведочи о непрекидном напору да се женски глас укроти, као и да се непрекидно занемаривање активне женске улоге у историји (Stevanović 2011, 124).

### Параметар 3: Религијско-митска компонента

Поред мита о сељаку као носиоцу националне душе, митови које своје популарно место проналазе у представама о колективном српском идентитету тичу се историјских или измишљених националних јунака који, како наводи Антонијевић функционишу као „симболичка сазвезђа, констелације различитих симбола, мрежа значења чији се крајњи смисао најчешће налази у потврди националног и културног идентитета (Антонијевић 2007, 12). Поред индивидуалних, у потврди националног идентитета и његовом величању, посебну улогу играју митови о конкретним историјским периодима који обезбеђују осећај континуитета нације која их ствара. У савременом друштву, појам „мит“ функционише као регресиван и деструктиван елемент који се употребљава од стране друштвених структура у циљу отуђивања културних и психичких потенцијала појединаца и група: употребом мита врши се контрола културног и друштвеног живота (Nedeljković 2006, 156). У свакодневном разумевању, појам мит употребљава се за означавање традицијом освештаних и усменим предањем сачуваних прича које имају одређену форму и карактеристике, говоре о давним односно измишљеним догађајима, и упућују на порекло и одређење појединих група или човека уопште (Nedeljković 2006, 156). Поред тога, под овим појмом може се подразумевати цео културни комплекс, који обухвата систем прича или песама са којима су нераскидиво повезане материјална и духовна култура неког народа или целокупне цивилизације (Хришћански мит, Косовски мит). На такав начин, појам мит може функционисати као синоним за појам историје и традиције. Склоност ка поетизацији и митологизацији друштвене стварности универзална је и трајна особина људских група. Постоје мишљења да је та склоност код појединих народа/нација (српског, на пример) пренаглашена (Nedeljković 2006, 156). Мит пружа прикладне одговоре на питања: откуда нација, ко јој припада, ко су јој непријатељи и каква је њена будућност. Мит је кључни инструмент културне репродукције нација и етничких група и утврђивања према другим заједницама (Brunnbauer, 2003, 293). У Националном регистру нематеријалног културног наслеђа Србије, више заштићених елемената функционише на митском обрасцу. Женидба Краљевића Марка – покладна свадба у Штрпцу, као део колективних обичајно-обредних радњи које се изводе у склопу празновања Белих поклада у Штрпцу на симболички начин представља женидбу ове митске лично-

сти, уз високо присуство националних симбола попут заставе Републике Србије и грба, што је посебно индикативно, уколико се у обзир узме временско-просторни контекст у којем се обичај изводи, па тако колективни мит функциониште као стриктна граница између оних који тој заједници припадају и оних који јој не припадају. Елементи нематеријалног културног наслеђа из домена заната и вештина, попут клесарског заната у Белој Води у одређењу основних карактеристика и значаја елемента за заједницу наводе примену беловодског пешчара за зидање и израду украсних на црквама моравске школе XIV и XV века.

Повезаност мита и религијске концепције очитава се у склоности ка дефинисању нације као религиозне категорије, при чему се та религиозност прихвата у искључиво светосављу као српском облику православља и народној религији. Велики број елемената нематеријалног културног наслеђа из домена обичаја, ритуала и друштвених свечаности садржи религијску компоненту као кључну карактеристику наслеђа: Породична слава, Чување Христовог гроба као део Ускршњих обичаја, Молитва – ђурђевдански обичај, Изливање и паљење ратарских свећа, Лазарице у Сирињској жупи, Ђурђевдан, Вертеп – обредна поворка током божићних празника, Крстови од времена, Пливање за Богојављенски крст. Неки од ових обичаја су директно повезани са митском матрицом, па се тако током изливања и паљења ратарских свећа у околини манастира Троноша у Тршићу на Велики четвртак доносе свеће до чесме Девет Југовића као симболичке манифестације косовског мита и колективног идентитета српског народа који своју најфреквентнију манифестацију добијају у извођењу епских песама кроз певање уз гусле.

## Методолошке напомене

Анализа представљена у овом раду заснива се на квалитативном истраживању садржаја званичних описа елемената уписаних у Национални регистар нематеријалног културног наслеђа Србије, са циљем да се испитају образци институционалне селекције, репрезентације и хијерархизације културног наслеђа у савременој Србији. Истраживање се ослања на метод тематске анализе, комбинујући отворено кодирање са теоријски информисаном интерпретацијом, у оквиру критичких студија наслеђа, политичке антропологије и родних студија.

За разлику од квантитативног или фреквентног кодирања — где се анализира учесталост појединих појмова — овај рад примењује квалитативно, тематско кодирање. То подразумева виšekратно читање и пажљиву анализу описа елемената из Регистра у циљу идентификације образаца значења, који се затим групишу у три аналитичке категорије: (1) локалитет, (2) родни аспект начина преношења, и (3) религијско-митолошка компонента.

На пример:

- У опису елемента Изливање и паљење ратарских свећа присутна је снажна веза са православном религијом и митом о Девет Југовића, што је кодирано као религијско-етнонационална митологија у обреду.
- Ерски хумор, као елемент заштићене баштине, обилује сексуализованим и родно стереотипним представама о женама (нпр. о таштама), што је довело до кодирања перпетуирање родних стереотипа кроз хумористички жанр.
- Врањска градска песма је један од ретких урбаних елемената, али је представљена као угрожена од масовне културе, што указује на вредносну хијерархију у којој је урбано маргинализовано у односу на „аутентично“ сеоско.

У анализу је укључено 30 елемената из Регистра који су анализирани према следећим критеријумима:

Назив елемента	Локалитет (село/град)	Родна компонента	Религијско/митско
Изливање и паљење ратарских свећа	Село	Мушкарци	Да – православни обред, косовски мит
Ерски хумор	Село	Мушкарци	Не, али родно стереотипно
Породична слава	Село	Жене као домаћице	Да – православни ритуал
Певање уз гусле	Село	Мушкарци, жене као инспирација	Да – епска и православна традиција
Женидба Краљевића Марка	Село	Мешовито	Да – митска конструкција
Врањска градска песма	Град	Жене као извођачице	Не – урбани фолклор

## Закључак

Преовлађујући став у антропологији о процесима селекције, заштите и очувања нематеријалног културног наслеђа јесте да су они, како показује Миленковић, „плод избора, али и наметања; да су процеси херитизације у својој основи најчешће скривени пројекти националне хомогенизације, засновани на искључивању мањина различитих врста“ (Milenković 2016). Процеси институционализације наслеђа искључују алтернативе које се не

уклапају у доминантан политичко-културни наратив, а често, креативна разноврсност на којој и УНЕСКО Конвенција инсистира нема институционалну репрезентацију и формалну подршку. Анализа елемената из Националног регистра показала је да се институционализовано наслеђе у Србији у великој мери ослања на руралне, патријархалне и етноконфесионалне моделе културне репрезентације. Насупрот прокламованој разновликости и плуралности, коју афирмише и сама УНЕСКО Конвенција, доминантни приступ у пракси тежи хомогенизацији и репродукцији једног културног и идентитетског обрасца. Конкретно, параметри анализе указују на следеће обрасце: прво, наглашена доминација села као симболичког простора „аутентичне“ културе, уз занемаривање урбаних и савремених пракси; друго, репродукцију родних стереотипа и маскулинованих вредности у наративима наслеђа, уз подзаступљеност женског искуства и знања; и треће, снажно присуство религијско-митских мотива који конструишу културни идентитет у функцији националне мобилизације, често искључујући алтернативне и секуларне интерпретације.

Иако ови обрасци не морају нужно бити резултат политичке злоупотребе, већ могу проистацати из историјске инерције и институционалне рутине, они указују на потребу за критичким преиспитивањем критеријума селекције и заштите. Наслеђе, схваћено као динамичан и плуралан процес, не сме се свести на естетизовану или искључиву репрезентацију прошлости, већ би требало да буде простор за препознавање различитих друштвених гласова — укључујући оне који су до сада били недовољно видљиви.

Социокултурна регресија, јачање патрилинеарних веза као носећих стубова друштвене организације и резултујући морални стандарди — патријархални морални кодекс, аутархија, инфериоран положај жена, културно вредновање руралног као „аутентичног“ и пожељног, а грађанског као неаутентичног и непожељног (Pišev 2019) — указују на то да систем наслеђа често делује у функцији стабилизације једног модела заједнице. У том контексту, критичке студије наслеђа и ангажована антропологија имају важну улогу у указивању на могућности алтернативне репрезентације, отворености и партиципације док истовремено, наизглед парадоксално, чувају научну објективност. Употреба традиције у Националном регистру нематеријалног културног наслеђа представља више од питања очувања културних форми; она открива начине на које се у савременом друштву артикулишу вредности, идентитети и припадност. Начин на који се традиција институционално селекује и представља, рефлектује не само културну прошлост, већ и савремене идеје о томе шта се сматра вредним, а шта маргиналним. У том смислу, Национални регистар није само инвентар, већ и огледало доминантних друштвених наратива. Критичко преиспитивање ових процеса може допринети бољем разумевању како културно наслеђе функционише у оквиру јавних политика и на који начин се његов потенцијал може проширити — не искључивањем, већ укључивањем различитих искустава, сећања и облика културног израза.

**Литература:**

- Антонијевић, Драгана. 2007. Карађорђе и Милош: Мит и политика. Београд: Српски генеалогски центар – Одељење за етнологију и антропологију, Етнолошка библиотека књ.33, 1
- Гавриловић, Љиљана. 2007. Култура у излогу: ка новој музеологији. Етнографски институт САНУ.
- Ивановић Баришић, Милина. 2015. „Миграције село-град у другој половини 20. века“. Гласник Етнографског института САНУ, 63/3: 595–608.
- Ковачевић, Иван. 2015. Историја српске антропологије. Одељење за етнологију и антропологију, Филозофски факултет Универзитета у Београду и Досије студио.
- Миленковић, Милош. 2016. Повратак наслеђу, оглед из примењене хуманистике. Одељење за етнологију и антропологију, Филозофски факултет, Београд.
- Наумовић, С. 1996. Од идеје обнове до праксе употребе: оглед о односу политике и традиције на примеру савремене Србије. Лицеум. Темат: Од мита до фолка (pp.109–145). Центар за научна истраживања САНУ и Универзитета у Крагујевцу
- Наумовић, Слободан. 1995. Устај сељо устај роде: симболика сељаштва и политичка комуникација у новијој историји Србије. Годишњак за друштвену историју II/1.
- Наумовић, С. 2009. Употреба традиције у политичком и јавном животу Србије крајем 20. и почетком 21. века. Београд: Институт за филозофију и друштвену теорију.
- Прелић, Младена. 2008. (Н)и овде (н)и тамо: Етнички идентитет Срба у Мађарској на крају XX века. Посебна издања 64. Београд: Етнографски институт САНУ.
- Balandier, Georges. 1972. *Political Anthropology*. London: Allen Lane The Penguin Press
- Banović, Branko. 2011. (Ne)mogućnost istraživanja tradicionalnog crnogorskog maskuliniteta. *Antropologija*, 11 (1), 161–180.
- Mimica, Aljoša. Bogdanović, Marija. 2007. *Sociološki rečnik*. Beograd: Zavod za udžbenike.
- Nedeljković S. 2006 Mit, religija i nacionalni identitet: Mitologizacija u Srbiji u periodu nacionalne krize. *Etnoantropološki problemi* 1 (1): 155–179.
- Nic Craith, Mairead. 'Europe's (Un)common Heritage(s)', *Traditiones*, vol. 41, no. 2, pp. 11–28.
- Harvey C, David. 2001. Heritage Pasts and Heritage Presents: temporality, meaning and the scope of heritage studies. *International Journal of Heritage Studies*, 7:4, 319–338, DOI: 10.1080/13581650120105534
- Hobsbawm, E., & Ranger, T. 2002. *The invention of tradition*. Cambridge University Press.
- Kuutma, Kristin. 2012. Between Arbitration and Engineering: Concepts and Contingencies in the Shaping of Heritage Regimes. U *Heritage Regimes and the State*, edited by Regina F. Bendix, Aditya Eggert and Arnika Peselamnn, 21–36. *Göttingen Studies in Cultural Property*, Volume 6. Universitätsverlag Göttingen.
- Smith, Laurajane. 2006. *Uses of Heritage*. (1st ed.) Routledge, Taylor & Francis Group.
- Stevanović, Lada. 2011. Žene kroz istoriju balkanskog patrijarhata u *Pro Femina*, časopis za žensku književnost i kulturu, Београд, специјални број, 123–129.

**Teodora De Luka**

## **The Use of Tradition in the National Register of Intangible Cultural Heritage of Serbia**

**Abstract:** This paper examines the use of the concepts of tradition and intangible cultural heritage within the National Register of Intangible Cultural Heritage of Serbia, with particular attention to patterns of selection and representation. Based on L. Smith, E. Hobsbawm, S. Naumović, M. Milenković and J. Ćuković theoretical insights, the paper approaches cultural heritage as a social construct, and as an instrument of cultural and identity politics. Thematic analysis was conducted on thirty elements from the Register, based on three parameters: locality (village/town); mode of cultural transmission with a focus on the gender component, and religious-mythical component. The analysis reveals the dominance of rural, male, and ethnoreligious patterns in the representation of cultural heritage, indicating the stabilization of a particular model of national identity through institutional selection. It is shown that the institutional framework does not reflect the diversity of cultural expressions, and often marginalizes urban, female and secular practices. The paper emphasizes the need to broaden the concept of cultural heritage as a space in which diverse voices can be recognized and equally participate in shaping official cultural memory. The aim of this paper is not to reject tradition, but to reflect the conditions under which it acquires public and institutional value.

**Keywords:** Intangible Cultural Heritage; tradition; National Register of ICH; Authorized Heritage Discourse; identity; gender analysis; critical heritage studies; political anthropology

Primljeno: 03. 10. 2025.

Odobreno: 31. 10. 2025.