

Miloš Rašić

ISBN 978-86-7587-114-9

ZAMIŠLJENA DOMOVINA:

KLUBOVI, IDENTITET I INTEGRACIJA

SRPSKIH GASTARBAJTERA U BEČU

THE INSTITUTE OF ETHNOGRAPHY SASA

MONOGRAPHIC EDITION

SPECIAL EDITIONS

Volume 99

Miloš Rašić

IMAGINED HOMELAND:

CLUBS, IDENTITY AND INTEGRATION
OF SERBIAN GUEST WORKERS IN VIENNA

Belgrade 2022

ETNOGRAFSKI INSTITUT SANU

MONOGRAFSKA IZDANJA
EDICIJA POSEBNA IZDANJA
Knjiga 99

Miloš Rašić

ZAMIŠLJENA DOMOVINA:

KLUBOVI, IDENTITET I INTEGRACIJA
SRPSKIH GASTARBAJTERA U BEČU

Beograd 2022

Izdavač
ETNOGRAFSKI INSTITUT SANU
Knez Mihailova 36/IV, Beograd, tel. 011 26 36 804
eisanu@ei.sanu.ac.rs, www.etno-institut.co.rs

Za izdavača
Dragana Radojičić

Recenzenti
prof. dr Dragana Antonijević
prof. dr Dunja Njaradi
doc. dr Ana Banić Grubišić
dr Milesa Stefanović Banović

Urednik Monografskih izdanja Etnografskog instituta SANU
dr Jadranka Đorđević Crnobrnja

Redakcija Monografskih izdanja Etnografskog instituta SANU
prof. dr Dragana Radojičić, dr Miroslava Lukić Krstanović,
dr Mladena Prelić, dr Ivana Bašić, dr Milesa Stafanović Banović

Sekretar redakcije
dr Milan Tomašević

Lektura i korektura
Mladen Stanić

Dizajn korica
Aleksandar Subota

Tehnička priprema
Uroš Smilevski

Štampa
Finegraf

Tiraž
300 primeraka

ISBN 978-86-7587-114-9

Štampanje publikacije finansirano je iz sredstava
Ministarstva prosvete, nauke i tehnološkog razvoja
Republike Srbije

*Mrzim putovanja i istraživače.
A upravo se, evo, spremam da pričam
o svojim ekspedicijama.
(Tužni tropi, Levi-Stros)*

SADRŽAJ

1. UVOD.....	1
2. TEORIJSKO-METODOLOŠKI OKVIR.....	7
2.1. Analitički metod.....	11
2.2. Konceptualna određenja.....	13
2.2.1. Gastarbajteri.....	14
2.2.2. Generacije gastarbajtera.....	17
3. RADNE MIGRACIJE IZ JUGOSLAVIJE U AUSTRIJU.....	21
3.1. Migracije iz Jugoslavije od 1950-1975.....	21
3.2. Migriranje u Austriju.....	25
3.3. Lične priče migranata o odlasku na privremeni rad.....	30
4. MESTA SAMOIDENTIFIKACIJE: ETNOGRAFIJA SRPSKIH KLUBOVA U BEČU.....	35
4.1. Sedamdesete godine: prvi klubovi.....	35
4.2. Osamdesete godine: razdvajanje.....	45
4.3. Devedesete i dvehiljadite godine: iskazivanje etniciteta.....	51
5. INSTITUCIONALNA STRUKTURA I MREŽE DRUŠTVENIH ODNOSA RPSKIH KLUBOVA U BEČU.....	57
5.1. Institucionalna čvorišta.....	58
5.1.1. Predsednik kluba i uprava.....	58
5.1.2. Raskoli među upravama i predsednicima.....	60
5.2. Ljudska čvorišta.....	63
5.2.1. Umetnički rukovodilac.....	64
5.2.2. Unajmljeni saradnici.....	65
5.2.3. Članovi klubova.....	67
5.3. Prostorna čvorišta.....	68
5.3.1. „Ko da je neki nevidljivi berlinski zid između“ – odnos ambasade i klubova.....	72
5.3.2. „Mi u Beču imamo tri crkve“ - Odnos klubova i crkve.....	73
5.3.3. „Mi ne postojimo ovde“ – krovne organizacije i kulturni centar.....	75
6. POLITIKE RADA SRPSKIH KLUBOVA U BEČU.....	79
6.1. Kulturno-umetnički amaterizam u Jugoslaviji.....	79
6.1.1. Kulturno-umentički amaterizam – izgradnja sistema.....	81
6.1.2. Programske politike kulturno-umetničkih društava.....	83

6.2. Jugosloveni u Beču i izvođaštvo – dvostruka (ne)integriranost.....	86
6.3. Ideje nakon raspada Republike.....	89
6.4. Analiza savremenih izvedbi.....	92
6.4.1. Etnografija koreografisanja.....	95
6.4.2. Koreografisanje.....	96
6.4.3. Autentičnost koreografije – „izvorni“ vs. „stilizovani“ prikazi i reakcije publike.....	99
6.4.4. Da li su koreografije podložne komodifikaciji – teorijsko promišljanje koncepta.....	102
6.4.5. Analiza prakse koreografisanja.....	103
6.4.6. Sistemi uključivanja i isključivanja.....	104
6.4.7. Još jedan aspekt koreografije: odabir scenskog kostima.....	109
6.5. Različiti nivoi plesne prakse Srba u Beču.....	112
FOTOGRAFIJE.....	118
7. PROCESI INTEGRACIJE SRPSKIH GASTARBAJTERA U BEČU.....	125
7.1. Politike zemlje matice.....	126
7.2. Politike integracije zemlje useljenja - Austrije.....	137
7.3. Stavovi sagovornika o pitanju integracije.....	142
7.3.1. „Dole si Švaba, ovde si ćuš“ – osećaj pripadnosti.....	143
7.3.2. Odnosi s Austrijancima.....	146
7.3.3. „Primili smo švapski mentalitet“ – prihvaćeni modeli ponašanja.....	151
7.3.4. Organizovanost zajednice i proces integracije – poređenje s Drugim.....	153
7.3.5. „Gde god uđeš neko je naš i neko je Turčin“ – jezik i integracija.....	160
7.3.6. „Kako je Švaba mor'o, tako sam mor'o i ja“ – stavovi sagovornika o integraciji.....	164
8. MULTIKULTURALIZAM I SRPSKI KLUBOVI U BEČU.....	169
8.1. Multikulturalizam = praksa diskriminacije.....	172
8.2. Kritika koncepta: identitet i kultura.....	175
8.3. Multikulturalizam u „crvenim čizmama“.....	181
8.4. Multikulturalne konvergencije.....	183
9. ZAVRŠNA RAZMATRANJA.....	189
Literatura.....	197
SUMMARY.....	225

1. UVOD

U ovoj monografiji predstavljam i tumačim jedan aspekt migracijskog života srpskih gastarbajtera i njihovih potomaka, fokusirajući se na pitanje samoorganizovanja i institucionalne konstrukcije i prezentacije kulturnog i nacionalnog identiteta u okviru srpskih klubova u Beču. Kulturno-umetničke i sportske klubove u Beču formirali su jugoslovenski gastarbajteri sedamdesetih godina XX veka, s namerom da imaju mesta za okupljanje sa svojim sunarodnicima, kako bi razmenjivali informacije o životu u Austriji i Jugoslaviji, te radi pohađanja kulturno-umetničkih i sportskih sekcija. Na politike rada ovih institucija značajan uticaj imala su društveno-politička dešavanja u zemlji matici. S tim u vezi, sve do devedesetih godina XX veka, vodeći se dominantnom ideologijom bratstva-jedinstva u Jugoslaviji i težnji ka prikazivanju jugoslovenskog identiteta, klubovi se nazivaju jugoslovenskim i svojim ukupnim radom iskazuju jugoslovenski identitet. Raspad Jugoslavije i konfliktne nacionalne ideologije u novoj zemlji matici, uticali su na klubove usled čega se oni dele na nacionalnoj osnovi i tada nastaju današnji nacionalno-etnički klubovi (srpski, hrvatski, bošnjački itd).

U predstojećim poglavljima, ponudiću dijahronijski uvid u procese nastanka i razvoja srpskih klubovi u Beču. Potom, razmotriću i dekonstruisati procese konstruisanja i prezentacije kulturnih i nacionalnih identiteta u klubovima, kako bih ustanovio njihove sadržaje i mehanizme izgradnje, te razloge i ciljeve zbog kojih se konstruišu i prezentuju baš na pomenute načine. Nadalje, zanima me da ustanovim sadržaj ideoloških poruka koje se komuniciraju kroz programe i izvođaštva – ko proizvodi te poruke, gde su one pozicionirane u strukturi moći i koje institucije omogućavaju razmenu znanja i veština kojima se usaglašavaju i učvršćuju uverenja i strategije u datoj društvenoj praksi. Na kraju, pristupiću analizi aspekata integracije srpskih gastarbajtera u austrijski društveno-politički i kulturni sistem, kao i njihove uloge u multikulturalnim politikama u Beču.

S obzirom na to da srpski klubovi u Beču postoje više od četrdeset godina i da se ovom pitanju do sada nije pristupalo iz naučne perspektive, analizu i tumačenje ukupnog delovanja i funkcije klubova smatram osobeno važnom.

Srpski klubovi u dijaspori su od svog osnivanja, u manjoj ili većoj meri, bili prepušteni sami sebi, ne samo u organizacionom i finansijskom smislu, već i u načinu strukturiranja rada i vidovima reprezentacije. Shodno tome, treba ustanoviti na koje modele se ugledalo i koje ideološke poruke su oblikovale njihovo delovanje. Tumačenje ovih praksi ima značajnu ulogu, uzevši u obzir da klubovi u dijaspori i danas aktivno rade i to sa velikim brojem članova – to su sada već treća, četvrta i peta generacija srpskih migranata. Svojim delovanjem, kroz ukupne politike rada i reprezentacije, klubovi utiču na oblikovanje svesti o etničkoj pripadnosti i kulturnom identitetu srpskih gastarbajtera i njihovih potomaka u Beču.

Pomenute teme imaju svoje mesto u okviru širih istraživanja migracija u antropologiji. Ne toliko novo, ali i dalje veoma aktuelno pitanje u društveno-humanističkim naukama: migracije, mnogi autori navode kao jedan od važnih aspekata društvenog života i ekonomije još od 50-ih godina XX veka, pri čemu imaju važnu ulogu u modernizaciji i industrijalizaciji u zapadnoj Evropi (Castles and Miler 2003, 70). Teorijsko razmatranje ovog problema uslovljeno je disciplinom iz koje autor dolazi, te u ovom trenutku ne postoji jedinstvena, koherentna teorija migracija (v. Brettell and Hollifield 2000, 4; Massey *et al.* 1993, 432).¹ Uopšteno govoriti o migracijama moguće je ukoliko se pregledno prikazuju dosadašnje teorije i dometi tumačenja, međutim, ako se fokusiramo na život migranata, analiza mora da se usmeri ka konkretnim pripadnicima grupe, partikularnim pričama i jasno odabranim aspektima. U suprotnom, tumačenje postaje neprecizan i uopšteni tekst, sklon esencijalizaciji migranta i njihovih iskustava.

U srpskoj etnologiji-antropologiji postoji duga tradicija istraživanja migracijskih procesa i migranata. Teme i aspekti analize različiti su, a autori su pristupali tumačenju prekookeanskih migracija (Pavlović 1990; Lukić Krstanović 1992; Blagojević 2005; Lukić Krstanović and Pavlović 2017), unutardržavnih migracija na relaciji selo-grad (Ivanović Barišić 2015), srpske dijaspore (Blagojević 2012; Jovičić 2017), nizu aspekata srpske nacionalne manjine u regionu (Prelić 2008; Pavlović 2012; Stevanović 2016), kao i drugih manjina koje žive u Srbiji i novih oblika migracija – azilanata (Đorđević-Crnobrnja 2014; Stojić Mitrović 2017; Đorđević Crnobrnja 2020). Etnografski institut SANU je, u tom smislu, prednjačio kada su u pitanju istraživanja migracija i drugih pomenutih tema.

¹ U antropologiji postoji duga tradicija proučavanja migracija, stoga je moguće izdvojiti nekoliko ključnih pristupa, razvijanih tokom istorije discipline. Na ovom mestu, samo ću pomenuti koji su to pristupi i uputiti na literaturu za dalja čitanja: 1) neoklasične ekonomske teorije; 2) Push-pull faktori; 3) istorijsko-strukturalna teorija; 3) generalizacija Vilbura Zelinskog i 4) teorija sistema i mreže (Massey *et al.* 1993; Hass 2008; King 2012). Uprkos raznovrsnim teorijskim promišljanjima, ipak nedostaje interdisciplinarni pristup. To ne čudi, jer ne postoji mogućnost "generalne validnosti" – teorije često nisu primenjive na sve kontekste migracija (Salt 1989, 431).

Ipak, istraživanja gastarbajtera gotovo da nije bilo do pre jedne decenije. Postoji svega nekoliko radova o pomenutoj temi, objavljenih pre dvehiljaditih godina – o selu Ljubičevac iz kojeg je veliki broj stanovnika otišao na privremeni rad (Drljača 1975); o velelepnoj arhitekturi i grandioznim slavljima (Bratić i Malešević 1982; Antonijević 2000). Od 2011. godine, zahvaljujući istraživačima na projektu *Ni tamo, ni ovde – Kulturno nasleđe i identitet gastarbajterske populacije*, radovi o gastarbajterima postaju sve češći u domaćim periodikama (v. Antonijević, Banić Grubišić and Rašić 2021). Nakon pomenutog projekta, usledio je niz drugih istraživanja, tema i radova o gastarbajterima, pa tako imamo: okvire za istraživanje i tumačenje identiteta gastarbajtera (Antonijević 2011a; Antonijević 2011b; Krstić 2011; Antonijević 2013); pojedinačne životne priče (Banić Grubišić 2011); predstave o srpskim gastarbajterima u domaćoj kinematografiji (Krstić 2013); stavove srpskih migranata o procesima evrointegracija (Brujić 2015); starost gastarbajtera (Antonijević i Milosavljević 2016a; Antonijević i Milosavljević 2016b); formiranje srpskih klubova u Beču i njihove aktivnosti (Rašić 2016a; Rašić 2017; Rašić 2020; Rašić 2021a; Rašić 2022); amaterska pozorišta i književnost (Antonijević i Rašić 2018; Kovačević i Antonijević 2018; Banić Grubišić 2018; Banić Grubišić 2019; Banić Grubišić 2020; Antonijević 2020); poznavanje kulturnog nasleđa (Antonijević, Rašić i Banić Grubišić 2020); aspekti integracije (Antonijević, Banić Grubišić i Rašić 2021). Navedeni spisak tema i autora nije celovit, ali jasno ukazuje da su gastarbajteri značajno ušli u polje interesovanja domaćih etnologa i antropologa.

Gastarbajteri su pojedinci koji su na rad u inostranstvo odlazili tokom šezdesetih i početkom sedamdesetih godina XX veka, a sa namerom da u što kraćem vremenskom periodu zarade novac kojim bi, po povratku u zemlju maticu, rešili egzistencijalna pitanja. Karakterisalo ih je nisko obrazovanje i težak, kod nekih nikada do kraja završen, prelazak u „drugu realnost“ – zadržali su prisne odnose sa zemljom maticom, često odbijajući integraciju u sistem zemlje useljenja. Njihov identitet je liminalan, smešten između dve zemlje i dve kulture (v. Antonijević 2013). Iako potomke gastarbajtera, njihovu decu, unuke, praunuke, odnosno druge, treće, četvrte i naredne generacije srpskih imigranata ne možemo odrediti kao gastarbajtere, važno je napomenuti da su oni ipak socijalizovani u okviru vrednosnih sistema i načina života koje su gajili njihovi roditelji ili drugi preci – gastarbajteri, što je uticalo na određene vidove njihovog ponašanja, razmišljanja i stila života.

Kroz analizu rada srpskih klubova u Beču, ponudiću sliku o promenljivosti, nestatičnosti, odnosno neprestanoj dinamičnosti identiteta i izbora koje pojedinci imaju u trenucima kada konstruišu i prezentuju sopstvene identitete.

Premda na ovom mestu govorim o etničkim, nacionalnim i kulturnim identitetima, sloboda izbora u identitetskim konstrukcijama podjednako važi za sve aspekte ljudskog života.

Vodeći se Smitovim određenjem pod nacijom podrazumevam imenovanu ljudsku populaciju koja ima zajedničku istoriju i teritoriju, zajedničke mitove i istoriju sećanja, zajedničku masovnu i javnu kulturu, ekonomiju i prava (Smit 2010: 73). Nacija je kulturna tvorevina, omeđana granicama, bazirana na opoziciji *mi : drugi*, pri čemu ona može biti i *zamišljena zajednica* čiji pripadnici poseduju sliku o svom zajedništvu iako se svi međusobno ne poznaju (Anderson 1998: 17; Barker 2000: 199). Iz toga proističe da je i nacionalni identitet promenljiva sociokulturna tvorevina, uslovljena situacijom i vremenom, a konstruisana pomoću različitih simbola u relaciji s *drugima*: uspostavljanjem razlika između *nas* i *njih* (Prelić 2008; Smith 2009; Žikić 2012a). S druge strane, kada je reč o *kulturnom identitetu*, on ne mora nužno biti povezan s nacionalnim ili etničkim identitetom, važno je samo da postoje određeni faktori koji povezuju ljude u zajednicu, te da data grupa ima sopstvenu deljenu tradiciju koja ih čini grupom sa specifičnim *kulturnim identitetom* (v. Žikić 2011).

Institucionalni identitet vidim kao skup stavova, obaveza i pravila kojih se članovi kluba pridržavaju zarad ciljeva kojima teže kroz ukupno delovanje institucije (Marquez 2003: 12; Gellner and Hirsch 2001: 2), odnosno, članovi jedne institucije razvijaju sopstveni pogled na svet i prepoznatljiv „stil mišljenja“ koji odražava njihove obrasce interakcija (Douglas 1987: 48; Wright 1994: 21). Kako pomenuti stilovi mišljenja nisu uvek stabilni i opšteprihvaćeni, suočiću ih s mišljenjima članova i pokušaću da ustanovim na kojim mestima se oni razilaze budući da nemaju svi članovi iste pozicije moći, pa stoga ni mogućnosti da iskažu svoje drugačije stavove (Edwards 1994; Gellner and Hirsch 2001). Pri razmatranju institucionalnog identiteta postavljam nekoliko ključnih istraživačkih pitanja: koji modeli prezentacije identiteta preovlađuju nad drugima – da li su to prezentacije kroz umetničke, obrazovne ili neke druge delatnosti; kojim vrednostima i ciljevima teže istraživane institucije; na koje načine žele da ostvare postavljene ciljeve; kako i kojim sredstvima kreiraju institucionalne identitete; da li institucionalni identitet i uključivanje članova u klubove utiču na svakodnevni život članova i u kojoj meri; kako su članovi klubova pozicionirani u strukturi moći unutar kluba; koje ideologije oblikuju stilove mišljenja, a samim tim, i institucionalne identitete.

Kada tumači procese etničkih ali i drugih vidova identifikacija, većina naučnika pažnju usmerava ka bazičnim elementima kulture: jeziku ili religiji. Međutim, analiza manje očiglednih segmenata kulture, za koje akteri nisu svesni da imaju važnu ulogu u procesima identifikacije, otkriva

suptilnije detalje o identitetu proučavanih (u. Nedeljković 2010: 51-52). Mada u monografiji govorim i o bazičnim markerima poput jezika i religija, radom sam usmereniji na ples i plesno izvođaštvo folklornih sekcija u klubovima. Tu je reč o tradicionalnim plesovima i umetnosti koreografije tradicionalnog plesa. Ples je kulturno specifičan fenomen, to je strukturirani sistem pokreta sačinjen od temporalne, telesne, muzičke i prostorne komponente (v. Kealiinohomoku 2008: 21; Kaeppler 2001: 50; Fenton 1997: 118; Rakočević 2004: 99; Dundes 1980; Kealiinohomoku 1970).

Do svih podataka dolazio sam na nekoliko različitih načina, ali ključnu ulogu imali su narativi mojih sagovornika, njihove životne priče zasnovane na kazivanju o migracijama i složenim identitetskim dilemama. Pored ovih priča, prikupljenih direktnom konverzijom sa sagovornicima, koristeći se tehnikama kvalitativnog antropološkog istraživanja – dubinski polustrukturirani intervju, opservacija s participacijom, anketni upitnik itd., od koristi su mi bili i drugi izvori, poput memoara, autobiografija i arhivske građe.

Ovom monografijom, stoga, ključno preispitujem konstrukcije i prezentacije kulturnog i nacionalnog identiteta u srpskim klubovima u Beču; analiziram kako se u klubovima upotrebljavaju tradicija, kulturno nasleđe, folklor i postojeći identiteti u svrhu konstrukcije distinktivne ideje članova klubova o tome ko su oni i kakvi su im ciljevi; te, kroz celinu rada postavljam i odgovaram na pitanja *kako, ko i sa kojim ciljevima* konstruiše i kasnije prezentuje kulturni i nacionalni identitet, na koji način se planira ostvarivanje postavljenih ciljeva kroz rad klubova i koje se ideologije nalaze u osnovi tog delovanja.

Ipak, najvažnije mi je da ovom monografijom *dam glas* svojim sagovornicima – različitim generacijama srpskih gastarbajtera koji su u Srbiji dugo bili „nemi“ i „bezimeni“, niko nije želeo ili imao priliku da čuje njihov stav i mišljenje o različitim temama iz njihove svakodnevice. Zato su narativi i iskazi *mojih* gastarbajtera oblikovali celu studiju, a meni davali smernice za istraživanje. Ovom monografijom, njihov glas činim, makar i u maloj meri, dostupnijim i glasnijim.

2. TEORIJSKO-METODOLOŠKI OKVIR

Zamislite sebe kako, okruženi celokupnom svojom opremom, iznenada ostajete na tropskoj plaži u blizini urođeničkog sela, dok se čamac ili brodić koji vas je doveo gubi na vidiku. Pošto sa nekim susedom, trgovcem ili misionarem, podignete logor, ne ostaje vam nikakav drugi posao osim da odmah započnete svoj etnografski rad.
(Argonauti Zapadnog Pacifika, Bronislav Malinovski)

Terenska istraživanja u vezi sa srpskim migrantima koji žive u zapadnoevropskim zemljama započeo sam 2015. godine. Radeći u Muzeju Jugoslavije, bio sam angažovan na aktivnostima projekta *Jugo, moja, Jugo – gastarbajterske životne priče*. U vezi s tim, vodio sam dubinske polustrukturirane intervjue s prvim generacijama gastarbajtera koji su odlazili na rad u Austriju i Nemačku, premda je bilo i onih koji su odlazili u druge zemlje, na primer Francusku, Švajcarsku, Švedsku itd. Sve intervjue obavljao sam u različitim krajevima Srbije, u mestima rođenja mojih sagovornika. Tom prilikom, istraživanja sam sproveo u Zrenjaninu, Petrovcu na Mlavi, Žagubici i okolini, Rudnoj Glavi i okolini, Majdanpeku, Sjenici i Negotinu. Nakon upisivanja doktorskih studija samostalno sam išao na terenska istraživanja u Beč. Tada sam vodio razgovore s rukovodiocima klubova „Mokranjac“ i „Bambi“, a razgovarali smo o konkretnim pitanjima rada i funkcionisanja srpskih klubova u Beču. Od 2016. godine, zajedno sa svojom mentorkom, prof. dr Draganom Antonijević i kolegicom dr Anom Banić Grubišić, boravio sam još nekoliko puta u Beču, u okviru projekata koje su finansirali ili sufinansirali Ministarstvo kulture i informisanja Republike Srbije i Kancelarija za saradnju s dijasporom i Srbima u regionu.²

² Najveći deo istraživanja sproveo sam zajedno sa mentorkom, prof. dr Draganom Antonijević i to zahvaljujući jednogodišnjim projektima koje su (su)finansirali Ministarstvo Republike Srbije (u daljem tekstu: Ministarstvo) i Kancelarija za saradnju s dijasporom i Srbima u regionu (u daljem tekstu: Kancelarija). Projekti koje smo do sada realizovali su: 1) Prezentacija građanskog i tradicionalnog kulturnog nasleda udruženja Srba u Beču i pitanje njihove

Sva terenska istraživanja predstavljala su osobena iskustva, posebne susrete sa uvek drugačijim i iznova zanimljivim pojedincima. Slušanje i beleženje njihovih priča često je bilo krajnje emotivno, naročito kada su u pitanju prve generacije gastarbajtera koje su prvi put napuštale svoja sela kako bi otišle u Beč ili neku drugu metropolu. Osećaj teskobe i izgubljenosti između dve kulture i dva sistema uvek je bio prisutan u atmosferi razgovora i, kao zapisivač ovih priča, jasno sam mogao da osetim emocije koje su bujale iz mojih sagovornika. Kasnije sam, čitajući jedno književno delo, naišao na pasus koji slikovito opisuje moje susrete s gastarbajterima:

„U ovo omaleno mesto pored Toulona došao je kao intervjuer, kao slušalac i zapisivač. Svakodnevno, on po nekoliko sati razgovara sa našim ljudima koji ovde žive preko trideset godina, neki i preko pedeset. Došao je da sakupi njihove životne priče, kao da te priče lešnici su, ili orasi, ili divlje kestenje. Tako, on te priče sluša, jednu po jednu, zapisuje, a neke snima diktafonom pa to kasnije prekucava, što jeziv je posao, ispiranje mozga“ (Proleće se na put sprema, Bojan Krivokapić).

Odlazeći u Beč s ciljem da realizujemo pomenute projekte, obilazili smo srpske klubove - „Mokranjac“, „Bambi“ i „Jedinstvo“, i intervjuje vodili s njihovim članovima; intervjuisali smo i druge pojedince koji se bave kulturno-prosvetnim delatnostima, glumce i reditelje amatere, članove studentskih organizacija, pojedine muzičare s migrantskim poreklom, univerzitetske profesore srpskog porekla, sveštenike, kao i pojedince koji rade u medijima. Osim razgovora, prisustvovali smo i manifestacijama kao što su takozvani *ćevap koncerti*, nastupi i probe amaterskih pozorišnih trupa, a samostalno sam sve vreme pratio i Evropsku smotru srpskog folklora Srba u dijaspori i regionu.³

Za potrebe istraživanja koristio sam se kvalitativnim pristupom. Pojedini autori ovaj metod posmatraju kao ciljno orijentisano istraživanje ka posebnim društvenim i kulturnim fenomenima radi pronalaženja specifičnih podataka karakterističnih za određenu populaciju (v. Žikić 2007). Tu je reč o istraživanju kojim istraživač prikuplja informacije s jasnim ciljem, a ne zarad naučne radoznalosti i akumuliranja znanja. Svakako, ovi podaci nisu prikupljeni niti

integracije (2016. godine, Kancelarija); 2) Nematerijalno kulturno nasleđe u kulturno-umetničkim društvima i kulturno-prosvetnim udruženjima u Srbiji i dijaspori – edukacija i prezentacija (2017. godine, Ministarstvo); 3) Odnos prema identitetu: istraživanje statusa treće i četvrte generacije srpskih migranata u Beču (2019. godine, Kancelarija); 4) Istraživanje poznavanja i očuvanja nematerijalnog kulturnog nasleđa kod omladine u Srbiji i dijaspori (2019. godine, Ministarstvo); 5) Aspekti integracije treće i četvrte generacije srpskih migranata u Beču (2020. godine, Kancelarija). Deo pomoći imao sam i sa projekta Etnografskog instituta SANU: *Multietnicitet, multikulturalnost, migracije – savremeni procesi* (br. 177027), koje finansira Ministarstvo prosvete, nauke i tehnološkog razvoja Republike Srbije. U jednoj fazi istraživanja pomoć smo dobili i od Austrijskog kulturnog foruma u Beogradu, kao i od prevozničke agencije „Fudeks“. Više o istraživanjima videti u: Antonijević, Rašić i Banić Grubišić 2021.

³ Sa Smotrom, u smislu participacije i opservacije, imam dugogodišnje iskustvo, budući da sam Smotru prvi put gledao 2010. godine, kada se održavala u Brčkom i od tada je svake godine pratim.

korišćeni zarad dobijanja ili potvrđivanja generalizovanih zaključaka (v. Žikić 2007). Načini na koje sam prikupljao podatke u kvalitativnom pristupu su intervju, posmatranje s učestvovanjem i neformalna konverzacija.

Fokusirajući se na temu srpskih klubova u Beču, intervjuje sam vodio s gotovo svim kategorijama učesnika u radu ovih klubova. Razgovarao sam, tako, sa osnivačima klubova, sa predsednicima klubova, članovima uprave, umetničkim rukovodiocima, članovima folklornih sekcija, ali i sa onim saradnicima koje klubovi unajmljuju za posebne potrebe – muzičarima, koreografima, profesorima pevanja itd. Među direktnim učesnicima u radu klubova bilo je pripadnik svih generacija migranata, odnosno od prve do čak pete generacije. Pored intervjuja, koristio sam se i tehnikom anketnog ispitivanja.

Neformalne intervjuje mahom sam vodio u situacijama koje nisu planirane da budu deo istraživanja: u toku puta ka Beču, na određenim manifestacijama poput Smotre ili nekog drugog koncerta, ali i pri slučajnim susretima imigranata u Beču. Neformalni intervjui su se, dakle, ispostavili kao spontane, neplanske razmene informacija koje omogućavaju sticanje korisnih podataka za istraživačku temu (Vučinić-Nešković 2013: 169).

Tokom istraživanja za projekat Muzeja Jugoslavije, imao sam jasno strukturiran upitnik tokom intervjuja, koji se odnosio na odlazak migranata na privremeni rad, snalaženje u novom kontekstu, učenje nemačkog jezika, zapošljavanje, rad, formiranje ili dovođenje porodice u zemlju imigracije, svakodnevni život i zabave migranata, samoorganizaciju i specifičnu grupu pitanja koja su se ticala artefakata. Naime, kako je krajnji rezultat projekta bila istoimena izložba⁴, od svakog sagovornika tražili smo da nam izdvoji određene predmete iz svog domaćinstva, da ih poveže s procesom migracije i da nam ispriča tu priču. Na taj način, čuo sam vrlo zanimljive narative koji nisu bili samo u vezi sa konkretnim predmetom, već su se ticali i širih društveno-političkih i ekonomskih promena u zemlji matici i zemlji useljenja, kao i života vlasnika.

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

⁴ Videti: <https://www.muzej-jugoslavije.org/exhibition/jugo-moja-jugo/>, pristupljeno 10.12.2021.

U poslednjoj fazi svojih istraživanja, pred završetak ovog rada, koristio sam se i tehnikama istraživanja pomoću anketnog upitnika. Uprkos tome što ovaj vid istraživanja pripada metodama kvantitativnog istraživanja, i stoga je prisutnije u naukama kao što su sociologija, psihologija itd., ono može biti primenjeno i u antropološkim istraživanjima. U zajedničkom radu sa prof. dr Draganom Antonijević i doc. dr Anom Banić-Grubišić, a putem anketnog upitnika, želeo sam da dođem do uvida koliko omladina u Srbiji i dijaspori poznaje i šta suštinski zna o pojedinačnim elementima nematerijalnog kulturnog nasleđa koje se nalazi na nacionalnoj listi nematerijalnog kulturnog nasleđa Srbije (v. Antonijević, Rašić i Banić Grubišić 2020).⁵

Drugi projekat, takođe sproveden anketnim upitnikom, bavio se pitanjem integracije treće i četvrte generacije srpskih migranata u Beču. Istraživanje je sprovedeno uz pomoć Google upitnika, gde smo napravili anketu od 70 pitanja. Cilj je bio da, kroz prikupljanje odgovora o njihovom svakodnevnom životu, školovanju i radu, uvidimo koliko su treće i četvrte generacije srpskih migranata u Beču, zapravo, integrisane u austrijski sistem i kulturu (v. Antonijević, Banić Grubišić i Rašić 2021).

U istraživanjima, gde sam se koristio tehnikom upitnika s otvorenim pitanjima, opredelio sam se za metod izbora „prigodnog uzorka“ (convenience sampling), baziran na sopstvenom vrednosnom sudu (Antonijević, Rašić, Banić Grubišić 2021). Drugim rečima, na osnovu sopstvene procene birao sam adekvatan uzorak iz osnovnog skupa populacije – pre svega članove srpskih klubova u dijaspori. S druge strane, istraživanje pomoću upitnika ili Google ankete, bilo je ujedno uslovljeno i pandemijom virusa Covid-19, usled čega nisam imao mogućnost da putujem u Austriju i vršim klasična etnografska istraživanja. Anketa se, stoga, sastojala od 70 otvorenih pitanja, a anketirani su bili mladi ljudi s migrantskim poreklom iz Srbije, koji žive u Beču.⁶ Za metod uzorkovanja odabrao sam *snowball* tehniku, karakterističnu za istraživanja u kojima je teže doći do sagovornika – tada se angažuje nekoliko poznatih sagovornika, koji dalje šire anketu među svojim poznanicima (Antonijević, Rašić i Banić Grubišić 2021).

U istraživanju sam imao ispitanike različite starosne dobi, od 14 do 80 godina, pripadnike oba pola, osobe različitog stepena obrazovanja, različitih generacija gastarbajtera, ali i pripadnike različitih etničkih grupa – razgovarao sam sa Srbima, Hrvatima, Vlasima, Jugoslovenima, Slovencima itd. Za odabir sagovornika postojala su, tokom svih istraživanja, samo dva kriterijuma –

⁵ Više o listi zaštićenih elemenata nematerijalnog kulturnog nasleđa Srbije videti na sledećem linku: <http://www.nkns.rs/cyr/elementi-nkns>, pristupljeno 20.11.2019.

⁶ Anketa je dostupna na sledećem linku: <https://forms.gle/kAswgMsd4Pdr7mfGA>.

da je migrant koji pripada kulturnoj grupi gastarbajtera i/ ili da ima veze s delatnošću srpskih klubova u dijaspori. Do završetka ove studije obavio sam dubinske intervju sa 85 sagovornika i dobio odgovore na anketna pitanja – putem pisane ankete ili Google upitnika od 106 anketiranih pojedinaca, drugim rečima ukupno sam imao 191 sagovornika/ sagovornicu. U pomenuti broj sagovornika nisu uključeni pojedinci s kojima sam vodio neformalne konverzacije tokom različitih manifestacija u Beču.

Kako bih zaštitio identitet svojih sagovornika, u celom radu, na mestima gde sam koristio njihove iskaze, nalaze se šifrovani podaci, na primer: M.P.88M, odnosno M.P. su inicijali, broj 88 predstavlja poslednje dve cifre godine rođenja sagovornika (1988. u ovom slučaju) i slovom M ili Ž obeležavam pol sagovornika ili sagovornice. Zbog obima i preglednosti rada, nisam koristio iskaze svih sagovornika, već sam, u zavisnosti od poglavlja i teme, uzimao samo poneke primere radi ilustracije. Ipak, svaki sagovornik je doprineo širenju mog znanja o pitanju kulturnog identiteta gastarbajtera i njihovom životu u zemlji matici i zemlji stanovanja.

2.1. Analitički metod

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

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

Uzevši u obzir da je rad klubova u Beču zapravo proces ili jedna diskurzivna praksa, koja se odvija u odgovarajućem sociokulturnom i istorijskom kontekstu, radi lakše analize pomoću različitih metoda, neophodno je bilo da se celokupna praksa narativizuje: da se uspostavi jedinstveni narativ. Za potrebe narativizacije koristio sam se **situacionom analizom** (*situational analysis*) koju je zasnovao Glukman, a koju su kasnije razvijali ostali pripadnici mančesterske škole (Meinert and Kapferer 2015:

4). Analizirajući različite događaje i situacije, pripadnici ove škole smatrali su da bi opisi trebalo da budu bogati etnografskim detaljima što je više moguće i iz što više perspektiva, a svakako da se u okviru toga pozicionira i uloga istraživača u opisivanom fenomenu (Meinert and Kapferer 2015: 4). Smatrali su da je ovakve detalje neophodno dopuniti interpretacijama i kazivanjima onih koji učestvuju u fenomenu, kao i interpretacijama istraživača, što znatno pomaže u samoj analizi. Iako bi takav metodski postupak mogao lako da se dovede u vezu s Gercovim „gustim opisom“ (v. Geertz 1960), ipak, navode Meinert i Kapferer, gercovski pristup nije bio „orijentisan na unutrašnje destabilizacije tumačenja“, za razliku od mančesterskog pristupa u situacionoj analizi. Sasvim suprotno tome, Gerc je gustim opisom težio da prikaže kompleksnost, u skladu sa teoretskim i antigeneralizujućim relativizmom koji postaje neka vrsta „fetišizma detalja“, različitosti i individualnih subjektivnih varijacija u sebi, što je bilo u skladu sa severnoameričkom, postmodernom antropologijom (Meinert and Kapferer 2015: 5). Situaciona analiza, stoga, pomaže i u razmatranju ličnih i pojedinačnih odluka u delovanju u okviru sistema, ona otkriva i naglašava učinkovitost pojedinca – tada postaje jasno da generalizacije nisu moguće već da mnogo toga zavisi od pojedinca i situacije u kojoj se on nalazi.

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

potom *ko* proizvodi takve poruke, *gde su one pozicionirane* u strukturi moći, te naposljetku *koje institucije* omogućavaju razmenu znanja i veština kojima se usaglašavaju i učvršćuju uverenja i strategije.

Klubovi u Beču deo svojih aktivnosti izvode i u vidu performansa, zbog čega je važno takva delovanja analizirati kroz okvire **teorija antropologije performansa**. Singer u svojim radovima često navodi da ljudi celokupni kulturni sistem enkapsuliraju u izolovanim događajima – kulturnim performansima, koje predstavljaju sebi samima i drugima, i kojima se prikazuju „najuočljiviji delovi strukture kulture“ (Singer 1959: 8). Uvodeći u upotrebu termin socijalne ili društvene drame, Turner je direktno pozicionira kao suprotnost estetskoj drami. Socijalna drama predstavlja događaj koji se odvija u svakodnevnom životu, koji nije režiran ili estetski oblikovan za, na primer, scensko izvođenje – na taj način bi mogli da se naslove različiti obredi prelaza iz života pojedinca, ali i neka šira politička i društvena dešavanja. S druge strane, estetska drama bi u tom slučaju označavala upravo ono što je modelovano ili estetizovano za potrebe izvođenja na različitim scenama i u različitim prilikama – u pozorištu, domu kulture ili na drugim scenama u okviru drugačijih manifestacija (videti na primer: Turner 1982; Schechner 2005). Iako odvojene, ove dve drame se prožimaju i čine međusobno zavisnu celinu, što je i Turner zaključio, tvrdeći da socijalna drama diktira predmet estetske drame (Turner 1992). Međutim, Šekner uočava da je ovaj odnos recipročan, odnosno da socijalna drama inspiriše umetnost, ali onda ta umetnost predstavlja ogledalo u kojem zajednica može da vidi sebe, a takvo „umetničko ogledalo“ omogućava individuama da kritikuju sebe i ono što se oko njih dešava, bilo kao izvođači, bilo kao publika (Schechner 1977: 144). Performans na sceni postaje poruka koju prima publika, on deluje kao liminalni prostor, kao ogledalo kojim publika, držeći ga ispred sebe, ostvaruje samorazumevanje.

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

2.2. Konceptualna određenja

Ova monografija posvećena je u celosti istraživanju gastarbajtera i njihovih potomaka, te načinima na koje oni konstruišu i prezentuju svoj kulturni i

nacionalni identitet, kao i proceni integrisanosti u austrijski društveno-politički sistem. S tim u vezi, naredna dva odeljka tiču se određenja semantike i etimologije pojma *gastarbajter* i različitih generacija gastarbajtera. Jasno odrediti granice između generacija gastarbajtera nije lako, ali ću ponuditi dosadašnja teorijska razgraničavanja, kao i stavove mojih sagovornika o tome ko pripada kojoj generaciji.

2.2.1. Gastarbajteri

Pojam *gastarbajter* i danas je prisutan u kolokvijalnom govoru, a pod njim se podrazumevaju pojedinci zaposleni van zemlje matice. Termin ima, mahom, negativne konotacije – gastarbajteri su ismevani, a predstave o njima svode se na generalizacije.

Pojam *gastarbajter* je nastao šezdesetih godina u Nemačkoj, iz potrebe da se definiše određena grupa inostranih radnika (Vuksanović 1997: 3). Nakon Drugog svetskog rata, Austriji je bilo teže da se oporavi u odnosu na Nemačku. Ipak, Austriji je veliko olakšanje bilo to što privredna postrojenja nisu stradala, dok je zadržana i vlasnička struktura nasleđena iz vremena nacionalsocijalizma. Važnu ulogu u obnovi zemlje nakon rata imalo je i to što su velika preduzeća ostala u vlasništvu države, čime su stvorene socijalno orijentisane tržišne privrede u koje je država imala više upliva nego u drugim evropskim zemljama (Ivanović 2012: 38). No, kao ni u Nemačkoj, ni u Austriji ne bi bila moguća potpuna obnova da nije usvojen Maršalov plan.

Kada je Jugoslavija u pitanju, posle Drugog svetskog rata, započet je proces industrijalizacije prethodno agrarne zemlje, s obzirom na to da je u tadašnjoj državi dominantno mišljenje bilo kako je moderno društvo zapravo industrijsko društvo (Bolčić 1983: 9). Započete reforme išle su, dakle, u pravcu transformisanja Jugoslavije iz agrarnog u industrijsko-urbano društvo (Bolčić 1983: 10). Nezaposlenost, izbegavanje teškog poljoprivrednog rada i težnja za obrazovanjem doveli su do velikih migracija iz sela u grad, čime nastaju i nova naselja, a sve to utiče na značajne promene u demografskoj strukturi tadašnje države (Dragišić 2009: 56; Dobrivojević 2007: 89). U Jugoslaviji se već pedesetih godina događa „privredno čudo“ – realna primanja porasla su za oko 80%, a prioritet je davan industrijalizaciji zemlje, što je trajalo sve do druge polovine pedesetih godina XX veka (Ivanović 2012: 44). Međutim, ovaj nagli industrijski rast iz pedesetih godina polako opada već šezdesetih. Iz ovih razloga, polovinom šezdesetih godina na snagu stupa privredna reforma sa ciljem da se konsoliduje privreda, odnosno da se osposobi da funkcioniše na principima ekonomske rentabilnosti unutar vlastitog sistema i u kontaktu sa drugim privrednim sistemima (Ivanović 2012: 46-47). Upravo to otvaranje

ka drugim tržištima izazvalo je problem: došlo je do preispitivanja kvaliteta i konkurentnosti sopstvenih proizvoda. Privredna reforma izazvala je stagnaciju industrijske proizvodnje, preduzaća su reagovala potpunim obustavama primanja novih radnika, nakon čega je usledilo i otpuštanje. Jugoslovenska politika susrela se sa problemom nezaposlenosti koji je počela da rešava izvozom radne snage (Dragišić 2009: 56).

Među radnicima koji su odlazili u zemlje Zapadne Evrope vladalo je mišljenje da odlaze tamo na privremeni rad, što je bilo u saglasnosti sa predstavama koje su imale i zemlja matica i zemlje imigracije. Intencije radnika bile su da zarade novac, te da se vrate u zemlju maticu gde bi novac koji su štedeli utrošili na lične potrebe. Jasno je da njihove ideje nikada nisu sprovedene do kraja, s obzirom na to da je veliki broj njih ostao u zemljama u kojima su radili, sve do kraja života. Važno je ovom prilikom naglasiti da su u Austriji Jugosloveni činili 90% inostrane radne snage. Ovo je zemlja u kojoj su bili procentualno najzastupljeniji (Salamon 2014: 183).

Upravo ti radnici, na samom početku, označavani su terminom *Fremdarbeiter*, što u doslovnom prevodu znači strani radnik. Ipak, zbog toga što je odrednica *fremd* bila u tesnoj vezi sa ideologijom Trećeg rajha i podsećala na prinudni rad, sedamdesetih godina se u Austriji zamenjuje pojmom *Gastarbeiter* (Ivanović 2012: 26). Ovim terminom označavali su se privremeni radnici, pretežno muškarci, koji u tom periodu, po pravilu, nisu koristili sve beneficije koje su im zemlje useljenja omogućavale, verovatno zbog toga što i nisu poznavali sva svoja prava (Čapo-Žmegač 2005: 257). Oni su, uglavnom, radili teške i naporne fizičke poslove, a većina njih je imala i po dva posla (Čapo-Žmegač 2005: 257; Vuksanović 1997: 56). Vladimir Ivanović navodi da je ovaj pojam zamenjen zbog toga što je referirao na prinudni i privremeni rad, dok Čapo-Žmegačeva smatra da je on zamenjen zbog toga što je došlo i do uspostavljanja novog tipa migracija⁷ (Ivanović 2012: 26; Čapo-Žmegač 2005: 257). Pojam *gastarbeiter* se izbacuje iz zvanične upotrebe, iako još dugo ostaje u kolokvijalnom govoru, a zamenjuje ga pojam *Ausländische Arbeitnehmer* – inostrani posloprimaoci, ili jednostavno *Auslander* (stranci) (Ivanović 2012: 26; Čapo-Žmegač 2005: 257). Danas je ovaj pojam odbačen te se koristi konstrukcija „ljudi sa migracionim poreklom“, *die Leute mit dem Migrationshintergrund* (Ivanović 2012: 26), a od devedesetih godina XX veka politički korektnijim terminom smatra se *Migranten*, migranti (Čapo-Žmegač 2005: 257).

⁷ Nakon 1973. godine, zbog ekonomske krize, uvedene su mere kojima se onemogućavaju dalji uvozi i zapošljavanja inostrane radne snage. Međutim to nije zaustavilo njihove imigracije samim tim što je omogućeno okupljanje članova porodice, te je imigracija sa ograničenim boravkom postala *sedelačka imigracija* (Čapo-Žmegač 2005: 257).

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

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

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

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

Nakon razmatranja osnovnih objašnjenja termina *gastarbeiter*, može se doneti generalni zaključak da dati pojam nije sveobuhvatan, već da se njime označava određena grupa ljudi u određenom vremenskom kontekstu (v. Brujić 2015: 29-34). To su, pre svega, oni koji su na rad u inostranstvo otišli tokom šezdesetih i početkom sedamdesetih godina XX veka, čija je namera bila da u što kraćem vremenskom periodu zarade novac kojim bi, po povratku u zemlju maticu, rešili egzistencijalna pitanja. Karakteriše ih nisko obrazovanje, budući da je većina njih završila samo osam razreda osnovne škole, a neki ni to. Njihova tranzicija u „drugi svet“ nikada nije izvršena do kraja, već su

zauvek ostali zarobljeni između zemlje matice i zemlje u kojoj rade, kao i između pomenute dve kulture. Održali su prisne odnose sa zemljom maticom, osećaju se kao njeni građani, često su odbijali da se odreknu državljanstva zarad onog koje im nudi zemlja u kojoj rade, pri čemu jezik zemlje u kojoj rade nikada nisu savladali do kraja. Upravo je izvesna liminalnost njihovog identiteta ono što karakteriše sve gastarbajtere iz tog perioda. Smatram, na osnovu predočenog, da se migranti koji su nakon osamdesetih i tokom devedesetih godina dolazili u zemlje Zapadne Evrope na „privremeni rad“ nikako ne mogu označiti gastarbajterima. Stoga, pojam gastarbajter ima uzak spektar mogućnosti kada je upotreba u pitanju, zbog toga što se odnosi isključivo na određenu grupu ljudi, u određenom vremenskom periodu (v. Brujić 2015: 29-34).

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

Kada je reč o gastarbajterima i njihovim određenjima kao transmigrantima, pojedini istraživači s ovih prostora prihvatili su tu novoizgrađenu paradigmu i oslovljavali su ovu grupu migranata terminom transmigranti (v. Čapo 2019).⁸ Ipak, ima i onih autora koji ovaj termin vide samo kao svojevrsno pomodarstvo, smatrajući da je moguće kao transmigrante posmatrati pojedine migrante iz zemalja koje su ušle u sastav Evropske unije, dok gastarbajteri nisu pogodni za svrstavanje u okvire transmigranata, pri čemu „prefiks ‚trans‘ neće razrešiti marginalnost i liminalnost njihove stvarne životne pozicije“ (Antonijević 2013: 79-81). U tom smislu, ostajem saglasan s kritikom koju upućuje Dragana Antonijević, zbog čega termin transmigranti neću koristiti kao zamenu za pojmove gastarbajter, migrant i imigrant, koje posmatram šire i fleksibilnije, a opet jasnije i konkretnije u odnosu na pojam transmigrant.

2.2.2. Generacije gastarbajtera

Milena Davidović pod generacijom podrazumeva „svojevrsnu zajednicu sličnog uzrasta i iskustva koju vezuju posebna kulturna i društvena obeležja“

⁸ Više o konceptu transnacionalizma videti u: Schiller *et al.* 1995; Vertovec 1999; Peter *et al.* 2004; Schmalzbauer 2005; Milutinović 2006; Kaya 2007; Faist 2010; Jain 2010.

(Davidović 1999: 20). Dakle, govoriti o generaciji, ne znači svrstati sve pripadnike različitih grupa u isti okvir, naprotiv, kategorija generacije služi kao okvir kojim će se obuhvatiti sva pitanja u vezi s određenom grupom (Asboth and Nadjivan 2017: 189). Vodeći se određenjem koje nudi Davidovićeve, Dragana Antonijević izdvaja tri generacije migranata: prvu, drugu i treću.

Prvu generaciju čine oni koji su prvi otišli na rad u inostranstvo, a karakteriše ih nostalgija ka domovini u kojoj su živeli i intencija za ostvarivanjem boljeg života (Antonijević 2013: 67). Davidovićeve smatra da njihov život karakteriše kulturna izmučenost (Davidović 1999: 104).

Druga generacija migranata je problematična u smislu određenja, još uvek ne postoji konsenzus među autorima koga bi trebalo sve svrstati u ovu grupu i gde se postavlja ta jasna granica između prve i druge ili druge i treće generacije. Pripadnike druge generacije uglavnom definiše činjenica da su to deca prve generacije koja su rođena u zemlji matici ili useljenja, dok su deo svog odrastanja provela u inostranstvu, budući da su im roditelji bili u nekoj od inostranih zemalja na privremenom radu (Davidović 1999: 21; Antonijević 2013: 68). Ipak, u ovu kategoriju je moguće ubrojati i decu inostranih radnika koji su ostajali u domovini sa drugim starateljima, najčešće babom i dedom, dok su im roditelji radili u inostranstvu. Međutim, pojedini autori nisu saglasni s ovakvim konstatacijama (Davidović 1999: 19). Dragana Antonijević, takođe, ima dilemu u vezi sa određenjem druge generacije, navodeći kako ni sami sagovornici, tokom terenskih istraživanja vrlo često nisu bili u stanju da definišu baš tu drugu generaciju, premda zadržava tezu da deca koja su ostala u zemlji matici ne mogu biti deklarirana kao druga generacija migranata (Antonijević 2013: 68). Drugu generaciju često nazivaju „izgubljenom generacijom“ (Davidović 1999: 19), budući da se oni nalaze „na granici dva vrednosna sistema i u međuprostoru između dve kulture“ (Antonijević 2013: 71). Nalazeći se između dve kulture ili dva sveta, pripadnicima ove generacije nije bilo lako da se snađu i uklope u društveni sistem u kojem žive, dok ih je lokalno stanovništvo često određivalo kao inferiorne (Davidović 1999: 15). Za ove generacije njihovi koreni imaju važnu ulogu pri formiranju sopstvenog identiteta, te smatraju da ih ne bi trebalo zaboraviti (Asboth and Nadjivan 2017: 201). Osim što u najvećem broju slučajeva rade slične poslove kao i njihovi roditelji, koji su namenjeni niskokvalifikovanim radnicima, pripadnici druge generacije često ne znaju do kraju ni maternji, niti jezik zemlje u kojoj žive što dovodi do nepotpune integracije u obe kulture. Milena Davidović smatra da pojedini pripadnici druge generacije imaju dve vrste strategija kojima se bore protiv takvog statusa: „strategiju integracije“ kojom pokušavaju da se u potpunosti odvoje od svojih predašnjih identiteta, ne bi

li se oslobodili i statusa gostujućih radnika i „strategiju isključenja“ pomoću koje se sve više približavaju svojim sunarodnicima, a udaljavaju ili čak izoluju od lokalnog stanovništva (Davidović 1999: 137).

Treću generaciju je mnogo lakše odrediti u odnosu na drugu i nju čine „unuci prve ili deca druge generacije, rođena, školovana i socijalizovana u inostranstvu gde ostaju da žive“ (Antonijević 2013: 68). Ovu generaciju karakteriše činjenica da se školuju i socijalizuju u inostranstvu, prihvatajući kulturu zemlje u kojoj žive kao svoju, ali često nastoje i da upoznaju kulturu i tradiciju svojih predaka (Antonijević 2013: 69). Davidovićeva takva nastojanja, da se upozna i, na neki način, oživi kultura predaka, definiše kao „interes treće generacije“ (Davidović 1999: 103). Pojedini autori pak smatraju da čak ni ove treće generacije, koje su rođene i socijalizovane u inostranstvu, nisu tako dobro integrisane kao njihovi vršnjaci koji nemaju migrantsku pozadinu (Asboth and Nadjivan 2017: 192). Autorke, Eva Tamara Asbot (Eva Tamara Asboth) i Silvia Nađivan (Silvia Nadjivan) treću generaciju nazivaju još i „generacijom između“, premda u njih, pored unuka gastarbajtera, ubrajaju još i one koji su u Austriju došli bežeći od ratova u Jugoslaviji tokom devedesetih godina XX veka (Asboth and Nadjivan 2017: 187). Budući da su socijalizovani i, najčešće, rođeni u Austriji, pripadnici ove generacije internalizuju narative iz prošlosti koje im prenose njihovi preci (Asboth and Nadjivan 2017: 204). Takvi narativi, o istoriji, tradiciji i kulturi zemlje porekla, često su neizvesni, nedovršeni ili osporavani, a ujedno upitni i nacionalistički (Asboth and Nadjivan 2017: 204). Prihvatajući narative svojih predaka, treća generacija izgrađuje svoj status koji je sličan statusu njihovih predaka: ili su loše integrisani ili izbegavaju neke intenzivnije oblike integracije.

Moji sagovornici imaju svoja tumačenja generacija migranata koja se donekle poklapaju s onima iz dostupne literature. Pod prvom generacijom svakako podrazumevaju one koji su dolazili na privremeni rad iz Jugoslavije, gastarbajtere. Prvu generaciju karakteriše upravo to da su došli s idejom da rade, zarade i vrte se u domovinu gde će nastaviti da žive, ovog puta lagodno. Kada govori o generacijama, sagovornik G.N.62M ističe kako: „...u prvoj generaciji nisu ni do čega dospeli, zato što roditelji nisu znali ništa, k'o goveda. A, zato što od roditelja to niko nije ni zahtevao. Ideja je bila da dođu, odrade par godina i vrte se. To je svako očekivao, i Austrijanci, i stranci“ (G.N.62M). Samim tim što se njihov boravak neprestano produžavao i ideja o povratku je vremenom jenjavala. Ipak, prve generacije, kako nisu dobro znale nemački jezik i kako nisu bile socijalizovane, ostavile su posledice i na naredne generacije: „...a njihova deca, koja nisu imali nikoga da ode u školu da se raspita – jer ne ume, nisu imali nikoga da im pomogne u

domaćem zadatku...“ (G.N.62M). Osim što roditelji nisu znali nemački jezik, neretko ni sama deca, pripadnici te takozvane druge generacije, nisu znala nijedan drugi, osim maternjeg jezika: „Kad dobiješ dete koje nije znalo nemački, jer nije išlo u vrtić... I onda su tu decu, po jedno 50% svih učenika specijalnih škola, za mentalno zaostale učenike, su sačinjavali naša i turska deca. Oni su njih jednostavno šibali u te škole, pametnu decu... i onda su oni višestruko hendikepirani, s jedne strane roditeljima, i tako dalje“ (G.N.62M). Takav odnos ka deci uticao je i na konstrukciju njihovog identiteta, ali i na sposobnost integracije u austrijski sistem: „Oni su se izdigli tako što su postali ćutljivi majstori“ (G.N.62M).

Polazna razlika između druge i treće generacije je u tome što su potonji imali roditelje koji znaju nemački jezik što im je omogućilo da i svoju decu uče tom jeziku, ali i da odlaze u škole na informativne razgovore i tome slično. Samim tim, treća generacija se još više izdiže, a integracija im uspeva u većoj meri: „...tako da su ti nešto bolji u obrazovanju, znači nisu više isključivo frizerke, nadograđivačice noktiju i produživačice kose, nego su, ovaj, i kako bi' reko, službenice sitne, pa čak i u magistratu tu i tamo malo neki niži rang“ (G.N.62M). Pomenuto usađivanje sećanja i ideja o domovini među trećom generacijom, primećuju i sagovornici, ističući: „Oni, ja mislim, da oni u svojoj suštini mnogo radije žive u Austriji, nego što bi radije ikada živeli tamo (u Srbiji). Ali, svako od njih ima idealnu domovinu svojih predaka u duši. Njima je to jednostavno usađeno i onda se oni osećaju kao da nisu pripadnici zemlje koju jedino i oni, i roditelji poznaju“ (G.N.62M).

3. RADNE MIGRACIJE IZ JUGOSLAVIJE U AUSTRIJU

Radne migracije iz Jugoslavije, od 1950. do 1975. godine XX veka, posmatraću kroz migracione politike Jugoslavije i imigracione politike Austrije, zemlje u kojoj je veliki broj, tada Jugoslovena, odlazio na privremeni rad. Pomenuti vremenski okvir je od izuzetne važnosti, budući da su tada Jugoslavija i Austrija razvijale različite politike koje su se ticale dolazaka, odnosno odlazaka radne snage – upošljavanja stranaca. Predstavljanje (i) migracionih politika obeju zemalja, uz ukazivanje na određene istorijske činjenice, rasvetljava načine na koje su gastrbajteri oformili sopstveni kulturni sistem u kojem i danas žive i funkcionišu. Osim pomenutih teorijskih delova, daću glas i svojim sagovornicima s namerom da omogućim gastarbajerima da progovore o ličnim iskustvima u datim procesima.

3.1. Migracije iz Jugoslavije od 1950-1975

Jugoslavija je jedina socijalistička zemlja koja je izvozila radnu snagu i ujedno podređivala svoju politiku potrebama zemalja koje su tražile inostrane radnike (Ivanović 2012). Vladimir Ivanović u svom radu razlikuje tri ključne faze jugoslovenske migracione politike nakon Drugog svetskog rata, koje ću na ovom mestu predstaviti i proširiti drugim relevantnim izvorima.

Prva faza počinje pedesetih godina i traje do 1962: kada dominira represivni pristup prema odlasku radnika, dok vlast teži da potencijalne iseljenike zadrži u zemlji (Ivanović 2012: 49). Politički vrh Jugoslavije osuđivao je sve koji su pokušavali da odu na rad u inostranstvo, a veliku podršku u tome dobijali su i od štampanih medija. Mahom su isticali blagostanje jugoslovenskog društva, navodeći kako radnici u ovoj zemlji ne moraju da napuštaju Jugoslaviju zarad boljeg života (Marković 2009: 8). S druge strane, za jugoslovenske političare bilo je važno da zadrže odgovarajući status među drugim zemljama, makar on bio i prividan. Zbog toga su, takođe, zabranjivali odlaske radnicima, pribojavajući se da će se u

inostranstvu stvoriti slika Jugoslavije kao zemlje koja mora da izvozi radnu snagu (Dobrivojević 2007: 91). Zabrane i težnje vladajuće elite da umanje broj odlazaka stvorili su kontraefekat – većina radnika ipak je napuštala zemlju, tragajući za boljim životom i poslovnim ponudama, ali je to radila ilegalnim putem. Osim njih, često su zemlju napuštali i politički emigranti (Kosinski 1978: 319).

Ponude za posao u inostranstvu bile su dostupne u jugoslovenskoj štampi i u ambasadama, premda su Jugosloveni na rad u inostranstvo odlazili i uz pomoć pojedinaca ili firmi, od kojih su dobijali garantno pismo za posetu ili rad (Ivanović 2012: 50). Ekonomska kriza u Jugoslaviji, ublažavanje osude prema radnicima koji su odlazili u inostranstvo i, stoga, liberalnije izdavanje pasoša, doveli su do porasta broja Jugoslovena koji su bili na privremenom radu u inostranstvu. Budući da su na različite načine odlazili, a potom i ostajali u inostranstvu, moguće je izdvojiti nekoliko kategorija migranata prema karakteru vize s kojom su putovali. To su oni koji su imali urednu jugoslovensku i stranu vizu, jugoslovensku ali ne i stranu vizu i oni sa turističkim i tranzitnim vizama bez prava na boravak ili zaposlenje (Ivanović 2012: 51).

Prvih godina, najveći broj radnika u inostranstvu činili su nekvalifikovani ili niskokvalifikovani muškarci – bravari, šoferi, strugari i slično (Anić i Pavlinić-Wolf 1986: 44; Ivanović 2012: 51).⁹ Zbog nepostojanja državnih ugovora o odlasku i prijemu radnika, položaj Jugoslovena u zemljama zapadne Evrope bio je prilično težak u ovom periodu (Dobrivojević 2007: 94; Dragišić 2013: 177; Antonijević 2013: 31).

Donošenjem Zakona o amnestiji (1962), kada se javljaju prvi zakonodavni akti radi regulacije privredne emigracije, započinje druga faza migracione politike (Ivanović 2012: 49). Premda su Jugosloveni sve češće odlazili u inostranstvo, jugoslovenska vlast ozbiljnije uzima u razmatranje migracije i svoje državljane u emigraciji tek nakon što su počeli da odbacuju jugoslovenske pasoše, ponukani lošim statusom u inostranstvu (Ivanović 2012; Dobrivojević 2007).

Zbog toga, nakon sednice Saveznog izvršnog veća¹⁰, državni vrh donosi Zakon o amnestiji, primenjujući ga na sve radnike koji su ilegalno prešli državnu granicu radi zaposlenja u inostranstvu (Ivanović 2012: 57). Nakon *Zakona*, Savezni sekretarijat doneo je i Uputstvo o postupanju pri zapošljavanju radnika u inostranstvu, koje je usvojeno 1963. godine (Ivanović 2012: 57). *Uputstvom*

⁹ Pojedini autori ističu kako je "tipična migracijska porodica" u Jugoslaviji zapravo izgledala tako što je otac na privremenom radu u inostranstvu, dok je majka s decom i eventualno roditeljima u domovini. Ipak, nisu bili retki slučajevi ni kada su oba roditelja radila u inostranstvu, a deca bi u tom slučaju ostajala sa babom i dedom (Anić i Pavlinić-Wolf 1986: 44).

¹⁰ Ovde je reč o sednici SIV-a na kojoj je državni vrh prvi put razmatrao temu zapošljavanja jugoslovenskih radnika u inostranstvu i uobličavao zakone koji će kasnije stupiti na snagu. Ta sednica, održana je 5. marta 1962. godine (Ivanović 2012: 57).

država teži da utiče na pospešivanje i omogućavanje boljeg rada i boravka jugoslovenskih radnika na privremenom radu u zemljama Zapadne Evrope. Merama iz *Uputstva* država je lakše usmeravala migratorna kretanja u skladu s privrednim potrebama zemlje, a odliv nekvalifikovane radne snage smatrao se poželjnim, budući da jugoslovenska privreda nije mogla da odgovori na pritisak nestručnih radnika koji su pridošli sa sela usled društvenih promena unutar same države (Dobrivojević 2007: 92).¹¹ Iako je ovim uputstvom država želela da utiče na pospešivanje radnog i boravišnog statusa svojih državljana, bolji život radnika bio je još na čekanju, onemogućen nepoznavanjem jezika, neuklapanjem u kulturni kontekst zemlje u kojoj su radili i tome slično. Sve je to uticalo na slabiju ili gotovo nemoguću integraciju u novu zajednicu.

Treća faza određena je kao faza maksimalizacije, a otpočinje 1965. godine donošenjem zakonskih regulativa zarad povećanja broja radnika koji odlaze na privremeni rad. Takve mere proistekle su iz društveno-demografskih promena unutar Jugoslavije, kada većina stanovnika migrira na relaciji selo – grad, napuštajući agrikulturu radi zaposlenja u industriji (Schierup 1990: 3; Dragišić 2009: 55-56; Baletić 1982: 737). Kada je jugoslovenska država uspela da stavi migracione talase pod punu kontrolu, nastaje novi pristup ekonomskoj emigraciji, zahvaljujući donošenju dodatnih zakona za regulaciju odlazaka 1972. godine (Ivanović 2012: 49).¹²

Tih godina, privreda i ekonomija Zapada doživljavaju ekspanziju, a potreba za inostranom radnom snagom raste. Imajući ranija iskustva u radu s Jugoslovenima, inostrani poslodavci teže da zadrže što više jugoslovenskih radnika koji su bez obuke uključivani u procese proizvodnje – ta mogućnost je, zapravo, diferencirala jugoslovenske radnike u odnosu na one iz drugih zemalja, a bili su i isplativiji za zaposlenje poslodavcima (Marković 2009: 8). Zapošljavajući ih, čak i van okvira koje je *Uputstvo*¹³ nalagalo, inostrani poslodavci su sve više potraživali jugoslovenske radnike.¹⁴

11 U tom periodu, u Jugoslaviji su se dešavale velike društveno-ekonomske promene. Pre svega, veliki broj ljudi sa sela migrira u gradove, zapošljavajući se u industriji. Kako je to stanovništvo uglavnom bilo niskokvalifikovano i neobrazovano, a što jugoslovenska privreda nije mogla da apsorbuje do kraja, odlazak radnika u inostranstvo smatran je poželjnim (Dobrivojević 2007: 92). Ujedno, vlasti su verovale da će ovaj neobrazovani sloj građana uspeti da stekne određene zanatske ili druge radne veštine, te da će, povratkom u Jugoslaviju, lakše moći da se integrišu u sistem rada (Dobrivojević 2007: 92).

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

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

14 Da je veliki broj radnika odlazio ilegalno na rad u inostranstvu, ukazuju i statistički podaci iz Austrije, gde je

Kasnije, zbog zastarelosti *Uputstva* i njegovih regulativa, izglasana su tri nova zakonska akta koja su odredila politiku SFRJ prema procesu iseljavanja u narednih sedam godina, dok je ujedno formiran i Savezni biro za poslove zapošljavanja (Ivanović 2012: 65). Uprkos svim donetim zakonima i težnjama da državni vrh usmerava spoljnu politiku i procese emigracije, neuspeh, u tom smislu, bio je neizbežan. Generacije koje su rođene nakon Drugog svetskog rata postale su radno sposobne, dok je Privredna reforma iz 1965. godine povećala broj nezaposlenih, što je napravilo jači pritisak na tržište rada Jugoslavije, stvarajući višak radne snage. Celokupno stanje u državi podsticalo je radnike da se odluče na odlazak „na privremeni rad“, pritom se i država rešavala problema nezaposlenosti izvozom radne snage (Marković 2005: 46). Kako su procedure u zavodima za zapošljavanje bile dugotrajne i opterećujuće, radnici su ih radije zaobilazili, te u inostranstvo i dalje išli ilegalnim putem. Ovaj vid odlazaka značio je dodatno otežavanje rada u inostranstvu, zbog toga što su radnici bili nepripremljeni, bez neophodnih dokumenata za dobijanje statusa i ostvarivanje prava na radni odnos (Marković 2005: 46; Dobrivojević 2007: 96).

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

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

Pomenutu naftnu krizu Karl-Urlik Šjerup vidi kao dobar izgovor za kontrolu nad migracijama, s obzirom na to da su razvojem kompjuterske i industrijske

procenjeno da je početkom sedamdesetih godina XX veka od 170.000 jugoslovenskih radnika u Austriji, svega njih 15.000 imalo regulisan status, odnosno da su došli regularnim putem (Ivanović 2012: 135).

tehnologije potrebe za nekvalifikovanom radnom snagom opadale (Schierup 1985: 21). Zemlje Zapadne Evrope težile su oslobađanju viška radne snage, starih i bolesnih radnika, i smanjenju broja onih koji koriste socijalnu pomoć, radi poboljšanja ekonomskog položaja stranih radnika koji su već bili u tim zemljama, a posebno onih koji su ulazili u procese integracije (Schierup 1985: 26-27). Uprkos navedenim intencijama, veliki broj radnika je ostao, pritom je i dovodio svoje porodice i na taj način stalno nastanjivao zemlje u kojima su radili.¹⁵ Osim toga, pripremajući se za masovne povratke svojih radnika, jugoslovenska vlast iskazivala je zabrinutost zbog smanjenja mogućnosti zapošljavanja (Dobrivojević 2007: 98). Svesni da domaća ekonomija ne bi izdržala masovne povratke, vlast je apelovala na radnike u inostranstvu da se ne vraćaju u zemlju bez odobrenja za povratak (Dobrivojević 2007: 98).

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

3.2. Migriranje u Austriju

Nakon Drugog svetskog rata, Austrija se rapidno menjala, kako na planu obnove industrije, tako i na demografskom i kulturološkom nivou. Jedan od najvećih zaokreta u posleratnoj Austriji javlja se šezdesetih godina XX veka, kada otpočinje organizovano angažovanje stranih radnika, u najvećem broju onih iz bivše Jugoslavije i Turske (Bischof and Rupnow 2017: 13). Austrija tada postaje zemlja imigracije (Bischof and Rupnow 2017: 13; Rupnow 2017: 39). Premda je austrijska migracijska istorija starija, ukoliko u obzir uzmemo i prisilni rad tokom nacističkog perioda u kojem je 15 miliona radnikazarobljenika bilo prisiljavano na rad u Nemačkoj, Austriji i šire (Bischof and

¹⁵ Postoje istraživanja u kojima su se pojedini autori bavili pitanjem porodice i dece migranata. Tako, na primer, Anić i Vulfova smatraju da se migrantska porodica najčešće pojavljuje u dva oblika – razdvojena ili bilocirana porodica i celovito dislocirana porodica (v. Anić i Pavlinić-Wolf 1986: 44).

Rupnow 2017: 14), na ovom mestu osvrnuću se na istoriju migracija Druge austrijske republike. Preciznije govoreći, fokusiraću se na radne migracije koje su se dešavale najmasovnije u periodu od šezdesetih do osamdesetih godina, budući da nove migracijske procese iz 2015. godine, kada je Austrija prihvatila desetine hiljada migranata, ili period devedesetih godina, kada je usled ratova u bivšoj Jugoslaviji preko osamdeset hiljada ljudi tražilo azil (Bischof and Rupnow 2017; Rupnow 2017: 41), neću uzeti u razmatranje na ovom mestu.

Danas u Austriji više od 20% ukupne populacije ima takozvano „migrantsko poreklo“, dok u samom Beču 40% populacije čine ljudi „migrantskog porekla“, a najveći broj migranata su upravo ljudi iz bivših jugoslovenskih republika, oko pola miliona, i Turci, više od četvrtine miliona (Rupnow 2017: 40).

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

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

Nakon potpisanog ugovora sa Španijom usledilo je potpisivanje ugovora prvenstveno s Turskom, 1964. godine, a potom i sa SFR Jugoslavijom, 1965. godine. Upravo su turski i jugoslovenski migranti kasnije postali istorijski najvažniji (Bakondy 2017: 114-115). Premda Austrija nije bila konkurentno

tržište rada drugim zapadnoevropskim zemljama, u smislu da su uslovi za rad i plate sve do sedamdesetih godina XX veka bili lošiji nego, na primer, u Nemačkoj i Švajcarskoj (Ivanović 2012: 93-94; Bakondy 2017: 116), od 1962. do 1973. godine zapaža se privremeni vrhunac zapošljavanja stranaca u Austriji – procenat zaposlenih stranih radnika je drastično porastao sa oko 17.700 na 250.000 ljudi, dok su najveći broj činili jugoslovenski građani, oko 75:8% (Bakondy 2017: 114-115; Lorber 2017: 169).

Zapošljavanje radnika na tržištu rada u Austriji počinje polako i politički da se organizuje, uz razne sporazume i ugovore, pri čemu je prvi značajniji bio svakako Rab-Ola ugovor¹⁶, potpisan decembra 1961. godine (Bakondy 2017: 118; Ivanović 2012: 94). Austrijska federacija sindikata i Savezna privredna komora Austrije, kao ključne interesne grupe zaposlenih i poslodavaca u Austriji, potpisuju pomenuti ugovor (Bakondy 2017: 118). Rab-Ola ugovorom uspostavlja se praksa *kontigenata*, koja podrazumeva dogovor između austrijskog saveza industrijalaca i sindikata o visini i strukturi kontingenta radne snage neophodne za narednu godinu u Austriji (Ivanović 2012: 94). Zaključenje dogovora bi odlazilo u Ministarstvo za socijalnu upravu, gde bi se donosila konačna odluka o kontingentu radne snage koja se zapošljava u Austriji, te se odluka sprovodila u delo. Dakle, do Zakona o zapošljavanju stranih državljana, koji je donet tek 1975. godine, austrijska imigraciona politika bila je okrenuta ka „vanparlamentarnom putu“ zapošljavanja, bez pravne osnove (Bakondy 2017: 118). Ovim ugovorom regulisani su svi kriterijumi koje je strani radnik trebalo da ispuni, kako bi nesmetano mogao da pristupi radu u Austriji, a podrazumevao je: obavezan lekarski pregled pre dolaska u Austriju; zaposlenje koje je strancima bilo ograničeno na maksimalno jednu godinu; domaći državljanin su imali primat, te bi u slučaju potrebe za otpuštanjem otkaze prvenstveno dobijali stranci; fiksiran je maksimalni broj imigrantskih radnika prema grani privrede i saveznoj pokrajini – tačno je bilo uređeno koliko je radnika potrebno za koji posao i za koju pokrajinu (Bakondy 2017: 118; Ivanović 2012: 95). Austrijska politika je, zapravo, imala ideju o rotaciji i eventualnom povratku imigranata u zemlje porekla, zbog čega je rad i ograničavala na svega godinu dana, dok su ujedno i zemlje porekla, kao i sami migranti dugo verovali u ideju o kratkoročnom boravku i radu u inostranstvu, te povratku u domovinu.

Konkretni sporazumi između Austrije i Jugoslavije trajali su dugo – otpočeli su 1962. godine, da bi se nastavili 1964. godine, a „Sporazum između Republike Austrije i SFR Jugoslavije o regulisanju zapošljavanja jugoslovenskih

¹⁶ Ugovor nosi ovo ime, zbog toga što je zaključen između predsednika Privredne komore, Juliusa Raba, i predsednika austrijskih sindikata, Franca Ola.

radnika u Austriji¹⁷ potpisan je tek 19. novembra 1965. godine (Bakondy 2017: 122; Ivanović 2012: 131). Jugoslovenska politika je tih prvih godina, zapravo, zabranjivala i osuđivala odlazak svojih radnika u inostranstvo, želeći da zadrži svoje radnike u zemlji (Bakondy 2017: 122). Međutim, ekonomske reforme koje su se u Jugoslaviji dešavale 1965. godine dovele su do većeg broja nezaposlenosti zbog čega je jugoslovenska politika liberalizovala svoj stav prema odlascima na rad u inostranstvo (Bakondy 2017: 122).¹⁸

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

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

Zapošljavanje radnika, preko organizacije za zapošljavanje Savezne privredne komore, bio je birokratski proces, zasnovan na višestepenom

¹⁷ Ovim ugovorom jasno su naznačene dužnosti koje Austrija ima prema Jugoslaviji i obrnuto. Austrija bi dostavljala birou za zapošljavanje sve one podatke koji su neophodni za potraživanje radnika – mesto zaposlenja, ime poslodavca, vrstu i trajanje posla, dok bi jugoslovenska služba za zapošljavanje, potom, vršila odabir radnika prema tim kriterijumima, obezbeđujući ujedno lekarske preglede i izdavajući uverenja (Ivanović 2012: 132).

¹⁸ Savezna skupština SFRJ, donoseći set zakona 24. jula 1965. godine, započela je privrednu reformu za koju pojedini autori smatraju da je najradikalnija transformacija privrednog ustrojstva zemlje, još od uvođenja samoupravljanja pedesetih godina (više o tome videti u: Klasić 2011: 5-6; dostupno na: http://www.starosajmiste.info/blog/wp-content/uploads/Hrvoje_Klasic_1968_u_Jugoslaviji.pdf)

postupku izbora (Bakondy 2017: 126). Traženi su isključivo oni radnici koji su smatrani najefikasnijim za rad za austrijsku ekonomiju, pri čemu su migranti tretirani kao roba i morali su da zadovolje date profesionalne i medicinske kriterijume. Bakondijeva tu vidi jasan oblik objektivacije i komodifikacije radnika (Bakondy 2017: 127).

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

Takva precizna potraživanja, koja su uključivala i nacionalnu pripadnost, ukazuju na to da su poslodavci često generalizovali zaključke o ličnim karakteristikama i radnim sposobnostima na osnovu regionalnog, nacionalnog i društvenog porekla, a da su etnički i kulturni stereotipi, poput onih o tome kako su Srbi odlični čistači, bili i te kako prisutni (Bakondy 2017: 130).

Narednih godina, mobilnost radnika je postala sve veća, a neformalni oblici migracije i regrutovanja radne snage ostvarivali su se i među „turistima“ koji nisu imali radne vize, pri čemu je takav oblik angažovanja poznat kao „turističko zapošljavanje“. Pojedini autori smatraju da je ovakav oblik angažovanja zadobio punu snagu nakon što je austrijski ugovor o viznom režimu, potpisan sa Turskom 1955. godine i sa Jugoslavijom 1965. godine postao punopravan (Bakondy 2017: 136). Takav oblik zapošljavanja je bio do te mere prisutan da je 1968. godine naveden kao treći oblik zapošljavanja u memorandumu Privredne komore (Bakondy 2017: 136). Ovaj način zapošljavanja je bio oslobađajući i za poslodavce, s obzirom na to da nisu morali da plaćaju paušal i prevoz radnika i mogli su neposredno da vide koga primaju na radno mesto (Ivanović 2012: 136).¹⁹

¹⁹ Danas u Austriji procenat rođenih „stranaca“ relativno je visok i čini 15:4% ukupne populacije. Prema poda-

3.3. Lične priče migranata o odlasku na privremeni rad

Prateći teorijski deo o procesima (e)migracije Jugoslovena u Austriju, ovde ću dati glas svojim sagovornicima. Cilj mi je da uporedim priče koje su kreirane „odozgo“, iz različitih državnih arhiva i onih kreiranih „odozdo“, koje su iskustvene, priče direktnih aktera, radnih migranata.

Migriranje za mnoge moje sagovornike značilo je odlazak iz siromaštva. Česti su iskazi o tome da je odlazak bio jedva izvodljiv, budući da nisu imali dovoljno sredstava za osnovne potrepštine, a kamoli za pasoš i kartu za prevoz. Migriranje zarad zaposlenja u tim slučajevima bilo je eskapizam iz siromaštva, pre svega:

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

Imajući rođake ili bliske prijatelje u zapadnoevropskim zemljama, migranti su često to koristili kao osnovu svoje odluke o emigraciji. Odlazeći na taj način, proces migriranja bio im je znatno lakši u poređenju sa onima koji su odlazili preko biroa ili kao *turisti*. Migracije „preko veze“ funkcionisale su tako što bi novi migrant odlazio kod svoje rodbine ili prijatelja, koji su se već manje-više snašli u novom kontekstu, a potragu za poslom i novim smeštajem rešavali bi nakon pristizanja u zemlju imigracije. Boraveći izvesno vreme u domovima svojih prijatelja ili rodbine, neretko bi im oni pronalazili poslove, što se ponekad dešavalo i pre dolaska novih migranata:

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

A bilo je i onih koji su, kako navode, na rad u inostranstvo otišli sasvim slučajno. Najčešće se narativi ovih sagovornika odnose na to kako su otišli u

cima, 2010. godine preko 400.000 stranaca rođeno je u bivšoj Jugoslaviji, a 160.000 njih u Turskoj. U samom Beču, 440.000 rođenih beba, od kojih je 31% s migrantkim poreklom bivših Jugoslovena i 13% iz Turske (prema podacima austrijske statistike za 2010. godinu, prema: Latcheva and Herzog-Punzenberger 2011: 122).

neku od zapadnoevropskih zemalja zarad kupovine pojedinačnog predmeta – automobila, motorne testere itd., a da su, zapravo, ceo život ostali *tamo*:

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

Jugosloveni su na rad u inostranstvo imali mogućnost da odu i legalnim putem, kako to pokazuju istorijski izvori. Tada bi, preko biroa rada, pronalazili posao koji im odgovara, za njega konkurisali i ukoliko bi bili primljeni, sledili su naredni koraci – lekarski pregledi, obezbeđivanje dokumentacije itd. Međutim, u jednom trenutku celokupna zvanična procedura postala je komplikovana, zbog čega se veliki broj radnika, ipak, odlučivao za odlazak na rad u inostranstvo ilegalnim putem. Čak je i austrijska vlast počela da priznaje „turističke“ radnike kao legitimnu kategoriju pri zapošljavanju. U neformalnom, a u jednom trenutku i u formalnom diskursu, ovi migranti su dobili status „turističkih radnika“:

P.B.48M: „Ja sam otišo preko zavoda 1972. godine. Koji datum danas? Trinaesti. Do sutra ravno 43 godine kako sam stupio na rad, da radim već u fabrici. Znači, sedamdeset druge godine sam otišo 8. avgusta, preko Zavoda, a posle šest dana sam već stupio da radim u fabrici“.

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

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

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

R.J.50Ž: „Ja sam išla preko agencije tada. Ja sam išla, papire sam bila dobila... U hotelu jedan Šumaher, bila sam na selekciji u Boru, iz Bora smo krenuli za Beograd i u Beogradu tamo smo išli svi po potvrde neke... To nije bila viza, jer viza je posle dobivena u pasošu, nego, onako, potvrda da negde dalje putujemo. Znam da je bilo to Obilićeva 5/5: to je bilo tad pre, 1972. godine. I od tada smo vozom, jao... to je bilo strašno... Kò da su stoku tovarili u vozovima, tako je narod otišao... I sad bi išo narod isto tako, da slobodno ide! Išli smo do Minhena, svi, gomila, gomila... Ko je pao dole, taj je bio gažen. To smo krenuli iz Beograda uveče u pet sati, bili smo u Minhenu negde ujutru oko šest sati i onda tamo smo dobili neki sendvič... Bože, Bože, kako je to bilo! Nemci, Nemci su... eto, zato su bogati. Dobili smo po sendvič i dobili smo potvrde, išo je jedan... svako je čitao za sebe. Ja sam sebi čitala – Budite u toj i toj sobi, dok vas neko ne prihvati. Doš'o je neki mladić, jer ja sam bila jedinka iz tog hotela Šumahera, a ove bile su sve za Hilton, za ovo, za ono... bile su velike grupe. I za Dizeldorf, dođe ovaj jedan – Ko putuje za Dizeldorf... Mi... A, ondak, ponovo u vozu nam dali, jer od Minhena do Dizeldorfa putuješ dok se rasturiš, 700 kilometara dalje vozom. I, u vozu ponovo nam dali da čitamo, na našem jeziku – Budite na stanici dok vas neko ne prihvati. Telefona nije bilo kò danas, ovi mobilni, sve to... danas je sve lako. Na stanici čika Toza (suprug) me čekao, jer on je bio tamo već i onda je sve bilo lako već. Otišla sam kod šefice, imala sam naopaku šeficu, naopaku šeficu, da je sanjam i dan danas. Ali, oni su takvi... oni su takvi... Nema to kao kod nas, zato se i radi“.

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

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

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

P.B.48M: „Druga stavka, bilo je tada kol'ko imaš boravka kod policije u pasošu, tolkò imaš i radnu dozvolu da radiš u Nemačku, ako ne nađeš posò, znači, više nemaš boravka u Nemačku, tako je to bilo u to vreme. Znači kol'ko imaš od policije odobrenje da živiš tamo, nisi našo posò za to vreme, mora se pokupiš i da dođeš odakle si, da se vratiš, to je to bilo tada“.

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

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

Odnos koji su tadašnji gastarbajteri imali sa svojom decom bio je znatno komplikovaniji. U većini slučajeva, deca bi ostajala u domovini kod svojih baba i deda dok bi roditelji radili u nekoj od zapadnoevropskih zemalja.

Nakon izvesnog vremena, kada su shvatili da će ceo život provesti u inostranstvu, gastarbajteri su počeli da dovode i svoju decu u zemlje u kojima su radili. Upravo su ta deca, takozvana druga generacija migranata, postala ona „izgubljena generacija“ koja je imala najvećih problema sa određenjem svoje pripadnosti i daljom integracijom.

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

4. MESTA SAMOIDENTIFIKACIJE: ETNOGRAFIJA SRPSKIH KLUBOVA U BEČU²⁰

Za cilj ovog segmenta uzeo sam prikazivanje nastanaka i razvoja klubova, ukazujući, pritom, na njihove osnovne politike rada i reprezentacije. Polazim od hipoteze da je rad klubova u tesnoj vezi s društveno-političkim dešavanjima u zemlji matici, usled čega su se društveno-političke promene u matici odslikavale u njihovom radu. Fokusiraću se prevashodno na srpske klubove u Beču, uz eventualno sporadične komparacije sa sličnim klubovima u drugim zapadnoevropskim državama, budući da je razvoj i rad klubova zavisio ne samo od zemlje matice, već i od ukupnih društveno-istorijskih i političkih okolnosti zemalja u kojima su ih migranti formirali. Uz to, važno je napomenuti da, kada govorim o Jugoslovenima, prevashodno mislim na one migrante koji su bili poreklom iz Jugoslavije, ne ulazeći dublje u njihov emotivni osećaj pripadnosti određenim nacionalnim identitetima.²¹ Analizu rada klubova podelio sam po dekadama, počevši od sedamdesetih godina, kada je osnovan prvi jugoslovenski klub u Beču.

4.1. Sedamdesete godine: prvi klubovi

Jugoslovenski radnici su se tokom sedamdesetih godina već odomaćili u Austriji i gradili su sistem u kome će moći nesmetano da žive i funkcionišu, ali i da ujedno budu povezani s domovinom. Namera jugoslovenskih radnika u Beču bila je da oforme mesto gde će se radnici snažnije povezivati. Jugosloveni su prvih godina boravka u zapadnoevropskim zemljama imali

^{20*} Deo ovog poglavlja, u izmenjenoj i sažetijoj verziji, objavljen je u trećoj svesci Glasnika Etnografskog instituta SANU iz 2017. godine: Rašić, Miloš. 2017. Jugoslovenski/ srpski klubovi u Beču u istorijskom kontekstu. *Glasnik Etnografskog instituta SANU* LXV (3): 687-703.

²¹ Tokom prvih godina odlazaka u inostranstvo, mnogi radnici imali su samo boravišne vize i, stoga, jugoslovensko državljanstvo, jer su nameravali da se vrate u domovinu nakon određenog vremena. Kasnije, pojedini počinju da uzimaju državljanstva zemlje useljenja, premda ima puno imigranata koji, uprkos tome što žive u inostranstvu, ceo svoj radni vek ili život i dalje zadržavaju državljanstvo zemlje matice.

poteškoće prilikom privikavanja i uklapanja u novi kontekst, a ujedno su bili izdvojeni od domovine i sredine u kojoj žive. Stoga su klubovi funkcionisali kao mesta identifikacije i iskazivanja sopstvenog identiteta (Dragišić 2010: 108; Rašić 2017: 692).

Svi problemi u vezi s integracijom, tokom prvih godina, poticali su od neznanja nemačkog jezika, što je bio ključni kamen spoticanja u ostvarivanju bilo kakve komunikacije između Jugoslovena i njihovih sunarodnika u Austriji.²² Osim što nisu uspevali da komuniciraju sa sunarodnicima u svakodnevici, Jugosloveni su imali velikih problema i pri rešavanju različitih administrativnih radnji – na primer, nisu znali da popune formulare pri zapošljavanju ili pri regulisanju zdravstvenih usluga i tome slično. Procesom samoorganizovanja, tadašnji radnici na privremenom radu, rešili su da osnuju prve jugoslovenske klubove, mesta u kojima će funkcionisati lakše nego u austrijskoj svakodnevici. Proces samoorganizovanja tekao je na različite načine, ali je ključno bilo angažovanje nekolicine ljudi, koji su postali glavni pregaoci u organizovanju slobodnog vremena i života Jugoslovena u Beču:

B.Ć.42M: „U Beču, južna železnička stanica, takozvani Sudbanhof, to je bila, znači, centar nas sa Balkana. Tu smo čekali tadašnja dva voza – Balkan ekspres i Slavija ekspres, da dođu i tu je nastala ideja nas četvoro-petoro da osnujemo klub, šezdeset devete godine. Samoinicijativno, nas šestoro je, samoinicijativno, zakupilo prostorije i tako smo krenuli“²³

N.M.51M: „To je bila spontana odluka jugoslovenskih radnika, pošto su prvi već došli šezdeset šeste, šezdeset sedme godine u grupicama... ovaj čovek na slici, nažalost pokojni, Momčilo Miljković je došao u Beč i vodio je jedno preduzeće iz Beograda, koje se zvalo Košutnjak i oni su bili ovde nedaleko u ovoj opštini, imali su svoju kancelariju i možda 10-15 radnika. I onda, radeći po raznim gradilištima, ljudi su videli da ima i drugih ljudi iz Bosne, Hrvatske, Slovenije itd. i onda su se u tom preduzeću sastali jednog dana i rekli, vidi ljudi, nas ima već dosta ovdje, bilo bi fino da osnujemo neki klubić za nas, gde ćemo se mi videt', pričat' na našem jeziku, razmenit' iskustva, itd. Ta se ideja rodila i došlo je do jednog sastanka

²² Jugoslovenski migranti nisu imali jezičke barijere samo u Austriji, već je gotovo istovetna situacija bila u svim drugim zapadnoevropskim zemljama. Pored toga, prve generacije gastarbajtera, u većini slučajeva, nikada nisu do kraja naučile jezik zemlje useljenja, već su savladale jezik samo u onoj meri u kojoj im je bio potreban da se snađu u svakodnevici i na poslu. Slična zapažanja, koja mogu poslužiti za poredjenje, iznosi i Cačićeva, kada govori o jugoslovenskim migrantima u Francuskoj. Naime, prva generacija radnih migranata nikada nije naučila francuski jezik, dok je svoj maternji polako počela da zaboravlja, zadržavajući, pritom, određene kulturne navike iz krajeva iz kojih su otišli (Cačić 1988: 251).

²³ B.Ć. rođen je u Sjenici 1942. godine, srednju tehničku školu je završio u Kruševcu, a na privremeni rad je otišao u Beč 1969. godine, gde je ostao do penzije. U Beču je prvenstveno radio teške fizičke poslove na građevini, nakon čega je počeo da radi u fabrici "Simens". Bio je izuzetno aktivan u jugoslovenskim, a kasnije srpskim klubovima i osnivač je jednog od prvih klubova u Beču, kluba "Jedinstvo".

organizacionog odbora. Dali su mu ime 'Jedinstvo' i prve prostorije su isto bile u ovoj opštini, nedaleko, jedno 2 km odavde, na Maks Vinter placu. Podrumske prostorije koje su, kao i ovde, ali su mogle primit' 40-50 ljudi“.²⁴

Vladimir Ivanović takođe navodi da je osnivanje klubova bila spontana pojava, koju su sami radnici pokrenuli (Ivanović 2012: 243).²⁵ Jugoslovenski klubovi tada postaju mesta okupljanja većine Jugoslovena²⁶ i što je još važnije – mesta samoidentifikacije. O načinu nastanka i delovanju takvih klubova svedoče iskazi prvih članova i osnivača:

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

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

Prvi Jugoslovenski klub, „Internacionalni klub mladih Jugoslovena“, osnovan je u 17. bečkom becirku 1970. godine. Iste godine, nekoliko meseci kasnije, osnovan je i dalje veoma aktivan klub „Jedinstvo“, jedan od najvažnijih centara za organizovanje kulturnog života jugoslovenskih, a danas srpskih migranata u Beču. Premda je prve dve godine bio smešten u znatno manjim prostorijama od današnjih, klub „Jedinstvo“ oduvek funkcioniše u drugoj bečkoj opštini. Potreba za većim prostorom ubrzo postaje glavna preokupacija rukovodilaca ove institucije, s obzirom na to da sve više Jugoslovena naseljava Beč i ujedno se učlanjuje u rad kluba. Već 1972. godine, članovi „Jedinstva“ zakupljuju veće prostorije u drugoj bečkoj opštini, gde ostaju do danas. Prelazak u nove prostorije podrazumevao je rešavanje ne samo administrativnih poteškoća, kojih je svakako bilo manje, već i mnogih tehničkih problema:

²⁴ Sagovornik N.M. rođen je 1951. godine u Loviću, opština Brčko, Bosna i Hercegovina. Preselio se u Beč 5. maja 1971. godine sa nepunih 20 godina života, kod svog oca koji je već neko vreme živeo i radio u Austriji. Aktivno se bavio sportom, pretežno fudbalom, jedan je od osnivača prvog jugoslovenskog kluba u Beču "Jedinstvo" i bio je jedan od vodećih organizatora kulturnog života Jugosloven u Beču.

²⁵ Načini na koje su se osnivali, kao i razlozi zbog kojih su osnivali klubove, razlikuju se u zavisnosti od zemlje o kojoj je reč. Budući da se Ivanović u svom radu više bavio klubovima u Nemačkoj, moguće je, na osnovu njegovih istraživanja, uporediti stanje u Nemačkoj sa stanjem u Austriji (videti: Ivanović 2012: 243).

²⁶ Prema podacima iz literature, navodi se da je svega pet posto od ukupnog broja jugoslovenskih radnika prisustvovalo svim formama organizovanja i okupljanja u klubovima (Ivanović 2012: 251). Ipak, na osnovu dosadašnjih terenskih istraživanja, uvideo sam da je, zaista, veći deo jugoslovenskih radnika učestvovao u radu klubova – direktno ili indirektno. Direktni učesnici su bili oni koji su učestvovali u različitim sekcijama i u samoj organizaciji, kojih jeste bilo manje, dok su indirektni učesnici bili oni koji su posećivali klubove tokom različitih manifestacija, proslava i koncerata.

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

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

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

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

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

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

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

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

B.Ć.42M: „Naše prve fudbalske aktivnosti su se odvijale na livadi, pored obale Dunava, a zatim na pomoćnom terenu stadiona 'Prater'. Nismo imali ni svlačionice, ni tuševе. Svlačionice smo u šali zvali: prvi hrast, drugi hrast... Oblačili smo dresove pod vedrim nebom“ (Kapetanović 2015: 25).

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

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

Kada je reč o politikama delovanja i načinima reprezentacije, klubovi su u svim sferama delovanja, makar u ovim prvim godinama rada, težili da iskazuju pripadnost Jugoslaviji. Osim toga, ne samo da su težili da svojim radom iskažu pripadnost Jugoslaviji i da daju legitimitet njenim politikama, klubovi su, na neki način, simbolički bili Jugoslavija u Austriji.²⁷ Zvanična dokumenta, takođe, potvrđuju da bi jedan od ciljeva organizovanja jugoslovenskih radnika trebalo da bude razvijanje odnosa bratstva i jedinstva (Dragišić 2010: 135). Takve politike uviđaju se i u činjnici da su se sve važnije manifestacije organizovale tokom značajnih jugoslovenskih praznika (u. Drgaišić 2010: 131), a neke od takvih primera navode i moji sagovornici:

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

²⁷ Slična tumačenja daju i drugi autori kada govore o klubovima u nekim drugim zapadnoevropskim zemljama. Tako, na primer, Cačićeva, kada govori o klubovima jugoslovenskih imigranata u Francuskoj i to sedamdesetih godina, u periodu kada je ona sprovodila istraživanja, iznosi zanimljiv opis jugoslovenskih klubova u Francuskoj i njihovo poređenje s Jugoslavijom, navodeći da je “Jugoslavija njihov zadimljeni klub, pečena svinjetina i salata od kupusa, rakija, svađe, ogovaranja i nasuprot svemu – nostalgija za idiličnim vremenom drugovanja i želja za povratkom” (Cačić 1988: 252).

'Poznajem i volim svoju domovinu', tu su bila uključena deca dopunske nastave i to je funkcionisalo na saveznom nivou'.

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

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

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

N.M.51M: „Ovde imate raspust za Božić ili Uskrs, e mi smo slali djecu. U Jugoslaviji, normalno, nije se to slavilo, e onda bi djeca tih sedam dana bila kod vršnjaka. Išli sa njima u razred. Jedne godine smo poslali sto sedamdeset dvoje djece u šabačke osnovne škole. Zakupili smo voz i taj je voz išo direktno odavde u Šabac i onda su bila djeca tamo. Ta su djeca došla dva-tri puta poslije u posjete, na dva-tri dana, jer nisu mogli toliko. Bili smo u Brčkom, sa osamdesetoro djece, u Pančevo... Najveća akcija

sto sedamdeset dvoje djece u tri šabačke osnovne škole. U saradnji sa Skupštinom opštine i radio Šapcom“.

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

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

Celokupno delovanje klubova funkcionisalo je pod parolom „bratstvo i jedinstvo“, koju pojedini autori tumače kao konstrukciju čiji je cilj bio da se „bratoubilačke podele među etnički definisani nacijama Jugoslavije tokom Drugog svetskog rata“ učine manje vidljivijim (Denič 2000: 63). Uprkos tome, jugoslovenska vlast je na procese organizovanja počela da obraća pažnju tek nakon ustavnih promena iz 1971. godine, kada su republike počele da brinu o radnicima u inostranstvu, a samim tim i o klubovima i drugim oblicima kulturno-zabavnog života (Ivanović 2012: 245).²⁸ Tokom sedamdesetih godina jugoslovenska ambasada u Beču je mnogo više vodila računa o Jugoslovenima i njihovim procesima samoorganizovanja u odnosu na to kakva je situacija danas između klubova i ambasade u Beču. Naime, vrlo često su činovnici iz ambasada posećivali klubove ili su pozivali čelnike klubova kako bi ostvarili posredne uticaje na politike rada, davajući savete o tome šta bi trebalo i na koji način da rade:

M.P.86M: „Meni je prič'o čika Radiša, naš osnivač kluba, on je organizator bio u 'Jedinstvu'. Oni su od ambasade, dođe poziv u ambasadu, dođeš tu i tu, to i to vreme, pojaviš se, ne znaš šta te čeka i kaže, on priča, ja dođem unutra i kažem ja sam pon'o moje papire i sve. Kaže, imam ja dosije o tebi. Ti si radio to i to u

²⁸ Tokom svojih istraživanja, dobijao sam informacije da su polovinom sedamdesetih godina u radu klubova učestvovali članovi partije, koji su imali uticaja na politike rada. To otvara još jedno moguće polje istraživanja kojem ću detaljnije pristupiti u nekom od narednih radova, budući da takva tema zahteva zasebno analitičko sagledavanje.

*Jugoslaviju. 'Ajde kao tu i tu da ideš u tu i tu prostoriju da probamo da osnujemo to i to. Sve su oni to gurani ljudi... kaže i on, ne znam nemački, ne znam ništa, nikog to nije zanimalo, zanimalo ih je da se ti ljudi skupljaju, da ne izgube taj mentalitet, da ne budu Austrijanci'.*²⁹

Iz iskaza sagovornika vidi se i to da tadašnja politika matice nije išla u prilog procesima integracije Jugoslovena u austrijsko društvo, naprotiv, težilo se nekoj vrsti getoiziranja i izdvajanja u jedinstvenu celinu, a ključna mesta za izolaciju bili su, upravo, klubovi³⁰:

*G.N.62M: „Čim su nestali ovi iz ambasade špirovi, koji su bili nadležni za kontrolu svesti jugoslovenskih gastarbajtera... Ne daj Bože da su poželeli da budu Austrijanci. Oni su njima zabranjivali kontakte sa Austrijancima. Da, da, da. Nije im uopšte bilo preporučivano da se druže s Austrijancima'.*³¹

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

N.M.41M: „Mi smo kao 'Jedinstvo' imali jedan servis koji je konzulatu pomagao ispunjavat' za gastarbajtere... Ovdje je bilo... dođe ti četvrtkom, recimo, tamo 20.000 ljudi i stoje ispred konzulata. Pet, šest službenika koji su unutra radili, nisu mogli, upis djeteta u pasoš, novi pasoš, punomoći itd., a dosta ljudi u to vreme naših, nažalost, nije znalo ni pisati, il' je možda znalo ćirilicu, nije znalo latinicu. Oni formulari koji su bili za pasoše, ispunjavali se na latinici... Mi smo imali tu, u trećoj opštini, konzularno predstavništvo, u jednom malom dvorištu gde je moglo da stane dvadeset, trideset ljudi, sve ostalo je bilo na cesti, tako da Austrijanci nisu mogli proć', niti kolima, ni pješke. Onda, kakvi smo mi grlati, glasni, mi pričamo s jedne ulice, na kraj druge ulice, bila je katastrofa. Jedan od tih konzula je tada došao na ideju i upit'o nas iz 'Jedinstva', mi smo tad već imali oko dve hiljade članova... I onda smo gledali, moja supruga je igrala folklor tu i još neke druge cure, da nekog od tih učenika ili učenica, da zarade i neku malu, neku platicu, koja je bila simbolična, ali ipak da pomognu... tako je moja supruga i mnoge druge cure radili u tom srvisu'.

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

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

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

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

B.P.48M: „Pa, zvali su nas Jugo... Svi smo bili Jugo. Uzmeš papire njihove, i opet si Jugo. Meni lepše što kažu sada da sam Srbin, razumeš“³²

Ž.M.50Ž: „Mi smo svi bili Jugosloveni. I Švabo nas tako zvao – Jugo, kaže, eno ide Jugo“³³

M.B.47Ž: „Socijalistička republika Jugoslavija... Jugovići smo bili. Nije smeo niko da te pipne. Kaže – Eno, ide Jugo. Svi su tako rekli“³⁴

Hemel smatra da su se kao Jugosloveni izjašnjavale tri kategorije ljudi: 1) oni koji su bili posvećeni jugoslovenstvu; 2) članovi Komunističke partije, kako bi se odvojili od etničke identifikacije; 3) muslimani koji su izbegavali da se identifikuju kao takvi (Hemel 2002: 43). Smatram da se ovoj kategorizaciji može dodati i četvrta grupa koju bi činili gastarbajteri. Na osnovu etnografske građe, koju sam delimično i predstavio u prethodnim delovima rada uviđa se da su prve generacije, u prvim godinama boravka i rada u zapadnoevropskim zemljama, sebe nazivale Jugoslovenima, nezavisno od toga da li pripadaju nekoj od tri kategorije koje Hemel navodi. Ujedno, tako su ih, sve do raspada Jugoslavije, oslovljavali i domaćini, ali i drugi migranti koji nisu bili poreklom iz Jugoslavije. Jugoslovenstvo je bila pojedinost koja ih je ujedinjavala u celinu preko koje su se lakše identifikovali sa zemljom maticom, a što su prezentovali kroz rad klubova, ali i kroz sve postojeće sekcije, kao i kroz dopunsku nastavu na kojoj su deca učila istoriju Jugoslavije i srpskohrvatski jezik. Sa druge strane, u folklornoj sekciji, obrađivali su se tradicionalni plesovi svih jugoslovenskih republika, a postojale su i koreografije koje su se sastojale od

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

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

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

po nekoliko plesova, povezanih u jedinstvenu celinu, iz svake jugoslovenske republike.

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

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

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

N.M.51M: „Angažovo sam se kol'ko sam mogo u Udruženju jugoslovenskih klubova i meni je matična kuća 'Jedinstvo'... Meni je to bilo kao kuća. Gled'o sam da moja porodica, da funkcionira, pa sam gled'o za 'Jedinstvo'... Ja sam bio svako jutro u pet sati ujutru na poslu i svaki dan u 'Jedinstvu' i Udruženju.“

Prvih godina, klubovi su mahom služili za okupljanje nedovoljno integrisanih ljudi, njihovo poznavanje nemačkog jezika bilo je na nezavidnom nivou, a odnosi s drugim narodima, i naročito Austrijancima, kako je vidljivo u etnografskoj građi, bili su čak i nepoželjni, donekle zabranjivani. O takvim iskustvima informacije imaju i pripadnici treće generacije gastarbajtera, smatrajući da se život prvih generacije nije u većoj meri razlikovao, ali da je njima svakako bilo mnogo teže zbog postojeće jezičke barijere:

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

Iz perspektive današnjih generacija s kojima sam razgovarao u Beču, a to su sada već treće i četvrte generacije gastarbajtera, život ondašnjih gastarbajtera u tom gradu uglavnom se i svodio na to da slobodno vreme provode u klubovima – Oni su znali, znači, da rade i znali su za klub (I.K.92M).³⁵ Slikovitiji opis načina života gastarbajtera u ovim prvim godinama kada su formirali klubove i navikavali se na novi kontekst daje još jedan moj sagovornik:

G.N.62M: „Jer su oni ljudi dolazili da čuju svoj jezik, da jedu svoje specijalitete, da igraju fudbal, da se kuglaju, šah, ovo-ono... i da slušaju kako njihova deca na njihovom jeziku recituju, pevaju... to im je bio glavni doživljaj, izlazak... keve se naperlitaju, trajna, pa ono, brčići... „³⁶

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

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

4.2. Osamdesete godine: razdvajanje

Osamdesetih godina javlja se novi udar naftne krize, ali to nije sprečilo drugi talas migracija u kojem su se Jugosloveni trudili da dovedu cele porodice u zemlje u kojima rade. Tim procesom porastao je broj jugoslovenske dece što je, kako navode moji sagovornici, uslovalo da i drugi klubovi, pored „Jedinstva“, započnu i neformalnu prosvetnu delatnost, ali i da se formira nastava na srpskohrvatskom jeziku u zvaničnim institucijama. Osnivanje dopunske nastave na srpskohrvatskom jeziku nije došlo samo po sebi, već kao logičan proces usled velikog broja Jugoslovena koji su tada živeli u Beču.

³⁵ I.K. rođen je u Beču 1992. godine i pripadnik je četvrte generacije srpskih imigranata u Beču. Završio je srednju stručnu školu, ekonomskog usmerenja i zaposlen je kao administrativni radnik u jednoj fabrici.

³⁶ Radi poređenja, zanimljivo je izneti i opis jugoslovenskih klubova u Francuskoj. Naime, kada govori o atmosferi u klubovima u Francuskoj, Cačićeva piše sledeće: „...podsjećaju više na gostionicu nego na klub za susrete, izmjenju informacija, razgovor, dodir s kulturom svoje domovine. Glavna aktivnost tih klubova je organizacija zabava povodom državnih praznika. Tom prilikom provode se i sportska takmičenja. Nekad učenici JDS izvedu prigodni program, a proslava se svode na jelo, piće, cigarete, svirku priučenih glazbenika i kola. Dim, psovke, gužva, znoj, a ponekad i tuča nisu samo izbor odraslih nego i dječja zabava. Zanimajući povod sastanka i zabave, djeca u svemu tome gledaju Jugoslaviju i stječu sliku o njoj“ (Cačić 1988: 255).

Premda inicijativa jeste pokrenuta iz neformalnih krugova, klubovi su za te delatnosti veliku podršku dobili od ambasade i zemlje matice. Nastave takvog tipa bila je značajna za potomke gastarbajtera, jer im je omogućavala da uče maternji jezik svojih predaka, kao i istoriju i geografiju zemlje porekla.³⁷ Takve dopunske škole postoje i danas u Beču, pri čemu je srpskohrvatski jezik, danas definisan kao bosansko-hrvatsko-srpski (BHS), moguće učiti ne samo na dopunskoj nastavi, već i kroz studije na Univerzitetu u Beču, na odseku za slavistiku.

B.Č.42M: „Sve do raspada Jugoslavije imali smo perfektnu saradnju, ne samo sa ambasadam, nego i sa državom. Imali smo odličnu podršku i moralnu i materijalnu, štaviše smo sedamdeset pete godine napravili klauzulu da osnujemo dopunsku nastavu za našu decu. Sedamdeset pete je prvo počelo i to je zaživelo.“

Iz tog razloga, preko pedeset prosvetnih radnika, tokom osamdesetih godina, dolazi iz Jugoslavije u Beč, započinjući svoj radni odnos i to ne samo u školama gde su držali nastavu, već su se uključivali i u rad klubova držeći dodatnu nastavu i organizujući proslave za sve važne jugoslovenske praznike (Kapetanović 2015: 59).³⁸ Regulišući status prosvetnih radnika u inostranstvu, jugoslovenski državni vrh je obezbedio novčane nadoknade za rad nastavnica, pri čemu je deo plate finansirala Jugoslavija, a drugi deo Austrija:

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

O.G: „Nekoliko godina sam pre podne držala nastavu u ponekoj osnovnoj, a četiri puta u nedelji posle podne imala sam tri vezana časa u gimnaziji na Betovenplacu, gde su učenici iz svih bečkih gimnazija dolazili na dopunske časove... Predavala sam

³⁷ Dopunsku nastavu koju su pohađali jugoslovenski imigranti u zapadnoevropskim zemljama nije svugde bila ujednačena u smislu obima nastave i načina rada. Premda je u većini zemalja nastava sprovedena pema "Programu vaspitno-obrazovnog rada na maternjem jeziku s decom osnovnoškolskog uzrasta jugoslovenskih građana na privremenom radu u inostranstvu" iz 1977. godine, u nekim zemljama je nastava vršena i prema programu izrađenom u zemlji prijema – takav slučaj je bio u Holandiji i Engleskoj (Jukić 1986: 16).

³⁸ Prema istraživanjima pojedinih autora, može se zaključiti da je rad u školama na dopunskoj nastavi bio veoma nepovoljan za profesore koji su držali predmetnu nastavu. Tako, na primer, Ljubešić iznosi rezultate svojih istraživanja sprovedenih u Berlinu, opisujući nepovoljne uslove dopunske nastave na sledeći način: „Učenici se unutar razreda jedva i poznaju, a sprijeteljuju samo iznimno. Odeljenja su velika, a poslijepodnevno održavanje nastave za već umornu djecu sasvim je neprikladno. Nije stoga neočekivan dojam da djeca nerado dolaze na nastavu i da se tamo dobro ne osjećaju, što svakako nije dobar preduvjet za uspješno učenje. Opremljenost je škole nastavnim sredstvima minimalna i nastavnici ih uglavnom donose od kuće, jer ih u školi najčešće nemaju gdje pohraniti” (Ljubešić 1989: 357).

dva časa srpskohrvatskog jezika i književnosti i jedan čas geografiju i nacionalnu istoriju naizmenično... Posle toga išla sam u klubove gde sam organizovala manifestacije“ (prema: Kapetanoivć 2015: 60).

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

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

Ipak, u iskazima o radu ovih nastavnika, javlja se i neusklađenost tvrdnji. Naime, jedan od mojih ključnih sagovornika i osnivač prvog kluba u Beču, N.M.51M iz kluba „Jedinstvo“ u kojem je radio od njegovog osnivanja pa do danas, ukazuje na činjenicu da ovi nastavnici nisu bili plaćeni, te na pitanje da li su primali određenu nadoknadu za rad, navodi: „Ne, nisu. Oni su dobrovoljci, kao i mi. Bar u 'Jedinstvu', nikad. 'Jedinstvo' ne bi ni opstalo“ (N.M.51M). Usled nemogućnosti da se dođe do pouzdanije informacije, pretpostavka je da su nastavnike angažovali službenici iz ambasade i da ih je ambasada isplaćivala, dok su im klubovi bili radna mesta.

Mnogi saradnici klubova u dijaspori, naročito oni koji i žive u Beču, ni danas ne primaju honorare za poslove koje obavljaju u klubovima, to doživljavaju kao svojevrsnu uslugu koju čine celokupnoj srpskoj zajednici u Beču, čime omogućavaju „održavanje tradicije i identiteta“. S druge strane, rad bez novčane nadoknade ujedno omogućava i lakše funkcionisanje ovih klubova. Ukoliko u obzir uzmemo činjenicu da klubovi u Beču ni danas ne dobijaju preveliku novčanu pomoć za svoj rad, a da situacija nije bila ništa bolja ni na samom početku kada su klubovi osnivani, rad bez nadoknade

je bio jedini mogući, u pogledu održivosti rada klubova. Takođe, uzimanje novca iz kluba vrlo često se povezivalo i s ličnim interesima ili zadovoljenjem pohlepe pojedinaca:

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

Takve ideje se opet mogu dovesti u vezu s *dugom prema identitetu* ili zajednici i domovini kojoj pripadaju, dok se u njima mogu uvideti i diskursi o besplatnom radu ili tendencija ka volonterizmu. *Dug prema identitetu* ili *dug prema zajednici i domovini* su dva koncepta, zapravo sinonimna, koje izdvajam kao kišobran koncepte za retorike s kojima sam se susretao tokom svojih istraživanja, a u kojima sagovornici govore o tome kako bi pojedinci trebalo da se ponašaju i deluju kada je u pitanju očuvanje identiteta i tradicije kroz rad u amaterizmu i u klubovima. U tom smislu, ovi koncepti odnose se upravo na činjenicu da su dug vremenski period, a u pojedinim klubovima je situacija slična i danas, rukovodioci različitih sekcija radili bez novčane nadoknade. Takav odnos ka volonterskom radu najčešće se objašnjavao tvrdnjama poput: „ne radim ja ovo za sebe, već za sve“; „to je moja dužnost“; „oni to rade za džabe da bi sačuvali identitet svih nas“; „ovo je više od posla, ovo je ljubav“; „posle posla idem da radim ono što volim“ itd. Upravo se u takvim iskazima kao logična misao nameće ta da svi oni koji rade u klubovima zapravo imaju viši cilj – da celokupnu zajednicu održe u identitetskom smislu, a ne da zarade i žive od pomenutih aktivnosti. To se doslovno vidi kao svojevrsan *dug prema zajednici* ili *dug prema identitetu*. Premda autorka Andrea Muelbah u svom radu govori o moralnosti i subjektivitetu u neoliberalizmu, njeno određenje volonterskog rada vrlo je primenjivo i na preslikani model socijalističkog amaterizma, koji se razvijao među jugoslovenskim klubovima u dijaspori. Naime, Muelbahova zapaža da je italijanska vlast veliki broj ljudi angažovala volonterski, odnosno u takvom režimu rada „koji je omogućio državi da poveže i izjednači volonterski rad sa dobrim građanstvom, i neplaćeni rad sa darivanjem“ (Muehlebach 2012: 6). Tako je, prema istraživanjima pomenute autorke, takav rad cenjen i posmatran kao vredan zbog toga što je postavljen izvan platežnog neksusa (Muehlebach 2012: 7). Dunja Njaradi, istražujući u OKUD-u „Mladost“ u Subotici, zapaža sličan odnos ka volonterskom

radu, definišući ga kao „rad iz ljubavi“ (Njaradi 2016: 464-465). Njaradijeva ističe da je još u doba socijalizma pitanje amaterizma i neplaćenog rada bilo prisutno, a da je i današnje stanje, zapravo, svojevrsni preživeli diskurs koji opstaje u post-socijalizmu (Njaradi 2016: 465). Dakle, situacija koja se upravo dešava i kada je reč o volonterskom radu u klubovima u dijaspori, a koji ja ovde definišem konstrukcijom *duga prema identitetu ili zajednici*, gotovo je istovetna u mnogim drugim kulturnim kontekstima, gde se rad u amaterizmu i kulturi doživljavao kao „posao iz ljubavi“, „rad srcem“, itd.³⁹

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

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

Osamdesete su i godine kada jugoslovenski klubovi postaju prepoznati i od strane austrijske vlasti, te počinju da dobijaju izvesnu pomoć za održavanje sopstvenih aktivnosti. Finansijsku pomoć su najčešće dobijali za organizaciju aktivnosti kao što su koncerti folklornih ansambala ili utakmice fudbalskih timova, premda su zahvaljujući toj pomoći organizovani i kvizovi znanja. Novčana pomoć zavisila je od same strukture kluba, kao i od broja članova i aktivnosti koje taj klub tokom godine ima: oni koji su bili angažovaniji i sa više članova, dobijali su više sredstva i obrnuto:

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

Pored nastave i organizacije proslava praznika, jugoslovenski klubovi organizovali su i različite manifestacije, a najčešće smotre na kojima su

³⁹ Dunja Njaradi u pomenutom istraživanju zapaža da je ovakvo stanje i danas prisutno. Iako su njeni sagovornici, rukovodioci folklornog ansambla u Subotici, plaćeni za posao koji obavljaju, oni su razvijali različite afektivne logike, navodeći kako “su bili plaćeni za svoj posao, ali su svoje identitete gradili kao da to nisu”, vrlo često ističući kako su honorari do te mere mizerni da praktično i ne mogu da se ubroje u plaćeni rad (Njaradi 2016: 467).

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

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

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

Težnje jugoslovenske vlasti da zadrži sve Jugoslovene u istim klubovima, radi prezentacije jedinstvenog identiteta, nisu se održale. Pretpostavka je, ovom prilikom, da je proces razdvajanja logičan, uzevši u obzir da je i u Jugoslaviji u tom periodu već dolazilo do odvajanja republika i formiranja nacionalnih država (Petrović 2002: 215). Petrovićeva ova dešavanja posmatra kao period u kojem su se asimilacioni i integrativni procesi suprotstavljali, pritom tvrdeći da su nastali u idomu panjugoslovenske unifikacije u procesima etničkog partikularizma (Petrović 2002: 215).

4.3. Devedesete i dvehiljadite godine: iskazivanje etniciteta

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

N.M.51M: „Kad sam već vidio, moj san, moja Jugoslavija, moje jedinstvo – raspada se kò kula od karata. Udaljili su se mnogi prijatelji, pukli mnogi brakovi, stvorili se novi klubovi, novi ljudi... ljudi sa kojima si juče mogò normalno da pričaš, okrećali su glavu – da li si katolik, Srbin il’ musliman“.

Podjela klubova dešavala se tako što su se postojeći klubovi delili ili su nastajali potpuno novi. U Beču su pretežno stari jugoslovenski klubovi postajali srpski, dok su se pripadnici drugih etničkih i nacionalnih grupa izdvajali i formirali svoje nove klubove. Međutim, osim Srba u starim klubovima ostajali su, takođe, migranti iz Bosne i Hercegovine i Crne Gore. Iako su u radu menjali svoje politike, još dugo su klubovi u svojim nazivima zadržavali jugoslovenske odrednice, npr. „Savez srpskih i jugoslovenskih klubova u Beču“, sve do dvehiljaditih godina. Unutar klubova, premda u manjoj meri, dešavao se istovetni raspad odnosa, koji je bio uzrokovan raspadom matice, takođe:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Danas, rad klubova finansijski podržavaju i lokalne vlasti, češće nego što to radi zemlja ili, makar, u većoj meri. Gradske opštine izdvajaju

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

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

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

određena sredstva za klubove, svaka opština finansira onaj klub koji se nalazi u njenoj nadležnosti:

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

Pored ovih finansijskih sredstava koje dobijaju od zvaničnih državnih institucija, klubovi često dobijaju pomoć i od drugih institucija, ali se i sami snalaze: „I danas naše udruženje dobija pomoć od Saveza sindikata, od grada Beča i od Radničke komore, ali je ta pomoć dosta manja, jer imamo i manje klubova, imamo i manje aktivnosti“ (N.M.51M). Sponzorstva dobijaju i od svojih sugrađana koji su srpskog porekla i koji su u Beču ostvarili neki privatni biznis:

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

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

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

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

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

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

D.M.70M: „To je u principu to, najviše pukne pred neke svečanosti, izbore, onda krenu Austrijanci po klubovima da jedu čevape, da aplaudiraju, mislim da tu nema one iskonske potrebe da on stvarno dođe kao Austrijanac i da kaže – Mene sad zanima da dođem i čujem nešto o folkloru... to je sve protokolarno“.⁴⁴

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

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

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

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

5. INSTITUCIONALNA STRUKTURA I MREŽE DRUŠTVENIH ODNOSA SRPSKIH KLUBOVA U BEČU

Srpske klubove u Beču posmatram kao *male grupe*, zajednice koje zavise od lične komunikacije, najčešće licem-u-lice njenih članova, koji se prepoznaju kao činioци i učesnici smislene društvene jedinice (Fine and Harrington 2004: 343), koje dele sopstvenu *idiokulturu* – „sistem znanja, verovanja, ponašanja, običaja karakterističnih interaktivnoj grupi čiji članovi mogu da se oslone i koriste je kao osnovu za naredne interakcije“ (Fine 1982: 47). Institucionalna struktura i mreže društvenih odnosa veoma su važni činioци rada i delovanja srpskih klubova, zbog čega ću svaki njihov aspekt ponaosob predstaviti i analizirati.

U analitičke svrhe poslužiće mi teorijski okvir koji su razvile Nađa Kivan (Nadia Kiwan) i Hana Majnhof (Hanna Meinhof), definišući ga kao *metaforu čvorišta* sastavljenu od ljudskih, prostornih, institucionalnih i slučajnih čvorišta.⁴⁵ Pomenute autorke, teorijom čvorišta, pokazuju kako se muzika uči, prenosi i upotrebljava među transmigrantima (Kivan and Meinhof 2011: 7).

Teoriju čvorišta prilagodio sam istraživanju rada srpskih klubova u Beču, intervenišući najviše u varijabli *slučajnih/ neočekivanih čvorišta*, koja podrazumeva analizu uključenosti i uticaja istraživača na rad istraživanih. S obzirom na to da u delovanju srpskih klubova u Beču nisam učestvovao u smislu intervencije u njihovom radu, na ovom mestu izostavljam slučajna/ neočekivana čvorišta. Takav postupak, ipak, ne remeti celokupnu analizu, budući da nije neophodno analizirati sve četiri varijable, već samo one koje su važne za istraživani kontekst. Odabir varijabli, dakle, zavisi od predmeta istraživanja.

⁴⁵ U jednom od svojih radova, pomenutu teoriju čvorišta koju nude Kivanova i Majnhofova, predstavio sam kao hipotetički okvir za proučavanje odnosa unutar kulturno-umetničkih društava (v. Rašić 2016b). U daljem tekstu, taj teorijski okvir primeniću na analizu srpskih klubova u Beču.

5.1. Institucionalna čvorišta

Institucionalna čvorišta su srpski klubovi u Beču. Institucionalna struktura ima važnu ulogu u tome kako i na koji način se kreiraju politike rada i (re) prezentacije, te kako funkcionise saradnja između različitih klubova u istom prostornom čvorištu. Ovde je pogodno nadovezati se na Fajnova zapažanja o institucionalnim strukturama. Naime, institucionalne strukture propisuju i sankcionišu ciljeve i ponašanja članova klubova i direktno utiču na postojeće norme i vrednosti. Delujući kroz različite međusobno umrežene organizacije, kao i kroz procese socijalizacije i društvene kontrole, institucionalna čvorišta snažno utiču na članove klubova (Fine 1992: 11). Klubovi u svom delovanju najčešće imaju nekoliko različitih sekcija – folklorne, likovne, literarne, horove itd. U Beču radi šest različitih klubova koji funkcionišu s istim ciljevima, težeći očuvanju etničkog i kulturnog identiteta, prevashodno izvodeći i prikazujući tradicionalne plesove i muziku kroz folklorne sekcije, o čemu svedoče i najdominantniji iskazi njihovih sagovornika:

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

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

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

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

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

5.1.1. Predsednik kluba i uprava

Predsednika biraju članovi kluba procesom glasanja. Nakon toga, predsednik odabira svoje saradnike, poštujući postojeće kriterijume – članovi uprave mogu

da budu isključivo oni pojedinci koji sarađuju s klubom. Formirajući sopstveni tim – članove uprave, sekretara, osobu zaduženu za odnose s javnošću itd., predsednik započinje svoj četvorogodišnji mandat. Predsednički mandat moguće je produžiti i nakon četiri godine, pod uslovom da je prethodni rad bio uspešan, plodotvoran i pogodan svim članovima i saradnicima kluba.

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

M.V.76Ž: „Pa, oni jako vole da su svi u upravama. Mentaliteta raznoraznih. Ja se u tim mestima susrećem, u tim klubovima, KUD-ovima, recimo na jednom mestu imaš ljude sa Golije, imaš Vlahe, imaš Bosance, imaš ljude iz okoline Jagodine, to su raznorazni mentaliteti, to ne može niko da sklopi, čoveče.“

Kada govore o pojedincima koji pretenduju mestu u upravi ili poziciji predsednika kluba, moji sagovornici imaju određene unutargrupne stereotipizirane nazive, metaforički definišući njihova ponašanja kao „požarevački mentalitet“ ili „negotinska fora“ (M.P.86M). Pod *požarevačkim mentalitetom* podrazumevaju potrebu pojedinca da se nadmeće s ostalim pripadnicima sopstvene grupe, u nameri da uvek bude istaknutiji od ostalih članova zajednice. Termini „požarevački mentalitet“ i „negotinska fora“ imaju veze s prvim generacijama gastarbajtera i njihovom, sada već prepoznatljivom, arhitekturom koju karakteriše nadmetanje u tome čiji će stambeni objekat biti veći i velelepnije ukrašen (v. Bratić i Malešević 1982; Antonijević 2013). Potrebe datih pojedinaca, koje određuje pomenuti *mentalitet*, sagovornici pomalo komično opisuju na sledeći način:

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

Od predsednika svog kluba članovi očekuju da deluje kao njihov predstavnik i da svojim angažovanjem i delovanjem utiče na prosperitet kluba, ostvarujući sve isplanirane ciljeve. Predsednik bi, svojim ponašanjem i delovanjem, trebalo da govori u ime svih i u skladu s opštim interesima kluba: „Za mene jedan predsednik treba da bude institucija jednog društva, neko ko predstavlja jedno društvo. Znači, mi ga biramo. Mi članovi biramo koga želimo da nas predstavlja“ (M.R.72M).

Kada govore o predsednicima klubova u dijaspori, unajmljeni članovi najčešće skreću pažnju na njihov autoritativni stav, naročito u onim situacijama kada je reč o plaćenim poslovnim saradnjama. Unajmljeni saradnici ističu da predsednici svoj autoritet ne ostvaruju znanjem ili sposobnošću poslovne saradnje i rukovođenjem klubom, već time što imaju velika finansijska sredstva na raspolaganju:

B.M.79M: „Kod njih je sve kroz novac, znači gledaju kroz novac. I, onda, naravno, očekuju za novac koji su dali da im se to isplati... Oni su malo tako skloni, daju ti pare i onda imaju pravo sve da ti rade, i da se deru na tebe i da te vređaju... Viču – Ja te plaćam“.

Jedan od najčešćih diskursa, kada se govori o predsednicima ili članovima uprava, jeste onaj o njihovoj ulozi u raskolima među klubovima. Osim što različiti srpski klubovi koji postoje u Beču ne ostvaruju dobre međuljudske odnose, oni su, u najvećem broju slučajeva, nastali kao posledica raskola unutar jednog kluba. Raskoli se dešavaju onda kada dođe do razmimoilaženja između predsednika i članova uprave vezano za planove i način rada u budućnosti. U takvim situacijama, odlučujući se pre za potpuni prekid saradnje nego za iznalaženje rešenja. Predsednici i članovi uprave formiraju nove klubove u istom gradu, deleći postojeći na dva dela: „Često te uprave pucaju, pa nastanu dva KUD-a, pa sad ćemo mi da se dokažemo da smo bolji od njih...“ (M.V.76Ž); „Znate kako ovde društva nastaju? Evo vam, dajem vam primer... Evo, ja sam umetnički rukovodilac ovog ansambla. Ja se posvađam sa upravom, ja se spakujem, pokupim svu decu i odem i osnujem novo društvo“ (M.R.72M). Ti novoformirani klubovi nastavljaju dalje s radom, pritom funkcionišući kao konkurencija klubu iz kojeg su se prethodno izdvojili. U pojedinim slučajevima, ovakve podele dovode i do potpunih gašenja klubova.

5.1.2. Raskoli među upravama i predsednicima

Teorijski koncept društvene drame Viktora Tärnera (Turner 1992), pogodno je i primenjivo analitičko sredstvo za analizu raskola u srpskim klubovima u Beču.⁴⁶ Društvena drama se odvija unutar grupe koja ima deljene vrednosti i interese, gde članovi imaju stvarnu ili zamišljenu zajedničku istoriju (Turner 1992: 69). Tärner je definiše kao agonistički model, koji proizilazi iz agonističkih situacija, premda ne osporava postojanje i njenih drugih oblika. To je univerzalna procesualna forma koja se javlja i kao izazov za sve aspiracije ka savršenstvu u društvenoj i političkoj organizaciji (Turner 1992:

⁴⁶ Istražujući među zambijskim plemenom Ndemb u Africi, gde je boravio tri godine, Tärner uočava različite konflikte koji se dešavaju u svakodnevi plemena i za potrebe njihove interpretacije i analize, osmislio je koncept “društvene drame” (Turner 1992).

71). Društvene drame su često politički procesi gde se, uz pomoć različitih resursa i sredstava, odvija nadmetanje za postizanje cilja. Ujedno, pomenute akcije koriste se i zarad stigmatizacije drugih aktera, kako bi se onemogućio suparnički plan (Turner 1992: 73).

Društvena drama ima četiri faze: 1) prekršaj ili lom; 2) krizu; 3) obnovu ili redresivne akcije; 4) reintegraciju ili šizmu (priznavanje raskola) (Turner 1992). Ona započinje prekidom svakodnevice nekim nenadanim događajem. Prva faza, označena kao prekršaj ili lom, dalje prerasta u krizu. Ovde važnu ulogu imaju autoritativni predstavnici zajednice od kojih se očekuje da, odgovarajućim merama i sredstvima, reše problem i zajednici vrate prvobitni mir. Ukoliko se problem reši, zajednica nastavlja svoju uigranu svakodnevicu. U suprotnom, nastaje šizmatično stanje – stvaraju se rascepi usled nerešenih problema i menja se dotadašnja svakodnevica društva (Turner 1992: 61-89). Dužina trajanja pojedinačnih fazi u društvenoj drami prevashodno zavisi od samog događaja i društva, premda nisu sve faze vremenski ujednačene – nekada kriza može da potraje duže od obnove ili da se dve faze dešavaju paralelno. Jedino je faza loma kratka – to je jedan konkretan trenutak i događaj, koji pokreće dalje faze.

Društvene drame se pokreću, takođe, da bi se napravio progres u radu i karakteriše ih agonistički model. Mnogi klubovi u Beču, pa i u celoj evropskoj dijaspori, kao jedan od bitnijih ciljeva sebi postavljaju osvajanje zlatnih plaketa na manifestaciji „Evropska smotra srpskog folklora Srba u dijaspori i regionu“ (u daljem tekstu: Smotra). Smotra se održava jednom godišnje i nema određeno mesto dešavanja – slučaj je da se svake godine realizuje u drugom gradu, pa čak i u drugoj državi. Svaki put je drugi Savez Srba iz dijaspore njen domaćin, zadužen za celokupnu organizaciju – od odabira mesta realizacije, preko izbora članova komisije itd. Smotra traje svega dva do tri dana, u zavisnosti od broja klubova koji na njoj učestvuju. Da bi stigli do ove Smotre, klubovi moraju da prođu pretkvalifikacije u svojim zemljama. Dakle, tu dolaze oni koji su najbolje prezentovali svoj rad (Rašić 2016a: 1010-1014). Pobjeda na Smotri omogućava višestruku korist, kako saradnicima, tako i klubovima, ali i članovima žirija. Svako ostvaruje neku vrstu kapitala – klubovi najčešće kulturni kapital, članovi žirija ekonomski, dok spoljni saradnici mogu ostvariti oba istovremeno (Rašić 2016a: 1014-1016).⁴⁷ Kako je Smotra važno mesto, a za neke klubove i jedini razlog funkcionisanja, loši plasmani na takmičenju neretko dovode do lomova:

⁴⁷ Evropska smotra predstavlja zaseban i kompleksan, ali veoma važan fenomen Srbima u dijaspori. Kako na ovom mestu ne bih detaljnije pisao o Smotri, jer sam to na drugom mestu već učinio, više o ovome videti u: Rašić 2016a.

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

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

Faza redresivnih akcija i iznalaženja rešenja neretko izostaje. U većini slučajeva, gubi se treća faza usled prebacivanje krivice i pronalaženja odgovornog pojedinca za izazivanje loma. Pronalaženje rešenja najviše zavisi od same institucije – manje je klubova koji pronađu rešenje i nastave s daljim radom, dok je više onih koji ulaze u šizmu.

Kada je u pitanju poslednja faza, pojedini klubovi prebrode krizu, zamene saradnike ili čak produže saradnju s istim saradnicima, a krivicu prebace na „korumpirani žiri“ i nastave dalje u fazu reintegracije, vraćajući se svakodnevici. Ipak, drugi klubovi ovakve procepe ne uspeju da zatvore, pa tako dolazi do njihovog proširivanja, sve dok se ne desi krajnja podela jednog kluba na dva. To se dešava u onim momentima kada se ne usaglase mišljenja svih članova uprave i predsednika ili ukoliko se umetnički rukovodilac grupe suprotstavi upravi:

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

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

Nakon nesuglasica koje dodatno prošire procepe, klubovi nastavljaju da funkcionišu u novoj svakodnevici. Šizmatični završetak podrazumeva i kraj drama uz priznavanje raskola u novonastalom kontekstu.

Novoformirani klubovi pretežno ne saraduju sa onima od kojih su se odvojili. Naprotiv, tada postaju suparnički klubovi i svojim radom teže da dokažu da su inicijalno bili u pravu:

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

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

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

Dakle, šizmatični završetak predstavlja najčešći rasplet društvene drame koja se dešava unutar klubova. Premda društvene drame u klubovima mogu izazvati i druge okolnosti, na ovom mestu predstavio sam jedan od najprisutnijih primera, ne samo u Beču, već u celoj srpskoj dijaspori. U tom smislu, konfliktna svakodnevica predstavlja realnost u srpskim klubovima u Beču, oni međusobno retko saraduju, isto kao što se i članovi različitih klubova, iako možda žive u istim ulicama ili pohađaju iste škole, najčešće ne druže.

5.2. Ljudska čvorišta

Ljudska čvorišta sastavljena su od pojedinaca koji su značajni za sam rad u klubovima: to su umetnički rukovodioci i spoljni saradnici od kojih, čineći glavni fokus u mrežama odnosa, zavisi celokupna interakcija i delovanje. Iako se svi članovi u mrežama odnosa međusobno ne poznaju, ove istaknute pojedince svi poznaju. Unutar ljudskih čvorišta pojedinci se ne povezuju samo horizontalno – prostorno, u okviru grada i zemlje u kojima žive ili zemlje matice i šire, oni se povezuju i vertikalno, kroz institucionalne i profesionalne

kontekste (Kiwan and Meinhof 2011: 6-7). Fokusiranjem na ključne individue, njihove aktivnosti i životne priče, omogućava se bolje razumevanje ukupnih politika rada i delovanja klubova i tako se izbegava uopštavanje ili generalizacija klubova – uprkos vrlo sličnim intencijama, svaki klub ima svoje specifično delovanje zavisno upravo od ovih ključnih ličnosti, čime se prihvata i ukazuje na heterogenost ideja i politika u klubovima. Ipak, pored ključnih ličnosti, ljudska čvorišta čine i sami članovi klubova koji, takođe, imaju bitne funkcije u klubovima i nisu samo pasivni izvođači programa čije delovanje osmišljavaju ostali činioци ljudskih i institucionalnih čvorišta.

5.2.1. Umetnički rukovodilac

Umetnički rukovodioci srpskih klubova u Beču uglavnom su i umetnički direktori. Dakle, pored toga što im je zadatak da ugravaju folklorne ansamble, oni osmišljavaju repertoare, ali i prave koreografije. Ovu funkciju u klubovima mogu imati neki od starijih plesača, npr. ako je neko talentovani plesač, a ujedno pokazuje veliko interesovanje za rukovođenje ansamblom. Ukoliko teže mestu rukovodioca, stariji članovi ansambla prvenstveno započinju rad s dečjim grupama ili omladinskim ansamblom, izgrađujući tako sopstveni metod rada, kako bi blagovremeno preuzeli i rad s izvođačkim, odnosno reprezentativnim ansamblom. S druge strane, ukoliko u klubu nema interesenata koji bi preuzeli pomenutu funkciju, uprava tada unajmljuje umetničkog rukovodioca iz nekog drugog ansambla ili se pak dovodi potpuno nova osoba – to može biti ostvareni rukovodilac iz Srbije ili neko iz regiona odakle ima najviše članova u klubu.⁴⁸ Dva kluba u Beču upravo vode dva umetnička rukovodioca koja su došla iz Srbije, dok, na primer, klub „Jedinstvo“ vodi jedan od aktivnih plesača kluba „Mokranjac“.

Trenutni umetnički rukovodilac kluba „Mokranjac“ je na toj poziciji od 2009. godine. Svoje iskustvo rukovodioca sticao je u dva zrenjaninska folklorna ansambla, izgradivši svoj imidž kroz osvajanje zlatne plakete na pokrajinskim i republičkim folklornim takmičenjima u Srbiji. Prvenstveno je u „Mokranjac“ dolazio periodično, nekoliko puta mesečno, radi uvežbavanja ansambla za nastupe. Kasnije mu je uprava kluba „Mokranjac“ ponudila radni odnos na poziciji rukovodioca, zbog čega se on preselio u Beč: „Njegov matični KUD je 'Mokranjac'.. u principu smo mi njega doveli svesno“ (J.S.48M). Od uprave „Mokranjca“ dobio je na korišćenje stan u Beču i mesečni honorar,

⁴⁸ Način odabira umetničkog rukovodioca nije specifičan samo za srpske klubove u Beču. Naime, praksa unajmljivanja sopstvenih plesača ili rukovodilaca iz drugih ansambala, pa čak i gradova, prisutna je i u mnogim drugim klubovima ili plesnim institucijama. Mari-Pijer Gibert (Marie-Pierre Gibert) u svom istraživanju pokazuje da je način odabira umetničkog rukovodioca istovetan i u kompanijama koje izvode tradicionalne plesove u Izraelu (videti više o tome u: Gibert 2007: 101).

a zvanični ugovor između njega i kluba ne postoji: „Ne. Nema ugovora. Za nas je reč važna“ (S.B.69M). Premda zvanično vodi ansamble u „Mokranjcu“, ovaj umetnički rukovodilac često radi i s drugim ansamblima iz Evrope i Amerike, postavljajući im svoje koreografije, kada u „Mokranjcu“ nema zvaničnih aktivnosti. Vrlo često i sami rukovodioci imaju ideju o odlasku u neke druge gradove ili druge ansamble, bez obzira na to što im je trenutna situacija, koliko-toliko, sigurna: „Ne planiram ovde da se zadržavam... ne znam... neću ni da se vratim u Zrenjanin, idem dalje...“ (M.R.72M).

Rukovodilac kluba „Bambi“ je 2010. godine migrirao u Beč s ciljem da vodi folklorni ansambl. Za razliku od rukovodioca „Mokranjca“, on je ovu poziciju dobio zahvaljujući poznanstvu s pojedinim članovima: „On je iz Osipaonice, iz Aksinog sela, njih je učio tamo da igraju, odatle on došo da nam postavi koreografiju, onda je ostao“ (M.P.86M). Dolazak ovog rukovodioca bio je uslovljen raskolom koji se dogodio unutar „Bambija“: „Oni su imali problem... Oni su imali rukovodioca koji je osnovao novi klub... Oni su imali neki raskol s umetničkim rukovodiocem do tad. On je izvukao iz 'Bambija' sedamdeset osam igrača, odveo sa sobom...“ (V.R.77M). Nakon raskola, klub je imao potrebu za novim rukovodiocem, koji bi ne samo postavio novu koreografiju i uigrao ansambl, već učestvovao u obnovi okrnjenog sastava kluba. Njihova saradnja nije bila unapred dogovorena: „Ja sam došo u 'Bambi'... Ja sam njima pristao za neke smešne cene. Ja sam uz'o neplaćeno odsustvo u Srbiji i došo sam ovde, za platu kol'ko imam u Srbiju, ja sam njima postavio koreografiju ovde i radio dvadeset i jednu probu, svako več'e“ (V.R.77M). Nakon probnog rada i usled životnih okolnosti – „Našo ženu na Fejsbuku, moju bivšu koleginicu. Kaže nama, ja ne idem kući. Kažem, kako ne ideš kući. Ne, ne, ostajem tu. Gde, bre, ostaješ? Kako ostaješ? Kaže, ostajem kod Goce, kod žene njegove. Kažem, kako to, čoveče, kad pre? Pa, ne znam, će vidimo... kad oni posle dva meseca...“ (M.P.86M). Ovaj umetnički rukovodilac je, takođe, ostao u Beču. Ipak, njemu je posao u „Bambiju“ samo honorarni, dok se tokom dana bavi drugim aktivnostima, zarad sticanja sredstava za život.

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

5.2.2. Unajmljeni saradnici

Unajmljene saradnike čine oni pojedinci, pretežno iz Srbije, koji se smatraju relevantnim ličnostima u domenu koreografije tradicionalnog

plesa. Za potrebe ove umetnosti, unajmljuju se pedagozi tradicionalnog pevanja, koreografi, umetnički rukovodioci, pojedinci zaduženi za narodne nošnje itd. Da bi neko postao saradnik srpskih klubova u Beču, on mora da ima ostvarene rezultate u Srbiji. Recimo, ukoliko klubovi unajmljuju koreografa, biraju onog koji je na takmičenjima u Srbiji prethodno osvajao zlatne plakete. Takođe, ukoliko je neko bio predavač na seminarima za rukovodioce folklornih ansambala, on se smatra relevantnom ličnošću za saradnju. Klubovi unajmljuju saradnike, naročito ako se pripremaju za Smotru i tada za svaku oblast ponaosob biraju odgovarajućeg pojedinca – tako će se desiti da jedan klub unajmi etnomuzikologa da održava pevačke probe i piše muzičke aranžmane; etnologa da sastavi odgovarajući predlog za izradu narodne nošnje za oblast koju će predstaviti u koreografiji; etnokoreologa, mada ređe, da im pomogne u odabiru tradicionalnih plesova za datu oblast koju prezentuju itd.

Nakon što izaberu saradnika koji će raditi pevanje, ples ili nešto drugo, saradnici, po dogovoru, dolaze u njihove klubove, a uprave klubova im obezbeđuju prevoz, smeštaj i odgovarajući honorar. U zavisnosti od potrebe, saradnici rade od dva do pet dana, premda je uobičajeno da se posao odvija vikendom, zbog stalnih poslova saradnika.

Kada su u pitanju ekonomski aspekti pomenutih saradnji, situacija varira od saradnika do saradnika, pa tako moji sagovornici, koji sarađuju sa srpskim klubovima u dijaspori navode sledeće:

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

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

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

M.V.76Ž: „Pa, ja sam prvi put kad sam otišla u Montre, ja sam neko predznanje imala, recimo da se postavka koreografije kreće od 600: 700 do 1000 evra, e sad za to pevanje se izdvaja naravno manje. Oni su meni dali, u Montreu 300 franaka, to ti dođe kao 300 evra. Dali su mi te pare zato što sam ja bila kod njih nedelju dana,

s tim što ja ne radim svaki dan. Neko je u fazonu da formira cenu da li ja radim po satu, neko je u fazonu da ja radim koliko efektivno radim, pa onda recimo, sve ostalo je meni išlo dogovor preko Mikice, preko Zvezdana, da l' se tu sad neko ugradi, mene tu niko ne zanima, ali, recimo, ja sam tamo plaćena, ja ne volim da radim po satu, jer ne volim da mi neko štopuje vreme, jer ja hoću da dobijem rezultat. Ja tamo ne radim svaki dan, neki put odem na vikend, neki put odem na pet dana, neki put radim svaki dan. Evo, recimo, u „Mokranjcu“ (Beč) sam radila i dve grupe pevača, i dečiju grupu, i ansambl, i solista pevač, i solistkinja pevačica, i sve sam to radila za dva dana i dobila sam iste pare kao nedelju dana u Montreu što sam radila dva dana efektivno, a ostale dane sam se šetala, tako 200 evra, 300 evra, zavisi šta. Eto, tako formiraju cenu. Ja lično ne dozvoljavam da mi tu neko diktira kako ko, kako ko peva, niko mene ne, niko mi nije zamario ako ta grupa pevača ne uzme neko mesto. Jer, oni vide efekat, oni vide pomak, čuju da deca pevaju bolje“.

Upravo ove načine saradnje možemo definisati kao „trajno prelazne poslove“, koje karakteriše neodređeno zaposlenje, sloboda i neformalnost (McRobbie 2001: 98). Saradnici moraju da budu spremni na neprestana putovanja i rad na drugim mestima, ali i da njihov rad uvek bude uspešan – drugačije ne bi mogli da rade ovu vrstu posla.⁴⁹ O mobilnosti saradnika, svedoči i iskaz moje sagovornice:

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

5.2.3. Članovi klubova

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

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

⁴⁹ Više o ekonomskim aspektima saradnje sa srpskim klubovima u Beču videti u: Rašić 2022.

Mnogi plesači počeli su da se bave tradicionalnim plesovima još kao jako mali, te nastavili do danas: „...Moja ćerka počela sa sedam godina, a sad ima osamnaest...“ (S.B.79M). Klubovi danas broje i do nekoliko stotina članova: „Kad pogledaš cifru, od skoro sedamsto članova u klubu...“ (M.P.86M), dok folklorne sekcije čine najveći broj, „Imamo oko trista igrača trenutno, aktivnih...“ (S.B.79M). Tokom prvih godina osnivanja klubova, čest je bio slučaj da su se članovi udruživali i učlanjivali u klubove prema regionalnom principu. Stoga se dešavalo da su članovi ujedno bili i komšije iz istog sela ili iz istog komšiluka u zemlji matici. Tako je, na primer, klub „Bambi“ okupljao ljude koji su došli u Beč iz okoline Požarevca; u „Mokranjac“ su dolazili oni koji su iz okoline Negotina itd. Danas ovaj princip više nije toliko dominantan, članovi dolaze u one klubove koji imaju ostvarene veće rezultate na takmičenjima, a najveći broj članova klubova čine treće i četvrte, pa sada već i pete generacije srpskih migranata.

5.3. Prostorna čvorišta

Prostorna čvorišta se odnose na mesta u kojima se odvijaju kulturne aktivnosti – u ovom slučaju to je grad Beč pre svega, ali i ostala mesta na kojima članovi klubova izvode svoje aktivnosti (Kiwana and Mainhof 2011: 7). Prostorna čvorišta čine varijablu u okviru koje se razmatra pozicija samih članova unutar grada i načini na koje lokalno stanovništvo i lokalne vlasti reaguju na njihove aktivnosti (Rašić 2016b: 140). Osim toga, važno je ukazati i na mreže društvenih odnosa⁵⁰ koje se razvijaju u okviru prostornog čvorišta.

Dakle, na ovom mestu, razmatraću mreže odnosa koje utiču na širenje i razvijanje veza između klubova, uzevši u obzir da je svaki društveni sistem karakterisan međusobnim vezama (Fine 1992: 13). Mreže odnosa su važne i utiču na opšte delovanje klubova, dok je uticaj mreža odnosa uslovljen popularnošću, grupnom pripadnošću, poznanstvima itd. (Fine 1992: 13). Razumevanjem Beča kao prostornog čvorišta, akcenat je postavljen na odnos koji klubovi imaju sa zvaničnim vlastima u tom gradu, ali i na podršku koju dobijaju od lokalnih vlasti i lokalnog stanovništva. U ovu varijablu ulazi i razmatranje odnosa između klubova, ali i odnos klubova s drugim organizacijama sličnog tipa ili drugim srpskim organizacijama poput ambasade i crkve.

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

⁵⁰ Mreže društvenih odnosa predstavljaju sinkretizam interpersonalnih relacija koje proizilaze iz ličnih izbora, slučajnih poznanstava i struktura sistema (Antonijević 2012b: 45).

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

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

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

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

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

Mogućnost da se konkuriše s predlozima postoji i u matici, Srbiji. Jednom godišnje Kancelarija za saradnju s dijasporom i Srbima u regionu⁵¹, kao i Ministarstvo kulture i informisanja Republike Srbije⁵² objavljuju konkurse za finansiranja ili sufinansiranja projekata udruženja koja su registrovana u dijaspori ili udruženja registrovanih u Srbiji, a koja projektним aktivnostima

⁵¹ Više informacija o konkursima Kancelarije za saradnju s dijasporom i Srbima u regionu na: <http://www.dijaspora.gov.rs/uprava-za-dijasporu-konkursi/> (poslednji put pristupljeno: 12.10.2019)

⁵² Više informacija o konkursima Ministarstva kulture i informisanja Republike Srbije na: <http://www.kultura.gov.rs/cyr/konkursi> (poslednji put pristupljeno: 12.10.2019)

pokrivaju teme u vezi s dijasporom i Srbima u regionu.⁵³ Ipak, sagovornici navode da finansijsku pomoć od matice ili ne dobiju ili je iznos finansijske pomoći toliko mali da ne pokriva sve troškove organizacije rada ili drugih aktivnosti:

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

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

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

Da su u mrežama društvenih odnosa važni različiti vidovi komunikacije, poput ličnih poznanstava, primetno je i u obezbeđivanju sredstava za rad u klubovima. Naime, česti su iskazi u kojima sagovornici svedoče o finansijskim ili drugim vidovima pomoći koje dobijaju od poznanika i svojih sunarodnika: „Znate kako, sponzori su nam većinom naši prijatelji“ (M.P.86M). U mrežama odnosa, predstavnici klubova razvili su sopstveni sistem obezbeđivanja sponzorstava, gde pomoć potražuju od uspešnijih srpskih preduzetnika iz Beča:

M.P.86M: „...mi dođemo tražimo sto evra za našu manifestaciju... imamo takav sistem da po sto evra tražimo od svakog sponzora, stavimo ga na flajer i reklamiramo ga tamo. Nama je bolje da nam daju četiri puta godišnje po sto evra nego da mi da

⁵³ Ministarstvo kulture i informisanja Republike Srbije celokupan konkurs posvećuju “finansiranju ili sufinansiranju projekata u oblasti kulturnih delatnosti Srba u inostranstvu”. Pod opštim ciljem konkursa navode “podsticanje stvaralaštva i prezentacija kulturnog stvaralaštva pripadnika srpskog naroda u inostranstvu i očuvanje njihovog kulturnog identiteta, a posebno u zemljama regiona (Mađarska, Hrvatska, Rumunija, Makedonija, Albanija, Crna Gora, Bosna i Hercegovina i Slovenija)” (<http://www.kultura.gov.rs/cyr/konkursi/konkurs-za-finansiranje-ili-sufinansiranje-projekata-u-oblasti-kulturnih-delatnosti-srba-u-inostranstvu-u-2019--godini>, poslednji put pristupljeno: 15.04.2019). Kancelarija za saradnju s dijasporom i Srbima u regionu, s druge strane, nudi konkurs “za sufinansiranje projekata koji svojim kvalitetom doprinose očuvanju i jačanju veza matične države i dijaspore”. Kancelarija u ovim konkursima finansira projekte koji odgovaraju na dva postavljena cilja: “1) upotrebu, učenje, čuvanje i negovanje srpskog jezika i ćiriličnog pisma, čuvanje i negovanje srpskog kulturnog, etničkog, jezičkog i verskog identiteta; 2) unapređenje ekonomske saradnje Republike Srbije i dijaspore” (<http://www.dijaspora.gov.rs/uprava-za-dijasporu-konkursi/>, poslednji put pristupljeno: 15.04.2019)

jednom petsto i više da se ne javlja. A ovako imamo non-stop, konstantno sa njima saradnju i dobijamo...“.

Osим novčano, pojedini preduzetnici sponzorišu klubove tako što im obezbeđuju značajne popuste pri kupovini proizvoda li usluga, a najčešće kada ugošćavaju ansamble iz drugih gradova i država:

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

Takođe, roditelji članova volonterski rade tokom različitih manifestacija i tada im pomažu oko organizacije koncerata, služe piće i hranu, pripremaju grupe za nastupe itd.: „Mi imamo našu feštu i trebaju nam ljudi koji će da budu zaduženi za konobarisanje, koji će da budu redari... To sve rade roditelji za džabe“ (M.R.72M).

Ipak, za svako ozbiljnije organizovanje neophodna je pomoć zemlje matice, koja nažalost izostaje:

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

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

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

svoje nazočnosti, tada su shvatili da postaju i državljani polako, pa da su tu i neki glasovi, je l'. Krenuli su tu da se kreću polako političari“ (G.N.62M).

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

Odnos ambasade i srpskih klubova u Beču predstavlja još jedan od načina da se uvidi kako zemlja matica tretira svoju dijasporu i kako funkcionišu srpski klubovi u datom prostornom čvorištu. Saradnja ambasade i klubova ne postoji ili je slaba, a kako to sagovornici navode: „Što se tiče ambasade, ambasada je neutralna“ (J.S.48M) ili slikovitije: „K'o da je neki nevidljivi Berlinski zid između (ambasade i klubova)“ (N.M.41M).

Odnos pomenutih institucija nije oduvek funkcionisao na ovaj način. Prisećajući se vremena kada su klubovi bili jugoslovenski, sagovornici navode da je tada i odnos s ambasadam bio intenzivniji – klubovi su pomagali ambasadi isto koliko je i ambasada pomagala klubovima. Službenici ambasade su klubove posmatrali kao mesta u kojima mogu da čuju mišljenje i iskustva svojih građana, dok su migranti u ambasadi dobijali informacije o stanju u zemlji matici. Takav odnos danas ne postoji.

Ambasada se aktivira u onim trenucima kada je neophodna politička mobilizacija dijaspore – „Jedino su bili aktivni kad su organizovali demonstracije nekih sedamdeset osam dana, kada je bilo bombardovanje“ (J.S.48M). Ponašanje ambasadora ocenjuju negativno u svojim iskazima, pri čemu navode da, zauzimajući funkciju ambasadora, u svom daljem delovanju oni teže ostvarivanju rezultata koji će im obezbediti ispunjenje zadatih kriterijuma u toku mandata, s ciljem da svoj mandat produže ili da ostvare nove pozicije i poslove. Ujedno, sagovornici definišu zaposlenje ambasadora kao partijsko delovanje: „Ograđuju se samo zbog toga što oni gledaju samo tih tri-četiri godine kako su oni tu... vi znate kako se šalju ovde, po partijskoj liniji“ (J.S.48M).

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

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

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

U Beču postoje tri srpske pravoslavne crkve.⁵⁴ Nijedan od tih objekata nije ciljano građen da bude srpska pravoslavna crkva, već je reč o objektima koji su ili prilagođeni datoj nameni, ili su pak preuzeti od drugih religijskih zajednica:

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

Procenjujući da je srpskih pravoslavnih vernika u Beču malo – „Ja mislim da tri četvrtine Srba... ma, 95% ne ide u crkvu“ (I.K.92M). Sagovornici zaključuju da je i opšti odnos ka veri i crkvi kao instituciji znatno oslabio u prethodnih dvadesetak godina: „Ljudi su prestali da veruju u sve živo“ (M.P.86M); „Niko ne veruje crkvi“ (I.K.92M). Nizak nivo religioznosti, s jedne strane, i generalno nepoverenje u najrazličitije institucije domovine, zbog ranijih negativnih iskustava, s druge strane, čine da izostaje i kolektivna kohezija u trenucima kada je potrebno prikupljanje određenih novčanih sredstava, radi rekonstrukcije ili izgradnje verskih objekata:

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

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

⁵⁴ Tri srpske, pravoslavne crkve koje postoje u Beču su: Hram svetog Save (nalazi se u 3. Opštini, a izgrađen je 1893. godine); Hram Uspenja Presvete Bogorodice (17. okrug i nalazi se u prostorijama evangelističke crkve) i Hram Vaskrsenja Hristovog (nalazi se u 2. okrugu, a izgrađen je 2002. godine) (Haider-Labudović 2007: 90).

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

Danas crkve ne služi samo kao mesta neformalnih okupljanja migranata, mada procenat posetilaca nije značajno veći, osim za vreme značajnijih verskih praznika: „Kod nas je crkva puna za Badnje večé i Uskrs...“ (I.K.92M), mada ni tada mnogi ne odlaze na službe: „...kući, kadionica i ćao. 'Ajmo, to je to“ (I.K.92M). Slično kao i u prethodnom odeljku, sagovornici kao razlog ovakve situacije navode lošu percepciju crkve, zbog čega veći broj njih „smatra da je crkva mafija. Preduzeće“ (I.K.92M). Stav o crkvi kao *preduzeću*, čiji je jedini cilj ekonomski kapital, prisutan je u narativima svih sagovornika s kojima sam razgovarao o ovoj temi: „Ali kad oni jednu sveću prodaju za dvadeset evra u crkvi, onda je to pljačka! To je pljačka kad jednu sveću prodajete ili odete da vam pročita kolač, morate petnaest ili dvadeset, dvadeset pet evra...“ (J.S.48M).

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

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

Rukovodioci „Mokranjca“ i „Jedinstva“ imaju drugačija iskustva i navode da sa crkvom nemaju nikakvu saradnju: „Ne, ne, ništa. Nikakva saradnja. Oni su institucija za sebe. Oni ne idu dalje, oni su ostali za sebe“ (N.M.51M). Sličan stav, bez želje za uspostavljanjem saradnje s crkvom, prisutan je zbog

negativnih iskustava iz različitih pokušaja umrežavanja klubova i crkve. Sagovornici ističu da od početka ne postoju dobra komunikacija među ovim institucijama i zaključuju:

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

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

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

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

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

Savez Srba u Austriji je, u hijerarhijskom smislu, najviša srpska institucija u ovoj zemlji. On se sastoji od Zajednica srpskih klubova u Beču koje su nadležne za organizovanje rada klubova u zavisnosti od pokrajine kojoj pripadaju – četiri velike austrijske pokrajine imaju i svoje četiri Zajednice. Savez i Zajednice nazivaju se krovnim organizacijama zbog toga što bi njihov osnovni zadatak trebalo da bude objedinjavanje i organizovanje aktivnosti na teritorijama na kojima imaju nadležnost, kao i saradnja s drugim ključnim

austrijskim institucijama. Situacija je u realnosti ipak nešto drugačija, pri čemu moji sagovornici krovne organizacije vide kao suštinski neorganizovane, a o njima najčešće podrugljivo govore na sledeće načine: „Ja još uvek nisam našao odgovor na pitanje šta je integracija i šta je krovna organizacija! Moja definicija je – Svi su krovni, a svi su, u stvari, u podrumu“ (D.M.70M).

Takođe, idealtipski zadatak u kojem krovne organizacije saraduju s ključnim austrijskim organizacijama i organima vlasti nije realizovan i ne čini deo njihovih aktivnosti, dok je „odsustvo svake komunikacije s odlučujućim faktorima za integraciju“ (Z.A.76M) jasno uočljivo. Krovne organizacije mahom zadržavaju pozicije i načine delovanja koje su imale i tokom sedamdesetih i osamdesetih godina, ne uzimajući u obzir činjenicu o kompletnoj promeni društveno-političke situacije u Austriji. Iz tog razloga, sagovornici navode da su ove institucije anahrone i krajnje amaterski ustrojene: „Nisu hteli da prihvate činjenicu da društva više nisu skup amatera ispred zadruga, nego da treba da se profesionalizuju i rade ozbiljno taj posao, moraju da budu svakog dana na lopti“ (Z.A.76M).

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

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

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

Dakle, ovde je reč o još jednom nivou neslaganja unutar srpske zajednice u Beču, zbog interesa pojedinaca na rukovodećim funkcijama, čime se onemogućava realizacija ukupnih ciljeva. Takvi pojedinci deluju samo zarad uvećanja ekonomskog kapitala: „Samo pare, to je smešno“ (M.P.86M). Zbog toga, mnogi članovi izbegavaju sastanke krovnih organizacija, tumačeći ih kao okupljanja na koja „nema potrebe da se ide... tu sedimo sat vremena, pošto ima sad dečje takmičenje, pričamo da li ćemo deci sad da damo jedan sendvič ili ne“ (I.K.92M). Članstvo u krovnim organizacijama je za njih formalnost, jer klubovi kao zasebne jedinice ne mogu da konkurišu na ozbiljnije državne projekte za (su)finansiranje aktivnosti ukoliko nisu deo saveza.

Formiranje srpskog kulturnog centra u Beču ključni je korak ka rešavanju mnogih problema, smatraju moji sagovornici. Za njih bi ovakva institucija bila kuća, mesto svih Srba, onih koji rade u klubovima ali i svih ostalih. To je opšti interes pre svega. „Interes svih Srba ovde je da imamo jednu kuću svoju, da imamo jedan kulturni centar, da svi budemo pod jednim krovom“ (J.S.48M). Premda su im teženje i vizije idealistične, pitanje je da li bi formiranje još jedne kulturne institucije u Beču rešilo pitanje nesloge Srba u ovom gradu.

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

Iako drugačiji sadržaji u odnosu na one koje nude klubovi postoje, bilo u formi amaterskih delatnosti u Beču⁵⁵ ili u formi gostovanja profesionalnih trupa iz Srbije, stav mojih sagovornika je takav da bi te aktivnosti trebalo da se upražnjavaju svakodnevno i to upravo u kulturnom centru: „Ako ne radimo svaki dan s njima, džabe što jedan dan gledamo predstavu“ (A.P.88M). Zbog toga, pojedini klubovi teže da promene svoje načine delovanja kako bi se potencijalno približili onakvom delovanju kakvo bi, prema njihovom mišljenju, trebalo da ima jedan kulturni centar. Smatraju da će, organizujući

⁵⁵ U Beču, kao alternativa sadržajima koji nude srpski klubovi, postoji udruženje koje vodi Darko Markov. To je samo jedna od alternativa koje se u Beču mogu pronaći. Naime, Markov, pisac, amater-glumac i režiser, okupio je oko sebe nekolicinu srpskih migranata i sa njima u kontinuitetu priprema različite predstave. U tim predstavama, ova ekipa koja sebe naziva „Nesvrstani diletanti“, mahom na humorističan način prikazuju život, rad i svakodnevicu naših iseljenika u Beču. Više o ovoj grupi videti u: Antonijević i Rašić 2018: 493-510.

se strateški na taj način, zadobiti status kulturnog centra: „Skupili smo neku ekipu nekih ljudi koji razmišljaju malo drugačije, mi hoćemo da stvorimo ovde nešto na zdravim korenima... Jednom kada to bude oživelo, onda neće biti izbora, nego da neko prizna – Ok, to je kulturni centar“ (A.P.88M). U Kancelariji za saradnju s dijasporom ne postoje informacije o potencijalnom formiranju srpskog kulturnog centra u Beču, zbog čega ova opcija i dalje ostaje moguća samo na nivou samoorganizacije Srba u Beču.

6. POLITIKE RADA SRPSKIH KLUBOVA U BEČU

Jugoslovenska kulturno-umetnička društva (u daljem tekstu: KUD) snažno su uticala na način formiranja srpskih klubova u dijaspori i oblikovanje njihovih politika rada i reprezentacije. Celokupan organizacioni koncept pomenutih institucija u potpunosti je preslikan na rad klubova u dijaspori. Shodno tome, da bi se bolje razumeli načini funkcionisanja, kao i principi odabira elemenata u procesima institucionalne konstrukcije i prezentacije identiteta srpskih klubova u Austriji, važno je prevashodno, ukazati na to kako se i s kojim ciljevima u Jugoslaviji formirao kulturno-umetnički amaterizam, čime započinjem ovo poglavlje. Nakon toga, uslediće analiza izvođaštva i izvođačkih praksi srpskih klubova u Beču, prevashodno onih iz perioda Jugoslavije, a potom i savremenih.⁵⁶

6.1. Kulturno-umetnički amaterizam u Jugoslaviji

U kontekstu jugoslovenskog socijalizma pojam „narodno“ imao je potpuno drugačije značenje od njegovog poimanja u romantičarskoj paradigmi.⁵⁷

⁵⁶ Kada upotrebljavam termine izvođenje i izvođaštvo, mislim na ono što su raniji autori definisali kao studije izvođenja (*performance studies*); performans (*performance*); izvođenje (*performing*) itd. U srpskom jeziku ovi termini često su se, ponekad i nevesto, koristili kao sinonimi. Zadržavajući postavke Aleksandre Jović i Ane Vujović, u svom radu koristim termine *izvođenje*, *izvođaštvo*, pod kojim ne podrazumevam samo puko predstavljanje, “već i mesto realnog okupljanja”, prostor u kojem dolazi do susretanja pomenutog “organizovanog”, estetizovanog predstavljanja i svakodnevnog života (Jovićević i Vujović 2007: 7-8). Izvođenje je, stoga, “deo života koji izvođači i gledaoci zajedno provode i troše u istom prostoru u kojem se odvija izvođenje i gledanje” (Jovićević i Vujović 2007: 8).

⁵⁷ Romantizam kao paradigma imao je velikog uticaja na mnoga proučavanja i percepcije nauke u Evropi. Iako u Srbiji romantizam jača tek od šezdesetih godina XIX veka, njegovi uticaji u mnogim društveno-humanističkim naukama prisutni su čak i danas (više o romantizmu videti npr. u: Antonijević 2012b; Đorđević 1900; Kokjara 1985; Kovačević 2015). Kako mi cilj nije da na ovom mestu dublje razlažem romantizam i njegove uticaje, navešću samo bazične ideje ove paradigme, kao i poimanje koncepta narodno u okviru nje. Ceo koncept romantizma bio je jako ideološko sredstvo, a podrazumevao je ideju nacije, duha, jezika itd., kao nečega što je veoma vredno proučavati. Na osnovu prikupljanja folklor, mnogi istraživači imali su za cilj da doprinesu legitimisanju određene nacije, ukazujući na starost a stoga i vrednost određenog naroda. Pod uticajem takvih ideja, pod narodnim podrazumevalo se isključivo seosko stanovništvo, to je evropski niži društveni sloj “koji čini polupismeno ili nepismeno seljaštvo”, čiji je folklor bilo važno beležiti, jer se on posmatrao kao “izraz narodnog duha u nestajanju pred rastućom modernizacijom i urbanizacijom” (Antonijević 2005: 246-247).

Socijalističko tumačenje pojma „narodno“ odnosilo se na sve strukture društva – seosko stanovništvo, radnike i tzv. poštenu inteligenciju. S tim u vezi, „nova narodna kultura“ posmatrana je kao proizvod celokupnog naroda, a ne samo onog sa sela (Hofman 2012: 73). Socijalistička ideologija temeljila se na marksističko-lenjinističkim pojmovima „progresna“ i „unapređenja“, stoga je redefinisane pogleda na narodnu kulturu označavalo samo jedan u nizu segmenata „projekta modernizacije“ (Hofman 2012: 74).

Vodeći se Harastijevom (Haraszti) tvrdnjom da „socijalistički realizam stvara realnost“, Lin Maners (Lynn Maners) zaključuje da je socijalistički realizam, u domenu izvođaštva, pod kontrolu postavio i transformaciju kulturnih sadržaja anonimnog naroda kojima se lako upravlja i kontroliše. Transformišući i postavljajući ga na scenu, za novu urbanu populaciju, socijalistički realizam doprinosio je ostvarivanju ciljeva državne ideologije (Maners 1995: 105- 106).⁵⁸ Ujedno, marksističko-lenjinistički model razvoja nacije-države, pod vlast države je postavio sve kulturne organizacije i njihove aktivnosti. Takav model, gde nijedan drugi pogled na državu nije bio moguć, preuzet je iz Sovjetskog saveza i rezultirao je usmeravanom kulturom – vlast je imala moć nad umetnošću i zvaničnom estetikom (Maners 2007: 86).

Slična stanovišta, u kojima tvrde da je vlast čvrsto usmeravala domen umetnosti, imaju i drugi autori. Ketrin Verderi (Katherine Verdery), na primer, kulturnu produkciju u socijalizmu vidi kao simboličko-ideološki način kontrole kojim se proizvodi restriktivna vrsta autoritarnog diskursa (Verdery 1991: 429-431). Gejlin Agilar (Gaelyn Aguilar), s druge strane, smatra da je folklorna praksa u Jugoslaviji ukazala na vezu između estetike i socijalističkih radnih praksi, tako što je povezala estetiku i politiku, zaključujući da ona nije samo i jedino negovala etnicitet i regionalizam (Aguilar 2005).

Premda je jugoslovenski državni vrh imao veliki uticaj na kreiranje kulturnih politika, situacija u ovom domenu nije bila u krugu očekivanja koja bi se naslutila spram prethodno iznetih teza. Naime, umetnost i, naročito, kulturno-umetnički amaterizam, bili su važna sredstva sprovođenja političke moći, stoga je i ideološka kontrola njihovog rada, u vreme Jugoslavije nesporna.⁵⁹ Ipak, smatram da na jugoslovenske umetničke prakse i njihov odnos s državnom politikom ne bi trebalo da gledamo jednostrano.

⁵⁸ Navodeći citat iz Velike sovjetske enciklopedije: “Umetničkim generalizovanjem i razvijanjem elemenata narodnih igara, koristeći kreativne resurse plesa, ansambl stvara novu pozorišnu formu, težeći živom reprodukciji narodnog stila i dubokom izražavanju nacionalnog karaktera i slike u plesu”. Maners zaključuje da je upravo uloga ansambala bila da, transformišući i rekontekstualizujući ih, koriste plesove kao podršku nacionalnoj ideologiji (Maners 1995: 107).

⁵⁹ Takva situacija bila je vidljiva i u drugim socijalističkim zemljama, videti npr.: Olson 2004; Cash 2011.

Drugim rečima, jugoslovenska država jeste radila svoje ideološke poslove, koristeći u te svrhe i umetnost – to radi, manje-više, svaka državna administracija. Međutim, kreatori kulturnih sadržaja nikako nisu funkcionisali kao mašine koje pasivno prihvataju ideologiju i reprodukuju državne ideje. Njihovo učešće u kreiranju kulturnih sadržaja bilo je svesno i sa željom da na taj način funkcionišu, pri čemu se iz pomenutih praksi stvarao potpuno novi pristup kulturi i umetničkom izražavanju. Ceo kulturno-umetnički amaterizam, s posebnim osvrtom na koreografiju tradicionalnog plesa kakav nam je danas poznat, proistekao je baš iz ovog načina delovanja. S tim u vezi, u nastavku rada, ponudiću šire objašnjenje ovih višeslojnih akcija koje su dovele do generisanja nove umetničke prakse.

6.1.1. Kulturno-umetnički amaterizam – izgradnja sistema

Ključno mesto u prezentaciji narodne kulture i narodnog stvaralaštva imao je amaterizam. Amateri su narodno stvaralaštvo prilagođavali sceni i prikazivali kroz različite amaterske prakse – folklorne, dramske, muzičke i druge sekcije (Vukanović 2012: 12). Amaterizam je zamišljen kao kultura svih radnih ljudi i definisan je kao čovekova potreba da se izrazi kulturno-umetnički, a ne da na taj način stiže sredstva za život (Supek 1974: 8).⁶⁰ To je bio vid socijalizacije i inicijacije, kojim pojedinac postaje član šire društvene zajednice, služeći ujedno i kao spontano kolektivno izražavanje i bazična potreba čoveka (Hofman 2012: 75; Supek 1974: 9). Pojedini autori čak smatraju da su KUD-ovi opstali toliko dugo zbog ubeđenja da u njima „nestaju klasne razlike među amaterima, granice između nacija se brišu, i razlike između fizičkog i intelektualnog rada se ukidaju“ (Dedić 1981: 127).

Predvodnici u kreiranju kulturnih politika na terenu i nosioci kulturnih aktivnosti u Jugoslaviji „bila su kulturno-umetnička društva, ustanovljavana ili obnavljana posle Drugog svetskog rata“ (Hofman 2012: 75). Lokalne vlasti podsticale su unije, fabrike i studentske asocijacije da sponzorišu i na druge načine podržavaju folklorne sekcije KUD-ova (Aguilar 2005: 156).⁶¹

U Beogradu su još sredinom tridesetih godina XX veka, u vreme Kraljevine Jugoslavije, postojale grupe za učenje tradicionalnih plesova, ali u okviru plesnih škola. Neke od najpoznatijih plesnih školi u pomenutom periodu bile su one koje je vodila Maga Magazinović i škola u okviru Narodnog pozorišta (Bajić-Stojiljković 2017: 70). Tada kulturno-umetnička društva, kakva su nam danas poznata, još uvek nisu postojala. U seoskim sredinama, takođe,

⁶⁰ Kulturno-umetnički amaterizam, koji je nastao u Jugoslaviji, kasnije je imao značajan uticaj na jugoslovenske gastarbajtere u zapadnoevropskim zemljama. Više o tome u: Rašić 2017.

⁶¹ U Bugarskoj, tokom socijalizma, svaka fabrika, škola, kasarna, institucija ili selo, morali su da imaju amatersku folklornu grupu i to sa zaposlenim umetničkim direktorom (Ilieva 2001: 123).

nisu postojale formalne folklorne grupe, ali su za potrebe folklornih festivala spontano okupljani najbolji seoski plesači i svirači, kako bi predstavljali kulturu svoje sredine. O tome nam svedoče podaci o prvom narodnom festivalu, koji je održan 1938. godine u Beogradu, gde su isključivo nastupale takozvane izvorne grupe, predstavljajući folklor sopstvenog kraja (v. Janković 1949: 198-303).

Do promene dolazi nakon Drugog svetskog rata, kada Kraljevina postaje Federativna Narodna Republika Jugoslavija (1946) i državni vrh počinje da sprovodi nove kulturne politike. Formiraju se kulturno-umetnička društva kojima se priključuju postojeće seoske folklorne grupe, dok se KUD-ovi otvaraju i u gradskim sredinama. Paralelno s tim, pokrenuta je krovna institucija, Savez kulturno-prosvetnih udruženja Srbije (1948), čiji je zadatak bio da okuplja i reguliše rad postojećih KUD-ova. Da je prezentacija narodne kulture imala važno mesto u kulturnim politikama Jugoslavije, ukazuju nam i podaci da su u periodu od 1948. do 1949. godine formirana čak tri profesionalna folklorna ansambla narodnih igara i pesama Jugoslavije – „Kolo“ u Srbiji (1948); „Lado“ u Hrvatskoj (1949) i „Tanec“ u Makedoniji (1949). Profesionalni ansambli, koji i danas postoje, podrazumevali su stalno zaposlenje plesača-pevača, s ciljem da prezentuju narodnu kulturu i samu državu, kako u okviru zemlje tako i na inostranim turnejama.

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

6.1.2. Programске политике kulturno-umetničkih društava

U seoskim sredinama, prvi programi KUD-ova sastojali su se od lokalnog seoskog repertoara – to su bili plesovi i muzika koje su izvođači već znali iz svoje svakodnevice, sa zabava, sabora itd. Od pedesetih godina XX veka dolazi do snažnih migracijskih kretanja na relaciji selo-grad, podstaknutih industrijalizacijom zemlje, a plesni repertoar seli se zajedno s njegovim nosiocima. Naime, kako je veliki broj ljudi sa sela prešao u gradsku sredinu, mnogi od njih učlanjivali su se u postojeće KUD-ove, donoseći sa sobom svoje plesove. Većina nije bila do kraja spremna da se odrekne predašnjeg statusa, niti da u potpunosti prihvati onaj novi – status stanovnika gradske sredine. Izvođeci sopstvene plesove u novoj sredini, na sebi svojstven način, članovima KUD-ova bilo je potrebno vreme kako bi „seoski način plesanja“ zamenili onim „urbanijim“ (Aguilar 2005: 157). Premda podela na seoski i urbani način izvođenja plesa nije baš najjasnija diferencijacija, zadržao sam autorkine termine pod kojima, pre svega, misli na manje ili više razrađenu tehniku plesanja, donekle i pomešanu s baletskom plastikom. Drugim rečima, novoj umetnosti, kakav je bio amaterski koreografisani folklor, trebalo je vremena da izgradi sopstveni stil i način prezentacije, a sve ovo su bile tačke u razvojnom putu.

Političke težnje Jugoslavije u repertoaru KUD-ova iščitavamo kroz očekivanja koja su stavljena pred rukovodioce ovih amaterskih, a kasnije i profesionalnih institucija – svaki put kada nastupaju, moraju da prezentuju folklor svih republika Jugoslavije. To je naročito bilo važno ukoliko se program izvodi u inostranstvu jer je država na taj način prezentovala poželjnu sliku o sebi, onu koju su prethodno sami osmislili kroz implementaciju kulturne politike. U takvim težnjama državnog vrha autori uviđaju različite intencije: pojedini smatraju da su želeli da na taj način popularizuju Jugoslaviju kao zemlju u kojoj vlada pravda i društvena jednakost (Aguilar 2005: 181), a drugi veruju da je to doprinosilo „stvaranju osećaja jedinstva i neposrednog iskustva multikulturalnosti“ (Hofman 2012: 76) ili prikazivanju kulturne različitosti kao pozitivne strane jugoslovenskog društva (Laušević 1996: 119).⁶²

Ujedno, bivša Jugoslavija, dekontekstualizujući ples, muziku i druga grupna ekspresivna ponašanja, te provlačeći ih kroz ideološke filtere, transformisala je narodnu umetnost u pasivnu zabavu za urbanu publiku. Kroz različite

⁶² Maners navodi kako plesna izvođaštva, naročito ona koja izvode amaterski i profesionalni ansambli Jugoslavije, imaju udela u pomoći pri izgradnji tri vrste jugslovenske nacije-države. Prva je povezana sa zamišljenom utopijskom istorijom Jugoslavije. Drugi vid nacije-države povezan je sa eutopijom recentne budućnosti, gde autorka pod eutopijom posmatra stanje pri jugoslovenskoj varijanti državnog socijalizma, naročito onog u periodu između 1960. pa sve do 1990. godine. Kao treću izdvaja E.U.-topiju – zamišljenu postjugoslovensku budućnost u Evropskoj uniji (Maners 2007: 78-79).

festivale i koncerte KUD-ova, folklor je izvođen za publiku, umesto da je ostao mesto gde učešće uzima celokupan narod kojem folklor kao takav i pripada (Maners 2007: 87).

Pomenutim procesima, stvorila se standardizovana predstava narodne kulture, u kojoj su svi narodi ili etničke grupe prikazivani kroz najtipičnije muzičke i plesne oblike (Hofman 2012: 76). Birajući tradicionalne plesove i pesme svih naroda i narodnosti koji su živeli u Jugoslaviji, ujedno se promovisala i tada dominantna politička ideologija „bratstva i jedinstva“ (Njaradi 2018: 66). Ples je u ovom slučaju instrumentalizovan, radi povezivanja politike i estetike.

Iako su plesovi u „spletovima igara Jugoslavije“ mešani s ciljem da reprezentuju nadnacionalni kulturni identitet – identitet Jugoslovena, upravo zbog pomenute pasivizacije folkloru i ukidanja njegove važne komponente, nikada nije došlo do stapanja ili produkovanja novih plesnih obrazaca koji bi postali živi jugoslovenski plesovi. Naprotiv, tu su se postojeći plesovi različitih jugoslovenskih republika samo povezivali u mehaničku celinu, zadržavajući svoje specifičnosti načina izvođenja. Da je situacija bila drugačija, te da je narod učestvovao u folkloru i stvarao nove plesova, kako se to dogodilo npr. u NOB-u⁶³, verovatno bi i same intencije države, da se promoviše i prihvati ideologija bratstva-jedinstva, bile uspešnije. Umesto toga, koreografisani folklor služio je samo za zabavu, pri čemu su ga telesno i emotivno proživljavali isključivo izvođači, ali ne i publika.

Glavnu ulogu u procesima transformacije i rekontekstualizacije plesova u političke svrhe, koje im nisu imanentne, imali su koreografi. Birajući tradicionalne plesove i postavljajući ih na scenu, koreografi su posredovali „između 'izvora' i 'scene' i, u simboličkom smislu, između stare i nove Jugoslavije. Oni su, u stvari, 'robotisti' narodnog plesa, koji su birali i transformisali plesni materijal i rekonstruisali ga u formalno izmišljenu tradiciju na pozornici“ (Maners 1995: 141). Folklor Jugoslavije u takvim koreografskim rešenjima poredstavljan je kao jedinstvena celina, pri čemu su različitosti tolerisane samo u onoj meri dok nisu ometale više ciljeve Jugoslavije – razvijanje svesti o „zajedničkim“ interesima i podsticanje bratstva i jedinstva. To je bila neka vrsta politike „kontrolisanih razlika“ ili „uređenih različitosti“ (Fisher 1966: 6).

Koreografisanje nekoliko nacionalnih/ etničkih kultura u splet igara koji je trebalo da prikaže nadnacionalnu jugoslovensku kulturu vremenom je

⁶³ Primera radi, aktivnu ulogu u stvaranju folkloru narod je imao u vreme narodno-oslobodilačkog rada, kada su nastali partizanski plesovi. Partizanski plesovi nisu u tom trenutku izmišljeni, već predstavljaju samo prilagođene već postojeće plesne obrazce, kojima su dodavane nove komponente, npr. tekstovi pesama koji oslikavaju NOB. Neki od najpoznatijih partizanskih plesova i pesama su: Mlada partizanka bombe bacala; Koliko je na Kozari lista; Kozaračko kolo. Više o partizanskim plesovima videti u: Mladenović 1960.

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

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

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

Iz današnje perspektive svedočimo da se stanje u socijalističkom prežitku – KUD-ovima, gotovo uopšte nije promenilo, osim što su politike rada i (re)prezentacije usmerenije ka promovisanju usko nacionalnih sadržaja. Novonastala umetnička praksa u Jugoslaviji, koja je imala potencijala da postane prepoznatljiv kulturni produkt, ni danas nema rešenje za svoj nepovoljan položaj u kulturi, a svoje delovanje drži zarobljeno između „čuvanja tradicije“ i „stilizovanja pokreta“, zaboravljajući da se tu radi o umetničkoj praksi koja zahteva razvoj kako ne bi upala u stanje hibernacije. Ista situacija dogodila se i u srpskim klubovima u dijaspori, pri čemu njihove politike (re)prezentacije i funkcija u društvu ipak imaju pomalo drugačije okvire, o čemu ću više govoriti u nastavku monografije.

6.2. Jugosloveni u Beču i izvođaštvo – dvostruka (ne)integriranost

Kada su u pitanju politike rada tada jugoslovenskih klubova u Beču, situacija se nije mnogo razlikovala. Naime, težnje rukovodilaca klubova u Beču bile su usmerene ka podržavanju politike bratstva-jedinstva koja je dolazila iz zemlje matice.⁶⁴ Takve intencije su primetne u celokupnom izvođaštvu jugoslovenskih klubova u Beču. No, kako izvedbe nisu sačinjene samo od prikaza pripremljenog programa, već i od uređenja prostora u kojem se ta izvedba odvija ali i od celokupne ikoničnosti koja prati izvođaštvo, neophodno je razmotriti upravo širu sliku prikazivanja jugoslovenskih klubova. Za potrebe ovog dela rada, pristupio sam analizi arhivskog materijala, fotografija, koncertnih programa i dostupnih video snimaka, ali i narativa mojih sagovornika koji su u tim trenucima bili rukovodioci klubova.

Prve fotografije s priredbi na koje sam naišao jesu one iz osamdesetih godina XX veka.⁶⁵ Upravo ta performativnost, bilo da je reč o samom izvođaštvu, uređenju domova kulture ili nošenju određenih simboličkih markera tokom sportskih igara, predstavlja određenu vrstu ikoničnosti migranata u Beču. Tu ne mislim samo na jugoslovenske migrante i na period kada su oni funkcionisali kao celina u Beču, već se ikoničnost podjednako odnosi i na savremenu srpsku zajednicu u tom gradu, premda je ona danas vidljiva na drugačiji način.

Klubovi su izvođaštva, u vreme Jugoslavije, mahom realizovala u različitim domovima kulture ili pak na otvorenom, na stadionima, nakon fudbalskih utakmica. Ono što je karakterisalo enterijere u kojima se odvijalo izvođaštvo, jeste osoben način uređenja i jugoslovenska estetika. Najčešći dekorativni element bila je jugoslovenska zastava s petokrakom, koja je uvek visila na dnu scene, zakačena za zavesu. Ponekad, pored jugoslovenske, mesto bi imala i austrijska zastava. Iako bi često isticali obe zastave, ni na jednoj fotografiji nisam mogao da primetim portret nekog od austrijskih predsednika dok bi, između dve zastave, uvek stajao portret predsednika Jugoslavije, Josipa Broza Tita. Jugoslovenski grb je još jedan od simbola koji je često imao svoje mesto, ako ne na glavnoj bini, onda makar na jednom od bočnih zidova. Neretko, na sceni bi se nalazio napisan i neki od stihova jugoslovenskih pesama ili neka od tada dominantnih parola. Na jednoj fotografiji prisutan je natpis „Od Vardara pa do Triglava“, dok sam na drugoj video parolu: „Druže Tito, mi ti se kunemo“ (videti: Kapetanović 2015: 83; 112). Takođe,

⁶⁴ Rukovodioci klubova su često imali formalne razgovore s činovnicima u jugoslovenskoj ambasadi, koji su im jasno ukazivali na to šta bi trebalo i na koji način da rade. Ujedno, isti ti činovnici često su obilazili klubove, kako bi proveravali načine rada.

⁶⁵ Sve fotografije na osnovu kojih sam napravio ovaj pregled, dostupne su u publikaciji *45 godina srpskih klubova u Beču*, autora Borislava Kapetanovića (Kapetanović 2015).

ukoliko je u pitanju obeležavanje određenog državnog praznika, na scenskoj zavesi bi stajao i natpis koji ukazuje na to šta se proslavlja – na fotografiji iz kluba „Jedinstvo“, a povodom proslave Osmog marta, stajao je natpis: „Drugarice, sretan vam praznik“, dok je na drugoj fotografiji, povodom proslave Dana Republike vidljiv natpis: „Čestitamo Dan Republike“ (videti: Kapetanović 2015: 83; 111).⁶⁶ Slično tome su obeležavane i različite smotre: „-V- Smotra kulturno-umjetničkog amaterizma YU Radnika, Beč, '84. „ (videti u: Kapetanović 2015: 113). Pored ovih, mogli su se naći i drugi natpisi, a najčešće oni posvećeni Josipu Brozu Titu, pa je tako na fotografiji sa godišnje skupštine kluba „Jedinstvo“ iz 1981. godine, moguće videti natpis: „Tito je u našim srcima“ (videti: Kapetanović 2015: 83) ili nostalgični natpisi o Republici Jugoslaviji: „Republiko naša“ (videti u: Kapetanović 2015: 99). Isto tako, na fotografijama s otvaranja manifestacije *Radničke sportske igre* u Beču, iz 1982. godine, osim što su folklorne sekcije klubova defilovale u narodnim nošnjama, na početku kolone nošena je velika jugoslovenska zastava (videti u: Kapetanović 2015: 89).

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

Dve zastave jedna do druge, austrijska i jugoslovenska, narodne nošnje svih naroda i narodnosti Jugoslavije, bečki Prater i ispred njega Jugosloveni u narodnim nošnjama, sve su to kodovi koji su korišćeni kako bi se organizovala određena poruka. Ipak, ta poruka najčešće nije bila do kraja svesna, češće su

⁶⁶ Istražujući među jugoslovenskim migrantima u Danskoj, Karl Ulrik Šjerup (Carl Ulrik Schierup) i Aleksandra Alund (Aleksandra Alund), ponudili su detaljan opis proslave jugoslovenskog praznika – 29. novembra u klubu „Dunav“. Na gotovo istovetan način, ovaj praznik je proslavljan i u jugoslovenskim klubovima u Austriji (više o proslavi videti u: Schierup and Alund 1986: 200-204).

članovi klubova te poruke reprodukovali, ne vodeći računa o tome da li zaista žele da iskažu poruku koja se iz njih može iščitati, a ta poruka je bila – dvostruka neintegrisanost. Tu je reč o jugoslovenskim migrantima koji nisu uklopljeni u austrijski sistem, a ipak u njemu žive kao zasebna celina, nadajući se povratku u domovinu u koju se više takođe ne uklapaju. Drugačije rečeno, u Austriji su Jugosloveni, dok su u Jugoslaviji Austrijanci ili češće gastarbajteri.⁶⁷

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

Jugoslovenska vlast je imala intencije da klubovi u dijaspori posluže kao mesta u kojima će se održavati nadnacionalni identitet i koji će služiti kao most između domovine i njenih državljana u inostranstvu i to su pokušali da iskažu uređujući izvedbe i opšte delovanje klubova. Ipak, ono na šta nisu mogli da računaju jeste činjenica da zamišljene i kodirane poruke, kada se „spuste“ u kulturni kontekst mogu zadobiti potpuno drugačije konotacije ili, u krajnjoj liniji, postati polisemične.⁶⁸ To je ono što Hercfeld naziva *disemijom*, pokušavajući da objasni „formalne i kodirane napetosti između zvaničnog predstavljanja jastva i onoga što se dešava u privatnosti kolektivne introspekcije“ (Hercfeld 2004: 38). U disemiju je, osim jezika, uključen celokupan *semiotički kontinuum* poput ćutanja, geste ali i svih onih materijalnih i nematerijalnih aspekata određenog kulturnog konteksta (Hercfeld 2004: 39). Dakle, disemija je sastavljena od parova kodova, pri čemu je važniji **način** na koji se ti kodovi **upotrebljavaju**, budući da su oni istorijski i kulturni procesi kojih su ljudi samo delimično svesni (Hercfeld 2004: 47).

⁶⁷ Gastarbajteri su tokom svog života i prilagođavanja na novi kontekst – inostranu državu, a ujedno žaleći za sopstvenim zavičajem, razvili zaseban kulturni sistem koji je određen nedovoljnom pripadnošću u oba sistema, u obe države i u obe kulture, najčešće definisan iskazom “stranac ovde, stranac tamo” (u. Antonijević 2012a; Antonijević, Rašić i Banić Grubišić 2020).

⁶⁸ Govoreći o koreografskim praksama južnoazijske dijaspore u Evropi i severnoj Americi, Dženet O Šej (Janet O’Shae) ukazuje na to kako političke agende uokviruju koreografske izbore. Premda im daju okvir, koreografi su ti koji razvijaju date diskurse na njima svojstven način, prikazujući finalni produkt koji se kreatorima političkih diskursa možda na kraju i ne sviđa (O’ Shae 2007: 13). Takav slučaj je upravo i sa celokupnom ikoničnošću koja se javlja u jugoslovenskim, odnosno danas srpskim klubovima u Beču.

6.3. Ideje nakon raspada Republike

Nakon raspada Jugoslavije, klubovi prekidaju svoju zvaničnu vezu s politikom, premda u repertoarskom smislu i dalje, donekle, podržavaju zvanične političke težnje države. Drugim rečima, razdvajanje republika bivše Jugoslavije odrazilo se i na repertoar klubova – tada prestaju da se izvode spletovi igara iz Jugoslavije, a počinju da se izvode nacionalni programi – koreografije igara iz Banata, okoline Leskovca, Jasenice itd. Glavnu ulogu u stvaranju repertoara zadržavaju koreografi i umetnički rukovodioci, koji svoja znanja o tradicionalnim plesovima stižu učeći ili od starijih plesača i rukovodilaca u klubovima ili na seminarima za rukovodioce folklornih ansambala.

Ključnu poziciju kada je reč o prenošenju znanja o tradicionalnim plesovima koreografima i rukovodiocima, ali i pri obučavanju ovih pojedinaca za rad na prikupljanju tradicionalnih plesova na terenu, preuzima Centar za proučavanje narodnih igara Srbije, koji je osnovala i do smrti vodila prof. dr Olivera Vasić.⁶⁹ Politika Centra bila je usmerena na prikupljanje i očuvanje „starih seoskih plesova“, koji su publikovani u etnografskim monografijama, u ediciji *Narodne igre Srbije. Građa* (Rakočević 2013: 73). Najuspešnije i najredovnije polaznike seminara Olivera Vasić je slala na terenska istraživanja, kako bi prikupili i zabeležili nove tradicionalne plesove, a naročito iz onih krajeva Srbije koji do tada nisu bili istraživani u tom smislu. Kasnije bi polaznik, koji je boravio na terenu, prikupljenu građu prezentovao na narednom seminaru.⁷⁰ Premda se na ove polaznike seminara gledalo kao na predavače i istraživače, neophodno je istaći da tu nije reč o profesionalnim istraživačima, koji su obrazovani u određenim društveno-humanističkim naukama, već je reč o amaterima-entuzijastima, koji su o terenskom istraživanju i tehnikama rada tokom istraživanja dobijali vrlo svedene i šturo instrukcije od Olivera Vasić. Takva instant-obuka amatera-entuzijasta imala je za cilj da osposobi što više pojedinaca, kako bi se prikupilo što više nove građe, pre nego što ona „nestane“ iz sećanja najstarijih sagovornika na terenu.

Stoga, ovde ne možemo govoriti o istraživačima, čak ni o istraživačima-amaterima, već bih pre ove pojedince definisao kao amatere-sakupljače: Njihov posao je bio da **sakupe** što je moguće više građe u što kraćem roku. Zbog nedovoljne obučenosti amatera-sakupljača, s jedne strane, te zbog brzine rada na terenu, s druge strane, prikupljana građa najčešće nije

⁶⁹ Ova organizacija i danas postoji, s tim što je 2013. preimenovana u Centar za istraživanje i očuvanje tradicionalnih igara Srbije (CIOTIS), danas pod rukovodstvom Zdravka Ranisavljevića.

⁷⁰ Neki od najistaknutijih polaznika seminara koje je Olivera Vasić obučavala da postanu istraživači su: Slavica Mihailović, Milorad Lonić, Milorad Vujčin, Slobodanka Rac, Dajana Kostić, Zvezdan Đurić, Slaviša Đukić, Dragan Mičić, Milorad Čorković, itd.

revalorizovana i analizirana, nego se kao čista građa, bez ikakve filtracije, prenosila na ostale polaznike seminara, dok su prenosioi prikupljene građe bili isti ti amateri-sakupljači, ali ovoga puta u ulozi amatera-demonstratora, nazivanih predavačima.

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

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

Amateri-sakupljači su kroz rad na tim seminarima gradili sliku o sebi kao kvalifikovanim istraživačima, a često i stvarali sebi reputaciju koreografa, premda ni za to nisu imali završene odgovarajuće obrazovne profile, već su, kao i danas, bili amateri-koreografi. Deluje mi važno da pomenem činjenicu da amateri-koreografi i nisu imali mogućnosti da se u Jugoslaviji i, kasnije Srbiji, obrazuju za profil koreografa. Ni danas u Srbiji ili drugim bivšim jugoslovenskim republikama ne postoji odgovarajući studentski profil

gde bi mogli da se školuju koreografi tradicionalnih plesova. Oni su svoja znanja sticali putem neformalnog obrazovanja na seminarima, dok su se kao koreografi kalili radeći sa svojim amaterskim ansamblima.

Upravo su ti amateri-sakupljači, odnosno amateri-koreografi polako postajali ključne ličnosti u kulturno-umetničkom amaterizmu u Srbiji i srpskoj dijaspori od devedesetih godina XX veka. Njihov status se uvećavao ukoliko bi na smotrama u Srbiji osvajali zlatne plakete sa svojim koreografijama, te bi ih, usled toga, lakše prodavali i u dijaspori, ali i među drugim KUD-ovima u Srbiji. Koreografija, kao i amatersko-sakupljački posao tada postaju kapital koji se menja za druge vidove kapitala. Pjer Burdije u svom radu govori o realcijama ekonomskog i simboličkog kapitala, te o mogućnosti savršene konvertibilnosti među njima (Burdije 1999: 213). Naime, koreografi-amateri i sakupljači-amateri *prodaju* svoja istraživanja Centru, a u tim prestacijama ne dobijaju samo ekonomski kapital u smislu honorara, već i kulturni kapital u kojem ostvaruju, jačaju i održavaju svoj status predavača i koreografa. Na taj način, dalje, konvertujući stečeni kulturni kapital, najčešće prodajući svoje koreografije klubovima u dijaspori ili drugim KUD-ovima u Srbiji, oni ponovo ostvaruju ekonomski kapital, dobijajući honorare za prodane koreografije.

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

U kontekstu politika prezentacije nije se dogodila veća promena – nekadašnji koreografi-amateri postaju koreografi sa stečenim zvanjem u neformalnim vidovima edukacije. Više ih ne možemo oslovljavati amaterima, budući da od kraja devedesetih godina većina njih počinje da živi od pravljenja koreografija i vođenja folklornih ansambala. Dakle, oni na neki način prestaju da budu amateri, ne postaju profesionalci u punom smislu, niti stižu

formalna zvanja, ali definitivno žive i zarađuju od tog posla. Drugim rečima, bavljenje koreografijom tradicionalnog plesa u Srbiji ostaje polje laičkog, a ne školovanog znanja koje se komoditizuje kao stručno, profesionalno i sa autoritetom. Iz ovih razloga, ostaje otvoreno pitanje za dalju diskusiju da li ove koreografije i ovi koreografi zavređuju status i uvažavanje ili ne, naročito uzevši u obzir esencijalizam iz kojeg se razvija celo polje, ali i zbog diskutabilnih terenskih zapisa i metodičkih znanja na osnovu kojih rukovode i obučavaju ansamble.

Ovi koreografi i dalje teže da svojim koreografijama predstavljaju što *autentičniju* sliku tradicionalnih plesova predeone celine koju koreografišu. Osim što pronalaze inspiraciju u sopstvenoj terenskoj građi, koreografe često inspirišu i stare monografske publikacije srpskih etnologa, petežno one koje su izdavane u okviru SEZB-ova.⁷¹ Tendencija ka predavljanju *autentičnosti* često ide do te mere da se teži maksimalnom poštovanju etnografske tačnosti – muzika, ples, nošnja.⁷² Koreografi-amateri danas, posredstvom KUD-ova, postaju kreatori istorijskog pamćenja, oni određuju šta je to što će se prikazivati, na koji način i, stoga, šta će se i kako pamtititi od *tradicije* i *istorije*. Na ovom mestu bi se dobro uklopila metafora koju Kastaldijeva (Castaldi) navodi u svom radu – „uzimanje etnografije u svoje ruke“ (Castaldi 2000: 288). Naime, ovi koreografi-amateri, instrumentalizujući i reinterpretirajući elemente tradicionalne kulture, najviše tradicionalne plesove, muziku i nošnju, zapravo, kreiraju neke nove etnografije, koje u tom obliku možda i nisu postojale u svakodnevicu. To su, dakle, njihove interpretacije, njihovo viđenje etnografske stvarnosti ili kako Agilar (Aguilar) navodi, „koreografija postaje pisanje istorije i autohtonih tradicija“ (Aguilar 2004: 64).

6.4. Analiza savremenih izvedbi

Plesne koreografije⁷³ predstavljaju moćno sredstvo komunikacije kojim se može, putem plesa i izvođaštva, govoriti o najrazličitijim društvenim temama, bilo da je reč o onim aktuelnim ili onima iz prošlosti. Kada se izvođaštvu dodaju i tradicionalni plesovi, naročito ukoliko uzmemo kontekst Srbije ili

⁷¹ *Srpski etnografski zbornik* je publikacija Srpske akademije nauka i umetnosti (Srpske kraljevske akademije u periodu kada je počeo da izlazi SEZB), pokrenut na inicijativu Stojana Novakovića 1982. godine (Milenković Vuković i Prelić 2017: 132). U SEZB-u različiti autori, najčešće domaći etnolozi onoga vremena, objavljivali su sopstvenu etnografsku građu, opisujući poreklo stanovništva, kao i narodni život i običaje pojedinačnih predeonih celina Srbije i drugih zemalja u kojima su živeli Srbi. Do 2017. objavljeno je ukupno 30 knjiga o najrazličitijim predeonim celinama (Milenković Vuković i Prelić 2017: 133).

⁷² Sličnu praksu zapaža i Mari-Pijer Gibert (Marie-Pierre Gibert) u praksi Jevreja u Izraelu (videti više o tome u: Gibert 2007: 107).

⁷³ O samoj definiciji koreografije više videti u, na primer: Foster 2009; Njaradi 2018.

srpske dijaspore, gde su ovi plesovi već postavljeni u nacionalni diskurs, tada krajnji produkt predstavlja i određenu vrstu političke reprezentacije.

Upravo su ta izvođaštva, i bliže, koreografije, one prave etnografske činjenice koje antropolog može da uzme u obzir, kada pristupa analizi upotrebe plesa u najrazličitije svrhe. Drugim rečima, „ove kulturne reprezentacije su, u stvari, višeslojne političke i etnografske izjave, dizajnirane da formiraju pozitivne slike o njihovim nacionalnim državama“, zaključuje Entoni Šej, govoreći pritom o profesionalnim folklornim ansamblima i njihovim izvedbama (Shay 2002: 2). Izvođaštva u službi politike, zarad prikazivanja moći, ne predstavljaju novitete, a pojedini plesni istraživači, poput rumunske etnokoreološkinje Anke Đurđesku, ovaj fenomen posmatraju kao izdvajanje odgovarajućih elemenata folklor iz originalnog konteksta s ciljem da se umetnički obrade i podignu na „superioriniji umetnički nivo“, nakon čega „postaju transmiteri nove političke i kulturne poruke putem scenskih performansa.... folklor je uvek bio korišćen u politici da simbolizuje nacionalnu državu, da probudi i okupi nacionalnu svest ljudi“ (Giurchescu 1992: 23).⁷⁴ O upotrebi folklor u komercijalne, pa i političke svrhe, govorila je i Maja Bošković-Stuli, pišući pretežno o fenomenu folklorizma. Kada govori o savremenim upotrebama folklorizama, Bošković-Stulijeva izdvaja dve osnovne perspektive – spoljnu i unutrašnju (Bošković-Stuli 1983: 228). Dok je unutrašnja ona koja pripada običnim ljudima, najčešće onda kada su u potrazi za egzotičnim, kada imaju želju da upoznaju druge krajeve i kulture, spoljašnji faktori su upravo ti političko-propagandni ili turističko-komercijalni (Bošković-Stuli 1983: 228). Sličnu ideju iznosi i grčka etnokoreološkinja, Irene Lucaki (Irene Loutzaki), navodeći kako se muzika i ples često koriste zarad iskazivanja moći i propagande, s jedne strane, ili kao mehanizmi u koje se smeštaju „elementi dominantnih sila za održavanje nacionalnih identiteta ili izražavanje dominantne politike“ (Loutzaki 2001: 127). Instrumentališući ove simboličke

⁷⁴ Ne samo da su plesna izvođaštva služila u političke svrhe, o čemu sam neposredno govorio na primeru jugoslovenskih performansa kojima su izvođači neprestano veličali ideju bratstva-jedinstva, već je ples generalno služio kao plodna simbolička praksa za upotrebe u različitim društveno-političkim i istorijskim situacijama širom sveta. Kada je reč o Srbiji, ili šire, prostoru bivše Jugoslavije, tradicionalni ples, izvučen iz originalnog konteksta, modifikovan i, potom, izvođen ponovo u originalnom kontekstu – budući da se nije izvodio samo na sceni, niti je izmenjen za potrebe scene, već, naprotiv, korišćen je u svakodnevnom situacijama datog perioda – korišćen je u vreme Narodno-oslobodilačkog rata, kada su nastali mnogi partizanski plesovi. Ti plesovi, zapravo, nisu bili potpuno novi i izišljeni za te potrebe, nego su iz inventara već postojećih tradicionalnih plesova i pesama odabrani pojedinačni elementi i, pretežno tekstualno, u pesmama, dok su u plesovima obrasci ostajali isti, prilagođavani datim okolnostima. Tada su nastali plesovi poput: *Mlada partizanka bombe bacala*; *Kozaračko kolo* (izvodilo se uz najrazličitije pesme: *Bolna leži omladinka mlada*; *Koliko je na Kozari lista*; *U Janju se podignula raja*). O ovim plesovima i pesmama ima malo informacija u domaćoj etnokoreološkoj literaturi, a ponešto se može naći u knjizi Jelene Dopude (Dopuda 1986), dok se više informacija može naći u obimnom radu Olivera Mladenović (Mladenović 1960; Mladenović 1973). Još jedan od primera jeste onaj koji nudi Irene Lucaki (Irene Loutzaki), govoreći o pet različitih plesnih događaja koji su iskorišćeni zarad podržavanja političke propagande u Grčkoj (više o tome videti u: Loutzaki 2001).

prakse, političari na vlasti imaju mogućnost da im nametnu intezivan i snažan politički karkater – pojedini plesači ili kompanije su primorani na to, dok neki rado prihvataju takve karaktere (Loutzaki 2001: 127). Političke ili bilo koje druge vrste instrumentalizacija ovih simboličkih praksi ne čude, budući da „vizuelne i muzičke ikoničnosti su posebno efektivne u ujedinjenju cele populacije“ (Hercfeld 2004: 29).

Iako celokupni događaji mogu zadobiti neku od pomenutih političkih konotacija, na ovom mestu zadržaću se na plesnim, folklornim izvedbama i to onima koji danas postoje među srpskim migrantima u Beču. Tu se radi, pre svega, ne o prikazivanju jasne političke intencije zemlje matice, premda se i ona donekle može iščitati iz datih izvedbi, već je pre reč o iskazivanjima politika identiteta, onih nacionalnih, iznad svih. Entoni Šej ples, muziku i nošnju, tri glavne komponente koje se javljaju i u izvođaštvu srpskih klubova u Beču, definiše kao ključne simbole ili kao *površinske markere*, koji zapravo reprezentuju ključne elemente etničkog identiteta – jezik, religiju, zajedničko poreklo i istoriju (Shay 2002: 6). Drugim rečima, koristeći ove elemente u izvođaštvu, članovi klubova ne samo da prikazuju elemente kulturnog nasleđa kroz date *površinske markere*, već prikazuju i one osnovne simbole koji su važni za celokupnu zajednicu srpskih migranata u Beču. Ne pleše cela srpska zajednica u Beču, niti svi oni nose narodne nošnje i pevaju tradicionalne pesme. U procesima održavanja identiteta ključniji su upravo jezik, zajedničko poreklo, istorija i religija, koji se, takođe, učitavaju u data plesna izvođaštva: peva se na srpskom, ples i muzika jasno se percipiraju kao zajedničko nasleđe ili zajednička istorija, koja pripada pravoslavnim, hrišćanskim Srbima. Upravo su takve retorike skrivene iza ovih površinskih markera koji, naizgled, deluju bezazleno i neobojeno određenim politikama.⁷⁵

S obzirom na to da politička i, šire, društvena stvarnost mogu biti koreografisane i upakovane u celokupna izvođaštva, bilo da se radi o izvođaštvu namenjenom stranoj ili domaćoj publici, Šej zaključuje da oni „zaslužuju bliži pogled, iza spektakla, reflektora, koreografskog atletizma i upečatljivog kostima“ (Shay 2002: 8). Dakle, analiza plesnog izvođaštva, u smislu njene koreološke analize i posmatranja plesa, muzike i nošnje samo na nivou odabira, odnosno procene estetike, ne bi donela nikakve rezultate, osim tautoloških iskaza koreografa ili umetničkih direktora klubova. Koreografi

⁷⁵ Premda je pitanje učešća Vlaha u folklornim sekcijama u Beču veoma važno, budući da ih ima puno, na ovom mestu neću otvarati celu diskusiju o tom pitanju. Jedan od razloga je taj što Vlasi svoj vlaški identitet ne iskazuju kao primaran, već je to identitet koji ostaje u domenu porodice. Oni će se češće izjasniti kao Austrijanci i Srbi, a tek potom kao Vlasi, nego obrnuto. S druge strane, razgovarajući sa svojim sagovornicima koji igraju u srpskim klubovima u Beču, a koji imaju vlaško poreklo, najčešće sam nailazio na iskaze u kojima oni ne prave razliku između srpskog i vlaškog identiteta, posmatrajući ih kao jedinstveni identitet, pri čemu sebe određuju kao srpski Vlah s austrijskim poreklom (o tome sam razgovarao s nekolicinom mojih sagovornika: B.S.92M, M.N.94M itd.).

i/ ili umetnički direktori češće nesvesno kodiraju značenja u izvođaštva i koreografije koja potom služe kao poruka koju šalju publici, nakon čega publika dekodira ili (re)interpretira značenja na najraznovrsnije načine, ali ipak u skladu s nekom opštom, dominantnom ideologijom (Shay 2002: 8).

6.4.1. Etnografija koreografisanja⁷⁶

Proces koreografisanja u srpskim klubovima u Beču pretežno se izvodi na dva načina. Prvi način započinje tako što rukovodilac kluba odabira već postojeću koreografiju, koja se može naći na tržištu. U tom slučaju, umetnički rukovodilac bira koreografiju, stupa u kontakt s koreografom i dalje ugovaraju tok njene postavke. Tada saradnici najčešće dolaze vikendom u Beč i za nekoliko plesnih probi, u trajanju od par sati, postavljaju svoju koreografiju. Umetnički rukovodilac kasnije nastavlja da radi na uvežbavanju koreografije s plesačima.

Drugi, takođe prisutan način jeste da se umetnički rukovodilac osmeli i sam postavi koreografiju. Tada on pristupa nekoj vrsti istraživačkog rada – pretežno koristeći postojeću literaturu, snimke sa seminara za rukovodioce folklornih ansambala ili, čak, odlazeći na sopstveno terensko istraživanje zarad prikupljanja materijala.⁷⁷ Nakon što izaberu materijal od kojeg će izraditi koreografiju, koreografi-amateri posežu za osmišljavanjem koreografskog toka – razmišljaju kako će izgledati početak koreografije, kako će teći dramaturgija, da li će koreografija imati određenu „priču“ ili će to biti splet plesova, za koliko parova plesača će biti koreografija itd. Neformalna praksa je da koreografi svoja dela zapisuju na papirima, koristeći se nekim svedenim ili samoosmišljenim vidom prostornih obrazaca.⁷⁸ Prve beleške

⁷⁶ Tekst od potpoglavlja 6.4.1. pa do potpoglavlja 6.4.6. čini celinu koja je, kao zaseban originalni naučni rad, objavljena u hrvatskom naučnom časopisu *Narodna umjetnost*. Puna referenca glasi ovako: Rašić, Miloš. 2021a. “Koreografisanje tradicionalnih plesova u sistemu komodifikujućih praksi: primer srpskih klubova u Beču”. *Narodna umjetnost* 58(2): 221-239.

⁷⁷ U Srbiji, od 90-ih godina XX veka, amateri-entuzijasti počinju sve više da se bave “istraživačkim” poslom. Naime, entuzijasti koreografi, u saradnji s Centrom za proučavanje narodnih igara Srbije, koji je tada vodila prof. dr Olivera Vasić, odlaze u određene krajeve Srbije, kako bi prikupili građu o tradicionalnim plesovima. Potom, isti ti amateri-istraživači na seminarima Centra prezentuju datu građu ostalim rukovodiocima folklornih ansambala. Iako u ovom radu neću ulaziti u dublju analizu ove problematike, smatram važnim da istaknem da građu koju su prikupljali amateri-istraživači, odnosno koreografi-entuzijasti, nikada nije bila valorizovana, već su oni imali mogućnost da prezentuju na seminarima šta god su hteli. U mnogim slučajevima, Vasićeva nije imala ni pristup njihovim terenskim snimcima, već im je verovala na reč. Dodatni problem je činjenica što pomenuti koreografi-entuzijasti nisu bili obučavani za terenska istraživanja, već su u te svrhe isključivo koristili upitnik koji im je davala Vasićeva. Drugim rečima, celokupan proces istraživanja, prezentovanja tog materijala, pa i njegove kasnije diseminacije po kulturno-umetničkim društvima izuzetno je kompleksna tema, koju je neophodno temeljnije obraditi u nekom od narednih radova.

⁷⁸ Pojam *prostorni obrazac/plan* (floor plans) u etnokoreologiju uvodi En Hatčinson Gest (Ann Hutchinson Guest), a koristi se za označavanje načina grafičkog beleženja plesova na sceni (više o tome u: Hutchinson Guest 2005). Pojedini autori u domaćoj etnokoreologiji za ovaj način beleženja koriste i drugačije termine poput: *horizontalni prostorni obrasci* (Petrović 2013) ili *mizanscen* (Bajić-Stojiljković 2016).

nisu nužno i krajnje rešenje, češće su to samo načelne ideje koje kasnije, radeći s ansamblom, koreograf menja i prilagođava – poneke promene zavise od mogućnosti samog ansambla; ponekad estetski koreografija drugačije izgleda u realnoj izvedbi nego u mašti ili na papiru itd.

Postavka koreografije započinje učenjem odabranih plesova i pesama, koji će se naći u datom delu. Nakon što plesači savladaju plesove i pesme, koreograf/umetnički rukovodilac koreografiju postavlja veoma brzo, premda i to zavisi od spremnosti i spretnosti celokupnog ansambla. Moji sagovornici iz Beča navode kako im je, ukoliko je ansambl prethodno dobro pripremljen – u smislu da su savladali sve odabrane plesove za datu koreografiju – potrebno i svega nekoliko sati da sklope koreografsku celinu: „Brzo mi to radimo... brzo se to jako radi... ja sa njima za dva sata mogu da postavim komplet koreografiju“ (M.R.72M). Tokom postavke koreografije ujedno uče i pesme koje prate plesove, ukoliko ih ima, odnosno kako to oni navode „U hodu se radi i pesma. Ne znam da li ste videli papire na ogledalima, ispisane tekstove... to su te pesme...“ (M.R.72M). Nakon postavke koreografije odabira se i narodna nošnja, neophodna za scensku izvedbu.

Kada je koreografija postavljena, sledi proces dugotrajnog uvežbavanja, koji može trajati i nekoliko meseci, a sve do prve izvedbe. Uvežbavanje se znatno intezivira ukoliko je reč o koreografiji kojom se ansambl predstavlja na Evropskoj smotri.⁷⁹

6.4.2. Koreografisanje

Proces koreografisanja u srpskim klubovima u Beču, premda možemo reći i u Srbiji, uvek imaju sličan formalni izgled. Tu nije nužno reč o nekreativnosti autora, nego o tome da skoro od osnivanja prvih folklornih grupa u Srbiji postoje jasni propisi kako bi koreografija tradicionalnog plesa trebalo da izgleda. Drugim rečima, formalni oblik koreografije određivan je i podstican ne samo od strane amatera-entuzijasta, već su uputstva pisali i profesionalni istraživači – etnokoreolozi, etnolozi-antropolozi, počevši još od Ljubice i Danice Janković.

Sestre Ljubica i Danica Janković smatraju se osnivačicama srpske etnokoreologije (Rakočević 2013). Između ostalog, objavile su ediciju knjiga pod nazivom *Narodne igre* u osam tomova, dok je deveta knjiga iz ove edicije objavljena posthumno. Pored toga što su u svojim knjigama davale opise tradicionalnih plesova, koje su beležile tokom istraživanja, Ljubica i Danica Janković priređivale su i stručne radove na različite etnokoreološke teme. U petoj knjizi *Narodne igre*, publikovale su rad pod nazivom „Postavljanje

⁷⁹ Više o pripremama za Evropsku smotru videti u: Rašić 2016a.

i režija narodnih igara. Vrste primenjenih igara“ (Janković 1949: 63-75). Tu se prvi put govori o načinima na koje bi tradicionalni ples trebalo da se priređuje za scensku upotrebu. Premda se praktično nisu upuštale u proces koreografisanja, Jankovićeve ovaj proces smatraju kompleksnim, navodeći da način primene tradicionalnog plesa na sceni zavisi od nekoliko različitih činioca: „prvo, od vrste komada za koji se uzima; drugo, od tehničkih sredstava kojima se koreograf služi; i treće, od težnje koju želi da ostvari“ (Janković 1949: 65). Prema njihovom mišljenju, tradicionalni ples se može izvoditi u obliku u kom je zabeležen tokom terenskog istraživanja ili se, pak, može izvoditi u spletovima, a u tom slučaju, kao važan princip izdvajaju uspostavljanje skladne celine (Janković 1949: 14). Jankovićeve su odbijale i pogrđnim smatrale kombinovanje tradicionalnih plesova s nekim drugim plesnim žanrovima, smatrajući da bi na taj način tradicionalni ples izgubio svoj karakter (Janković 1949: 14).

Naredna autorka, koja je o procesu koreografisanja pisala dve i po decenije kasnije, bila je Olivera Mladenović.⁸⁰ Uvodeći formulaciju *scenska narodna igra* 1974. godine, Mladenovićeva primećuje da se ta vrsta umetnosti, iako tek na pomolu, mora razvijati prema određenim *zakonima scene*, gde bi koreograf trebalo da vodi računa i o publici kao konzumentu datog proizvoda (Mladenović 1974: 249-250). Autorka već tada zapaža da će postavljanje tradicionalnih plesova na sceni uticati na to da se oni promene u odnosu na one iz „originalnog konteksta“: „U tim novim uslovima, neminovno će se scenska narodna igra (nisam sigurna da će se tako zvati) udaljiti od one spontane, nekontrolisane igre narodnih masa, koja i dalje ostaje sastavni deo društvenih i porodičnih skupova i razvija se u specifičnim uslovima svoje sredine, gradske i seoske podjednako“ (Mladenović 1974: 250).

Kada je u pitanju koreografija tradicionalnog plesa u širem jugoslovenskom kontekstu, najvažnija je svakako knjiga Ivana Ivančana „Folklor i scena“ (Ivančan 1971). Upravo u ovoj publikaciji, prvoj takvog tipa, Ivančan pokušava da ukaže na sve neophodne komponente za što kvalitetniji proces koreografisanja. Prvo je potreba za koreografskim zanatom, koji je krucijalan za bavljenje primenom tradicionalnih plesova na sceni (Ivančan 1971: 119). Moji sagovornici iz Beča nisu saglasni u ideji da je za bavljenje koreografijom tradicionalnog plesa neophodno određeno formalno obrazovanje. Umesto formalnog obrazovanja, oni ističu važnost neformalnih nivoa edukacije, a pre svega seminare za rukovodioce folklornih ansambala: „Moje mišljenje je da bi neko bio koreograf, mislim da ne treba da bude školovan. Mislim da treba da bude, kao što su bili

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

seminari, ali gde se izričito ljudima koji su jako kreativni daje do znanja da u pojedinim krajevima neke stvari nisu postojale“ (V.R.77M). Takav stav ne čudi, budući da ni u Srbiji još uvek ne postoji adekvatna škola – bilo da je reč o srednjoj školi ili nekoj visokoškolskoj ustanovi – u kojoj bi interesenti mogli da pohađaju studije koreografije. Naime, u Srbiji postoje studije etnokoreologije i etnomuzikologije na dva univerziteta – u Beogradu i Novom Sadu, međutim studenti koji pohađaju ove programe ne obučavaju se u domenu koreografisanja. Oni slušaju različite predmete iz domena etnokoreologije i pristupaju analizi koreografskih dela, dok „zanatski“ deo osmišljavanja i postavljanja koreografisanog dela, ipak, izostaje (Rakočević 2020: 15-17)

Slično sestrama Janković, Ivančan ističe iskustvo koje koreograf zadobija tokom terenskog rada, smatrajući ga neophodnim za uspešnu koreografiju. Ipak, poznavanje tih „izvornih elemenata“ nije jedini činilac, već važnim smatra i prenošenje „ugodaja koji je on sam doživio promatrajući i ostalo u izvornom ambijentu, u određenom selu, kraju i prilici“, budući da bez toga „nema ni razloga da koreografiju naziva plesom iz tog kraja“ (Ivančan 1971: 110). U procesu prenošenja, koreografu je od pomoći poznavanje zakona scene i kompozicije i tu Ivančan izdvaja nekoliko komponenti, koje koreograf mora da zadovolji pri svom radu: 1) scenska dinamika, koja podrazumeva šemu tempa i šemu utiska; 2) princip scenske perspektive; 3) princip scenske ravnoteže; 4) sopstveni umetnički pečat (Ivančan 1971: 93-134). Deluje da je i kod Ivančana najvažniji, zapravo, stil plesanja i tehnika izvedbe, jer zaključuje: „...dobra tehnička izvedba je u stanju poboljšati i lošiju koreografiju“ (Ivančan 1971: 132).

Postoje, svakako, Ivančanovi savremenici koji su pisali o koreografiji (Šoć 1984; Đorđević 1988; Ramovš 1971), kao i oni koji su nakon njega na ovim prostorima govorili o datoj temi (Niemčić 2005; Bajić-Stojiljković 2016; Džadžević 2017; Zebec 2018; Njaradi 2018 itd). Spisak takvih autora je poduži, zbog čega neću navoditi svakog ponaosob. Međutim, istakao sam sestre Janković i naročito Ivana Ivančana, budući da su oni, pre svega, ponudili *uputstva* za postavku koreografisanog tradicionalnog plesa, kojima su se amateri-entuzijasti kasnije rukovodili. Ivančanova studija *Folklor i scena* i danas predstavlja osnovnu, ako ne i jedinu, literaturu koju koreografi-amateri u Srbiji i srpskoj dijaspori koriste tokom koreografisanja, o čemu svedoče iskazi mojih sagovornika, ali i istraživanja drugih kolega u ovom domenu (Njaradi 2018).

6.4.3. Autentičnost koreografije – „izvorni“ vs. „stilizovani“ prikazi i reakcije publike

U srpskom koreografisanom folkloru postoji podela na takozvane „izvorne“ i „stilizovane“ koreografije, koja je podjednako prisutna u amaterskom i naučnom diskursu.⁸¹ I dok se amateri zadržavaju na pomenutoj dihotomiji, naučnici često pokušavaju da razlože ovu podelu na još sitnije delove.⁸² U amaterskom diskursu, određenje izvornosti, odnosno stilizovanosti se nikada ne definiše na osnovu prostornih kretanja unutar koreografije, ili kako bi se to kolokvijalno u domenu amaterskih koreografa reklo – na osnovu promena slika u koreografiji. U obzir se, za tu svrhu, uzima plesni materijal – meri se njegova „autentičnost“, a naročito se procenjuje *stil* plesanja, kao jedna od najvažnijih komponenti.⁸³ Moji sagovornici iz Beča ukazuju upravo na to da je važno održati odgovarajući stil plesanja, ali ističu i da je plesni obrazac potrebno prikazati u onom obliku u kom je zabeležen tokom istraživanja: „...što se meni ne sviđa kod pojedinih koreografa, znači, pretrčavanje preko scene gde ja, kao stručno lice, kad stanem ne vidim osnovni obrazac koraka koji treba da se vidi bar jednom. Ti ga vidiš gde je on napucan, u stilu Bugara“ (V.R.77M). Ukoliko se, pak, dešava „stilizacija“ koreografije, sagovornici te procese pripisuju tendenciji koreografa i umetničkih rukovodioca da se približe publici i njihov dojam performansa učine zanimljivijim:

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

Iako je očito da autentična izvedba nije moguća, na način na koji je priželjkuju rukovodioci ansambala – dakle, da autentično prikažu plesni događaj iz prošlosti, gde će plesači autentično izvesti plesove i muziku, u autentičnim kostimima – mnogi tome teže.⁸⁴ Vodeći se takvim stavom, moji sagovornici iz Beča iskazuju

81 U Hrvatskoj, takođe, postoji praksa pisanja o različitim estetikama scenske prezentacije, koja je znatno razvijenija nego u srpskom naučnom diskursu. Shodno tome, uputno je ukazati na dva značajna autora, koji su u svojim radovima ukazali na pomenute različite principe scenskog prikazivanja tradicionalnih plesova. Tu pre svega mislim na Tvrтка Zebeća, koji o pomenutoj temi govori na primeru krčkih tanaca (Zebec 2006: 177-186) i Ivu Niemčić, koji govori o plesovima izvođenim za vreme poklada na Lastovu (Niemčić 2011: 141-151).

82 U ovom radu, neću se osvrnuti na naučne podele koreografija tradicionalnog plesa na osnovu njihove autentičnosti, više o tome moguće je videti u: Bajić-Stojiljković 2016.

83 O problematici *stila plesa* raspravljao sam u svojoj doktorskoj disertaciji, v. Rašić 2020.

84 Slično je u svojim istraživanjima primetio i Entoni Šej, a više o tome videti u: Shay 2002: 15.

svoju bojazan da se tradicionalni ples menja onda kada se izvuče iz originalnog konteksta, te da time gube svoju „autentičnost“: „Naše narodne igre k'o narodne igre, normalne, u izvoru su kako su bile, ako mi njih uzmemo i stavimo na scenu, malo više nisu to što su bile, menjaju se, to je pod broj jedan...“ (V.R.77M).

Premda i danas pojedini autori upadaju u zamku određivanja autentičnosti i neautentičnosti plesne izvedbe, ipak je situacija pomerenjena u drugom pravcu. Entoni Šej, na primer, koristi termin „paralelne tradicije“⁸⁵, kojim odbacuje jasno polarizovane i u dihotomiju postavljene plesne izvedbe na autentične i neautentične, odnosno, kako bi se to u amaterskom svetu folklornih ansambala terminološki odredilo – na izvorne i stilizovane koreografije.⁸⁶ Prema idejama pomenutog autora, izvorne i stilizovane koreografije bi trebalo da posmatramo kao kontinuum, a ne kao odvojene žanrove, budući da u svakoj koreografiji možemo pronaći određeni stepen autentičnosti, kao što su se vremenom i mnoge koreografske forme vratile u originalni kontekst ili su uticale na seoski plesni repertoar (Shay 2002: 15-18).⁸⁷ Premda na ovom mestu koristim zaključke koje je doneo Šej, uputno je istaći da je o važnosti relativizacije odnosa između „autentičnog“ i „neautentičnog“ folklor govorio još Herman Bauzinger, nemački folklorista (Bauzinger 2002: 174-196). Nakon Bauzingera, u Hrvatskoj možemo već od sedamdesetih godina XX veka pratiti niz autora koji su takođe problematizovali ovo pitanje i, kroz analizu lokalnih praksi, potvrdili ili proširili Bauzingerovu tezu (Bošković-Stulli 1983; Povrzanović 1988). Takođe, tezu o prelasku folklorizma u lokalnu sredinu, kada postaje takozvani „originalni“

85 U literaturi moguće je naići na različite koncepte koji govore o „paralelnim tradicijama“ u sličnom ili gotovo istom smislu kao što to koristi Šej, a za koji sam se ja odlučio u ovom radu. Tu pre svega mislim na Andrija Nahačevskog i njegovu kritiku Hoerburgerovih (Felix Hoerburger) oštih podela na prvu i drugu egzistenciju plesova. Naime, u svojim starijim radovima, Nahačevski prisvaja prvu i drugu egzistenciju plesova, gde pod prvom podrazumeva plesove izvedene u okviru društvenih događaja, u kontekstu, a potonje određuje kao one plesove izvedene na sceni, koreografisane (Nahachewsky 1991). Kasnijim istraživanjima, ipak daje ozbiljniju kritiku ovog koncepta, ukazujući, pre svega, na primer plesa *kolomyika* koju su šezdesetih godina XX veka osmislili ukrajinski imigranti u Kanadi, upravo na osnovu motiva iz plesova koje su izvodili u koreografisanom folkloru, koji bi se, prema prvoj podeli, svrstao u tzv. „drugoj egzistenciji“. Drugim rečima, ples se „spustio“ sa scene u društvenu realnost i postao deo društvenog plesa (Nahachewsky 2001: 19). Na kraju, kritikujući oštru opoziciju koju Hoerburger postavlja između prve i druge egzistencije, Nahačevski uvodi pojam refleksivnosti (reflectiveness) (Nahachewsky 2001: 19-20). Svoju tezu o refleksivnim plesovima Nahačevski dalje dodatno razrađuje u monografiji o ukrajinskim plesovima (Nahachewsky 2011).

86 Zanimljivo je na ovom mestu pomenuti i Maju Povrzanović, koja još 1988. godine upotrebljava termin „paralelne tradicije“ u svom radu o pokladnim običajima u selu Turčišću. Naime, iako pokladne običaje ovog sela jasno polarizuje na prvu egzistenciju – običaji koji se odvijaju u samom selu i drugu egzistenciju – ono što se događa van sela (nastupi na smotrama, pojavljivanje u televizijskim emisijama, filmovima itd), vodeći se, dakle, mestom na kom se običaj odvija, Povrzanovićeva ističe značaj njihove paralelne egzistencije (Povrzanović 1988: 26; 55; 63). Odnosno, „te su egzistencije paralelne, dakle odvojene, samo sa stajališta etnologa koji interpretira, dakle na razini etnološke analize. U pojavnosti i značajnijoj zbilji one su elementi jedne cjeline: raznovrsni, ali čvrsto isprepleteni, pa i međusobno zavisni“ (Povrzanović 1988: 26).

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

folklor ili uticaju naučnika na lokalne „izvorne grupe“ i njihov folklor, osim kod Bauzingera, takođe možemo pratiti u korisnim naučnim raspravama autora s ovih prostora (Ceribašić 2003; Zebec 2006; Niemčić 2011).⁸⁸ Iako ne bih dalje širio diskusiju u ovom pravcu, čini mi se značajnim da navedem jedan od zaključaka, koji u svojoj studiji nudi Naila Ceribašić, govoreći:

„...točno je da neka scenska postava ili koreografija, jednom kad uđe u javnu praksu i dobije ovjeru stručne i šire javnosti, postaje ujedno i stanovitim standardom glazbene i plesne tradicije, što na zajednicu iz koje je ponikla ... stavlja breme nastavljanja u istom smjeru, iako ta postava ili koreografija doista može biti odrazom individualnosti određenog kazivača, a ne njegova dioništva u lokalnoj zajednici, kao i individualnosti stručnog voditelja i/ili koreografa, pa dakle posve strana zajednici na koju se navodno odnosi, a pogotovo strana nekoj novoj folklornoj skupini iz te iste zajednice“ (Ceribašić 2003: 279).

Ostaje za diskusiju još jedno pitanje iz neformalnih diskursa, koje se može susresti među umetničkim rukovodiocima u Beču, a to je pitanje – da li bi trebalo da klubovi svoje performanse približavaju ukusu publike ili je, zapravo, zadatak klubova da publiku obrazuju i ukažu im na prihvatljivu estetiku? Ovo pitanje proističe iz prethodno pomenute dileme u vezi s autentičnim prikazom, jer rukovodioci često ističu da su autentični prikazi „manje atraktivni“ od onih stilizovanih, što može uticati na reakcije publike. Moji sagovornici jednoglasno navode da klubovi imaju edukativnu funkciju, ne samo kada je u pitanju obrazovanje njihovih članova, već i kada je u pitanju publika. Drugim rečima, cilj performansa jeste da prenese određenu poruku i da publiku „navikne“ na određni stil, estetiku itd. „...e, da l' trebamo mi da igramo kako igraju Bugari, da bi udovoljavali publici ili da publiku vaspitavamo na ono što smo mi... ja mislim da mi trebamo publiku da vaspitamo na ono šta smo mi. Na ono šta jesmo. Da ne izgubimo...“ (V.R.77M). Na ovom mestu, sagovornici ističu i problem rada u dijaspori, gde deci, koja su sada već četvrta i peta generacija migranata, pokušaji prikazivanja tradicionalnih plesova u „autentičnom“ obliku ne održavaju zainteresovanost:

V.R.77M: „Veliki problem je komercijalizacija u dijaspori. Jer, ako ja sad krenem od izvornosti da to sad treba da bude ovako, treba da bude onako, to je za dijasporsku

⁸⁸ Ono što mi se čini značajno, jeste činjenica da citirani autori, kada kritikuju koncepte folkloru i folklorizma, ili kada ukazuju na uticaj spoljnih ličnosti – naučnika, članova žirija na smotrama itd – na repertoar i način prezentacije lokalnih grupa, ukazuju kroz lično iskustvo. U radu Naile Ceribašić moguće je pročitati značajnu kritiku koncepta folklor i folklorizam, koja je relevantna za okvire i drugih zemalja u regionu, a ne samo za Hrvatsku (Ceribašić 2003: 257-268). Podjednako kvalitetnu analizu možemo pronaći u radu Ive Niemčić, kada govori o *lijepim maškarama* na Lastovu (Niemčić 2011: 153-16), kao i u radu Tvrta Zebeca kada govori o primenjenoj etnokoreologiji, na osnovu sopstvenih istraživanja i iskustava tanca u Puntu i širih istraživanja na Krku (Zebec 2006: 177-186).

decu, ne ovu sad ovde, ako nemaš konkurenciju u gradu, to je ok. Ako imaš konkurenciju ti možeš lako da postaneš dosadan i lak plen da lako izgubiš igrače, jer će da se pojavi neko ko to ne da zna bolje, možda i zna bolje, ali zna bolje da uviije u neko pakovanje koje paše za ovo vreme... atraktivnije, da bude...“

6.4.4. Da li su koreografije podložne komodifikaciji – teorijsko promišljanje koncepta

U antropologiji postoji duga tradicija teorijskog promišljanja koncepta komodifikacije, počevši još od *Ogleda o daru* Marsela Mosa (Mauss 1966). Na ovom mestu neću detaljnije ulaziti u istoriju samog koncepta i načina na koji su ga drugi autori tumačili, budući da obim, ali i tema rada to ne dozvoljavaju. Shodno tome, odlučio sam se da u svoj analitički okvir uključim tumačenja Aržuna Apadurajja (Arjun Appadurai) i Igora Kopitofa (Igor Kopytoff), koji su svoje teze izneli u, sada već čuvenom, zborniku radova *Social Life of Things* (Appadurai 1986; Kopytoff 1986).⁸⁹ Apaduraj iznosi tezu da roba, slično ljudima, ima svoj društveni život, zaključujući da je podjednako važno fokusirati se i na ono što se razmenjuje, a ne isključivo na oblike ili funkciju razmene (Appadurai 1986: 3). S druge strane, Kopitof je u svom radu konkretno govorio i o umetničkim praksama, premda je smatrao da one ne mogu biti komodifikovane, verujući da je umetnost sama po sebi singularizovana (Kopytoff 1986: 64-67).⁹⁰ Apaduraj takvo stanovište kritikuje, verujući da se pod robom mogu podrazumevati bilo koji predmeti, čak i nematerijalni fenomeni, razmenjivi za nešto drugo – novac, druge predmete i tome slično, određujući razmenu kao samo jednu životnu fazu predmeta (Appadurai 1986: 17). Komodifikovano može biti znanje koje je u vezi s robom: „znanje (tehničko, socijalno, estetsko itd) koje se koristi u proizvodnji robe; i znanje koje nam daje upute kako bi trebalo pravilno konzumirati robu“ (Appadurai 1986: 41).

Vodeći se prethodnom, ukratko predstavljenom, raspravom, u ovom radu pod komodifikacijom podrazumevam proces u kojem se predmeti, stvari, prakse itd. iznose na tržište i postaju razmenjiva i otkupljiva roba, dok se sama komodifikacija nalazi u složenom preseku vremenskih, kulturnih i socijalnih faktora (Appadurai 1986: 15).

⁸⁹ Pored Apadurajja i Kopitofa, u istom zborniku možemo videti i niz drugih autora, koji se, takođe, posvećuju tumačenju ovog pitanja (v. Reddy 1986; Gell 1986 itd). Nakon njih, usledio je niz autora koji su koncept komodifikacije koristili i za analizu različitih praksi, a ne samo robe i stvari, pa tako imamo, na primer, radove o komodifikaciji tela i njegovih delova (Sharp 2000); muzike (Taylor 2007); identiteta (Pierre Castile 1996) itd.

⁹⁰ Kada u svom radu govori o procesima komodifikacije, Igor Kopitof upotrebljava i termin singularizacija, pod kojim podrazumeva, kako sam navodi, proces dekomodifikacije predmeta, odnosno proces u kojem se stvari povlače iz prethodno pomenute sfere razmene (Kopytoff 1986: 74). Kada je u pitanju proces koreografisanja, takođe je sismo mogli da govorimo o singularizaciji, međutim to ostavljam za neku drugu naučnu polemiku, budući da iziskuje zasebnu analizu, kojom bi se prevazišli okviri ovog rada.

Na ovom mestu zauzمام, takođe, tezu da ples, slično kao i stvari, može biti komodifikovan u zavisnosti od situacije u kojoj se nalazi. Naime, kako ću nadalje prikazati, u srpskim klubovima u Beču, tokom uvežbavanja ples često predstavlja samo socijalnu komponentu koja okuplja plesače. U onom trenutku kada počne da se izvodi na različitim takmičenjima i susretima srpskih klubova u dijaspori, ples i koreografija, kao krajnji produkt, prelaze u drugo stanje i postaju komodifikovani proizvodi – koreografije mogu da se otkupljuju, ples služi kao sredstvo razmene zarad postizanja drugih ciljeva i interesa itd.

S tim u vezi, u nastavku rada ponudiću odgovore na nekoliko pitanja, kojima nameravam da objasnim šta je sve u procesu koreografisanja podložno komodifikaciji. Neka od tih pitanja su: kako izgleda plesanje koje se vrši u procesu komodifikacije? Kakvi se odnosi razvijaju tokom komodifikacije koreografije između rukovodilaca, koreografa, plesača, gledalaca i ostalih činilaca u takvim prestacijama? Šta se tačno komodifikuje u datom procesu? Šta podstiče komodifikaciju koreografije, kao krajnjeg produkta i koji sistemi uključivanja/isključivanja čine komodifikaciju lakše izvodljivom?

6.4.5. Analiza prakse koreografisanja

Etnografska građa o procesima koreografisanja ukazala je na postojanje komodifikacije koreografije kao produkta, ali ostaje otvoreno pitanje kada se ples ili koreografija prodaju i koji su kriterijumi potrebni da bi se ova prestacija izvršila? Možemo izdvojiti nekoliko kriterijuma koji podstiču komodifikaciju: koreografija se prilagođava grupi plesača, kako izvođači ne bi delovali kao grupa koja je za sebe uzela „prevelik zalogaj“; koreograf teži i da koreografija bude impresivna i poželjna; ali i da kroz koreografiju očuva autentičnost, premda ponekad zauzima drugu strategiju – stilizuje njeno izvođenje.

Kada se koreografija komodifikuje, ključna je *isporuka proizvoda*, a ne *učenje o plesu*. Svim stranama (koreografima, rukovodiocima, upravama i plesačima) bitnije je da *dobiju* dobru koreografiju i da uigraju plesачka tela za predstojeće nastupe, nego da *nauče* šta plešu i zbog čega plešu tako kako plešu. U prilog ovoj tvrdnji idu i istraživanja koja sam, u saradnji s dve koleginice – Draganom Antonijević i Anom Banić Grubišić, sproveo putem ankete, među plesačima kulturno-umetničkih društava u Srbiji i dijaspori.⁹¹

⁹¹ U pitanju je istraživanje pod nazivom *Poznavanje i očuvanje nematerijalnog kulturnog nasleđa Srbije kod omladine u Srbiji i dijaspori*, koje su podržali Ministarstvo kulture i informisanja Republike Srbije i Kancelarija za saradnju s dijasporom i Srbima u regionu. Na ovom projektu, zajedno sa svojom mentorkom, prof. dr Draganom Antonijević i koleginicom doc. dr Anom Banić Grubišić, za cilj smo imali da uvidimo u kojoj meri oni koji su najviše u dodiru s elementima nematerijalnog kulturnog nasleđa – dakle, članovi kulturno-umetničkih društava u Srbiji i dijaspori, uopšte znaju nešto o tim elementima koje praktikuju i koje uče da izvode. Ukoliko navedem da su anketirani najviše znali da kažu o *kolu u tri* i *rumenci*, ostaje jasno da su odgovori na ostala pitanja bili još lošiji, te da oni

Anketirano je ukupno 66 ispitanika, a dva od deset pitanja odnosila su se na tradicionalne plesove koji su veoma zastupljeni u radu srpskih KUD-ova dijaspore i Srbije – *kolo u tri*⁹² i *rumenka*⁹³. Kada je u pitanju *kolo u tri*, 49 od 66 ispitanika je znalo da napiše ponešto o ovom plesu, premda su to u većini slučajeva bili polovični odgovori koji su sadržali samo po neke informacije – veoma mali broj ispitanika je dao potpune odgovore. S druge strane, kada je reč o plesu *rumenka*, njih 37 je dalo takođe svedene i polutačne odgovore. Ostali nisu znali da napišu ništa o *kolu u tri* i *rumenci* ili su pak pisali pogrešne informacije.

6.4.6. Sistemi uključivanja i isključivanja

Pomenute razmene takođe pokreću i različite oblike sistema uključivanja i isključivanja. Prvenstveno, ovi sistemi odvijaju se na nivou uključivanja ili isključivanja određenih koreografskih proizvoda. Tu nije reč o pukoj produkciji koreografije kao takve, već je bitno proizvesti koreografiju koja će zadovoljiti sve važne kriterijume – da bude dopadljiva, atraktivna, impresivna, prilagođena grupi itd. – ali da ipak prividno bude i autentična. Kako bi uspeli da ponude atraktivne a „autentične“ koreografije, koreografi pribegavaju odabiru onih predeonih celina Srbije koje imaju „atraktivnije“ i kompleksnije plesne obrasce, od kojih je moguće napraviti dinamičniju koreografiju, spektakularniju za publiku. Drugim rečima, iz inventara folklorne građe biraju se profitabilni elementi. Elementi folkloru koji nemaju kapaciteta da u žanru koreografije tradicionalnog plesa obezbede ovu vrstu profitabilnosti, bivaju isključeni.

Komparativan je primer istraživanja autorke Maje Krasin među publikom i igračima folklornih ansambala. Naime, Krasinova je u svom jednogodišnjem istraživanju, koristeći se prevashodno tehnikama ankete, za cilj imala da ustanovi koliko publika i plesači poznaju tradicionalnu plesnu praksu Srbije (Krasin 2011: 106). Pored ankete, Krasinova je analizirala repertoare folklornih ansambala, koje izvode na koncertima, smotrama i festivalima (Krasin 2011: 106). Prema rezultatima njenih istraživanja, u repertoarima kulturno-umetničkih društava najzastupljenije su koreografije plesova

o elementima nematerijalnog kulturnog nasleđa koja uče da izvode zapravo ne znaju mnogo toga i da njima, kako sam već napomenuo, nije bitno šta izvode, već je važno kako to izvode (Antonijević, Rašić, Banić-Grubišić 2020).

⁹² *Kolo u tri* predstavlja rasprostranjen plesni obrazac, veoma aktuelan i danas u Srbiji. Osnovni obrazac koraka izvodi se kretanjem u desno, zatim igranjem u mestu, a potom se isti princip ponavlja u levu stranu. *Kolo u tri* zaštićeno je kao nematerijalno kulturno nasleđe čovečanstva. (v. <http://nkns.rs/cyr/popis-nkns/kolo-kolo-u-tri-kolo-u-shest>).

⁹³ *Rumenka* je tradicionalni ples koji se izvodi u kolu, a karakteriše ga simetričan igracki obrazac uz različite motive: usitnjavanje koraka u jednom taktu, poskoci, podvoženje itd. Može da se sastoji od osam, deset i šesnaest taktova. *Rumenka* je rasprostranjena u istočnoj Srbiji. Ovaj ples zaštićen je na listi nematerijalnog kulturnog nasleđa Srbije. (v. <http://www.nkns.rs/cyr/popis-nkns/rumenka>).

jugoistočne Srbije (Krasin 2011: 115).⁹⁴ Sumirano, ne samo da publika voli da gleda igre jugoistočne Srbije, već i plesači žele da im nove koreografije budu sastavljene od plesova pomenute predeone celine. Ključni razlozi su temperamentnost, atraktivnost i brzina izvođenja pomenutih plesova (Krasin 2011: 116). Autorka zaključuje da na današnjoj sceni koreografije tradicionalnog plesa dominiraju koreografije plesova jugoistočne Srbije, dok pored njih još donekle opstaju koreografije plesova Vojvodine i centralne Srbije (Krasin 2011: 117).

Drugi sistem uključivanja/isključivanja odvija se na nivou odabira dobrih i loših plesača. U ovom sistemu razlikuju se dve prilike od kojih zavisi da li će plesnoj izvedbi pristupiti svi plesači ili samo oni najuigraniji. Kako sam napomenuo na par mesta, Evropska smotra predstavlja jednu od najvažnijih manifestacija za srpsku dijasporu, zbog čega mnogi klubovi teže da na tom takmičenju sebe predstavljaju što bolje. Iz tog razloga, uigrana tela plesača su jedna od važnijih komponenata izvedbe, pored koreografije, scenskog kostima i muzičkog aranžmana. Za potrebe ovih takmičenja, oni slabije uigrani ili izostaju ili su pak skrajnuti u neki manje vidljiviji deo koreografskog toka. Tu je važna prezentacija i da li su plesačka tela uvežbana ili su troma, neuigrana i loša. Opet je važno *kako se to prezentuje, a ne šta se prezentuje*. S druge strane, na redovnim koncertima klubova, koji nemaju takmičarski karakter, već služe kao prikaz lokalnoj publici, uigrana tela manje su važna i tada se prikazuju gotovo svi plesači, kako bi se prezentovao ukupan rad kluba, a ne samo onaj standardizovan i spektakularizovan segment.

Ukoliko se od plesova biraju oni profitabilni, postavlja se dalje pitanje kako se uvežbava profitabilnost?

Profitabilnost se uvežbava i kroz proces koreografisanja. Premda svi veruju u autentičnost prikaza, da bi dobio svoje mesto ne samo na tržištu, već i generalno na sceni gde se prikazuje široj publici, ples se menja, prilagođava i postavljaju mu se jasnije granice. U tradicionalnom kontekstu, makar prema dostupnim opisima ranijih istraživača (Ilijin i Mladenović 1962; Mladenović 1973), redosled plesova najčešće nije bio striktno određen, već su plesali ono što kolovođa odabere nakon što plati muzičare; potom, raspored plesača u prostoru nije bio strogo isplaniran, već se negde neformalno znalo ko će gde da stoji (u pojedinim krajevima rođaci do rođaka, na primer) (Mladenović 1973);

⁹⁴ Prema pomenutim istraživanjima, najveći deo publike, od 310 anketiranih, voli da gleda plesove iz jugoistočne Srbije, čak 48:4%, dok su ostali delovi Srbije znatno manje spektakularni, a stoga i poželjni – centralna Srbija 16%; Vojvodina 14:3%; severoistočna Srbija 11:4%; zapadna Srbija 5:7% i ostalo 4:2% (Krasin 2011: 109). Igre iz jugoistočne Srbije najviše vole “jer su temperamentne, brze, dinamične i atraktivne” (Krasin 2011: 110). Ujedno, publiku najviše privuče upravo ritam i tempo, pa tek onda muzika i uvežbanost plesača (Krasin 2011). Publika najmanje obraća pažnju na igre od kojih je sastavljena koreografija (Krasin 2011: 112).

trajanje određenog plesa nije bilo vremenski određeno itd. U koreografskim prikazima tradicionalnog plesa sve postaje strukturirano i jasno određeno – plesna izvedba se standardizuje, usled čega se kretanje, dužina trajanja i raspored plesača regulišu, a čak i elementi improvizacije bivaju dugo uvežbavani. Takvu praksu ne vidim kao lošu, niti je kritikujem, već pokušavam da konkretnije objasnim činjenicu da je autentičnost neuhvatljiva i nemoguća, makar ne u onom smislu autentičnosti u kojoj je zamišljaju činioци scene koreografije tradicionalnog plesa. Ova standardizacija plesa je, s druge strane, i neophodna kako bi plesna izvedba bila ponovo izvodljiva – da ne postoji jasna struktura, plesna trupa jednostavno ne bi znala šta da radi. Takođe, kada ima strukturu, koreografu postaje jasno šta je to ispravno, a šta pogrešno u izvedbi – tako on može da vrši kontrolu i ispravku. Standardizacijom pokreta i ostvarivanjem neophodne strukture, postiže se mogućnost za daljim filigranskim radom. Tu pre svega mislim na iskoračivanje u zonu fizičke sposobnosti samih plesača, gde se plesovi ubrzavaju, izdvajaju se solisti koji izvode virtuoznije pokrete, variraju osnovne plesne obrasce usloznavajući njihovu strukturu itd.

Koreografija se dalje dodatno uslozjava ukoliko se u nju ubaci određena „priča“. Tako, često viđamo koreografije u kojima se predstavljaju pojedinačni običaji ili ljubavne priče između momka i devojke i tome slično.⁹⁵ Koreografija tada dobija dodatnu komponentu, postaje spektakularnija i zanimljivija, stoga ima više mogućnosti da se bolje plasira i zadobije više pažnje i uspeha.

Međutim, problem koji izaziva pomenuti proces standardizacije i esencijalizacije plesa je taj što sve postaje isto i predvidivo, a s tim u vezi i žanr koreografije tradicionalnog plesa zapada u autorsku krizu. Upravo smo i svedoci činjenice da je žanr koreografije tradicionalnog plesa zastao u vremenu i da se već decenijama gotovo ništa novo ne dešava u pomeranju ovog žanra ka napred, ka nečemu drugačijem i novijem.

Pomenuta kriza odavno je prisutna u koreografiji tradicionalnog plesa, čega su svesni i sami pripadnici ovog žanra. Moji sagovornici iz Beča najviše ukazuju na problem jednodimenzionalnosti programa srpskih klubova, koje vide kao bezidejne: „Problem su ti jednodimenzionalni programi. Ja to gledam sa te neke umetničke strane. Tu treba da postoji jedna ideja“ (D.M.70M). Takvi programi, koji se iz godine u godinu ponavljaju sa uvek istim ili barem sličnim koreografijama, predstavljaju opterećenje i onom delu publike koja želi da ih gleda:

⁹⁵ Neke od koreografija koje su bazirane na etnografskom materijalu ili zamišljenim pričama su: Bela nedelja u Gruži, autorke Slavice Mihailović; “Na seir momku i devojci” – svadbeni običaji vranjskog polja, autorke Slobodanke Rac; “Orački bal”, prikaz paorskog bala u Banatu, autora Ljubomira Vujčina; “Moma, momče i devojče” – srpske igre iz Skopske Crne gore, autorke Slavice Mihailović gde je prikazana ljubavna priča između momka i devojke; “Otvor porte” – lazaričke igre i pesme iz gornje Pčinje, autora Dejana Trifunovića; Fašanke u Banatu, autora Milorada Runje itd.

N.M.41M: „Pošto sam ja isto godinama vodio te programe, 10 folkloru, 5 folkloru, 10 igara i mi koji volimo to... postane dosadno. Mislim, da budemo realni“.

S druge strane, površni pristupi u radu s folklornim ansamblima u klubovima, takođe je mesto kritike: „Neka uče decu koreografiji i folkloru, neka naprave predavanje o tome, da bude nivo. Neka se to ne svodi samo na to – došao otac da pije pivo Hajniken i gleda dete kako igra užičko kolo“ (D.M.70M). Slična zapažanja nudi i Dunja Njaradi na osnovu svojih istraživanja u Srbiji, zaključujući: „Folklor je u krizi, govore moji informanti, i to ne samo u finansijskoj, već i u autorskoj“ (Njaradi 2016: 106). Razlozi za tu krizu su razni, iz istraživanja koja nudi Njaradijeva, vidimo da se pojedini autori „okreću onome što vide kao ‚povratak izvoru‘“ zalažući se za minimalnu stilizaciju; drugi smatraju da je problem nepoznavanja ‚zakona scene‘; dok treća struja važnim smatra razdvajanje koreografija koje će da ‚čuvaju tradiciju‘ od onih koje će da podstiču inovaciju“ (Njaradi 2016: 106-107).

Na osnovu prikazanog i analiziranog procesa koreografisanja u srpskim klubovima u Beču, premda bi to moglo, uz adekvatnu proveru teza, da važi i za većinu kulturno-umetničkih društava u Srbiji i ostatku dijaspore, zaključujem da komodifikacija plesa postaje polje rada koje liči na organizovani sistem proizvodnje. U tom sistemu svaki činilac ima svoju ulogu: ples je roba koja se fabrikuje svojom standardizacijom; plesači uče da na odgovarajući način prezentuju plesove, svaki put istovetno premda se teži uvek tehničkim poboljšanjima; koreograf kreativno stvara delo koje će biti inovativno i koje će u samo desetak minuta prikazati celokupnu, po mogućstvu autentičnu, priču, zanimljivu i jednostavnu za izvođenje, a spektakularnu i jasnu za gledaoca; umetnički rukovodioci su kao kontrolori proizvodnje, oni su uvek tu, svesni svih mogućih grešaka koje njihovim „mašinama“ mogu da se dogode, oni imaju senzibilnost ka svima i znaju kako da potencijalne greške otklone, kako bi „fabrika“ nesmetano radila; publika je potrošač ovog „fabrikovanog“ materijala. U kolikoj meri će produkt biti komodifikovan, zavisi od njegovog krajnjeg kvaliteta, uloženog vremena i novca, ali i od njenog pozicioniranja na glavnom tržištu prodaje – smotri folkloru.

Marks primećuje da sve što je napravio čovek zadržava aspekt rada koji je ušao u njegovo stvaranje, a istovremeno postoji i kao zaseban predmet (Marks 1978: 163-169). To je veoma zanimljivo polazište za tumačenje odnosa prema tradicionalnom plesu i koreografiji tradicionalnog plesa. Odnosi koji se tu

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

Dženet O Šej u svom istraživanju prikazuje kako južnoazijske zajednice u Evropi i severnoj Americi koriste svoja plesna znanja ne bi li proizveli koreografije, koje se znatno razlikuju od koreografija ranijih generacija migranata u ovim zemljama (O'Shae 2007: 3-4). Njihove intencije idu u pravcu da *baratanatjan* plesove, koje uglavnom izvode, podignu na određeni nivo, kako bi sebi obezbedili prostor na globalnoj sceni i stoga izvojevali bolji društveni položaj u zemlji u kojoj žive (O'Shae 2007: 4). Za razliku od ove, zajednica srpskih migranata u Beču svoju plesnu praksu i praksu koreografisanja tradicionalnog plesa u klubovima ne razvija u tom smeru, niti za cilj imaju da obezbede sebi mesto na globalnoj plesnoj sceni. Njihovi ciljevi, ukoliko izuzmemo onaj takmičarski na Evropskoj smotri, prevashodno se ogledaju u povezivanju sa zemljom maticom, reminiscencijom na „tradiciju“ zemlje matice, i u socijalizaciji sa svojim sunarodnicima koji pripadaju drugim srpskim dijasporama. S druge strane, generalizovanim strategijama standardizacije tradicionalnih plesova u žanr koreografije tradicionalnog plesa, zahvaljujući kojima se ostvaruje mogućnost za komodifikacijom plesa i plesnih sadržaja, koreografi, možda i nesvesno, upadaju u određene reiterativne prakse. Naime, ponavljajući koreografske modele svojih

prethodnika, bez ideje o daljem razvoju umetnosti ili, makar, slučajnim istupanjem iz njih, oni samo potvrđuju postojanje i produžavaju trajanje *žanra koreografije tradicionalnog plesa*, još više učvršćujući njegove granice.

Shodno svemu rečenom, proces komodifikacije koreografije tradicionalnog plesa u srpskim klubovima u Beču podrazumeva nekoliko aspekata: komodifikaciju koreografije, kao proizvoda i procesa koreografisanja, kao načina učenja plesova i postavke koreografije – tu prevashodnu korist ostvaruje koreograf u vidu ekonomske dobiti, prodajući svoje usluge i proizvode; plesači učestvuju u radu izvodeći koreografiju, a za uzvrat umesto novca ostvaruju simboličku nadoknadu – socijalizaciju u zajednicu svojih sunarodnika; rukovodstvo kluba ulaže sredstva u celokupan proces, ali za uzvrat takođe ostvaruje nekoliko dobiti – pre svega zadržava članove u klubu, koji uvek zahtevaju novitete u radu, a potom, ukoliko se na smotrama dobro plasiraju, klub zadobija bolji položaj u celokupnom sistemu srpskih klubova u dijaspori. Drugim rečima, proces komodifikacije plesa, u ovom slučaju, predstavlja cikličnu praksu u kojoj svaki učesnik ostvaruje određenu dobit – simboličku ili materijalnu.

6.4.7. Još jedan aspekt koreografije: odabir scenskog kostima

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

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

U tom kontekstu, kao vredna posmatra se ona narodna nošnja koja je stara, a za takve primerke postoje i specijalne nagrade na Evropskoj smotri (v. Rašić 2016a). Posmatranje starije nošnje kao vrednije nije nova pojava koju bismo mogli da dovedemo u vezu samo s kulturno-umetničkim amaterizmom.

Naprotiv, ona se javlja i u muzejima – etnografski predmeti su u muzejske zbirke dolazili prema kriterijumima „staro i lepo“ (Gavrilović 2009: 22; Rašić 2016c: 97-100). Drugim rečima, u skladu s opštim romantičarskim intencijama, seoska kultura se posmatrala kao vredna, kao kultura u kojoj se može videti „duh naroda“ zbog čega je upravo jedan od kriterijuma bio to da u muzeje dospevaju predmeti sa sela. Potom, važno je bilo da su to „naši“ predmeti koji su deo „naše tradicije“ i „našeg identiteta“, dok je vremenska udaljenost, što je predmet stariji, on je ujedno i vredniji i lepši, takođe bila kriterijum (Gavrilović 2009: 66; Rašić 2016c: 97). Takve ideje prisutne su i u težnjama srpskih klubova u Beču, da tokom izvođaštva predstave autentične ili delove rekonstruisane narodne nošnje koja je gotovo istovetna originalnom primerku. Tendencije ovog tipa mogu se dovesti u vezu i sa činjenicom da smotre, na kojima se ovi klubovi takmiče, uglavnom žiriraju etnolozi/ antropolozi zaposleni u Etnografskom muzeju u Beogradu, gde je takav diskurs procene predmeta i dalje prisutan (v. Gavrilović 2009: 18-23; Gavrilović 2007: 66-67; 97-126).

Narodnu nošnju, ukoliko nabavljaju originalne primerke, otkupljuju od preprodavaca iz Srbije.⁹⁶ Ti preprodavci su, uglavnom, takođe članovi ili rukovodioci određenih kulturno-umetničkih društava u Srbiji koji dobavljaju narodnu nošnju direktnim odlaskom na teren ili pak preko lokalnih preprodavaca koji u svojim sredinama prikupljaju originalne primerke i dalje ih prodaju.

Preprodaja narodne nošnje, a posebno njeno slanje u dijasporu, predstavlja zasebnu temu koja bi trebalo da se detaljnije obradi, budući da se ovi transferi dešavaju u sivoj zoni, odnosno na nekoj vrsti crnog tržišta. Originalni primerci narodne nošnje, kao delovi kulturnog nasleđa, ne prolaze standardne procedure procene artefakta u lokalnom, nadležnom muzeju, niti se prvenstveno nude lokalnim muzejima na otkup, kako je to propisano *Zakonom o kulturnim dobrima*⁹⁷, već preprodavci sami formiraju cene i

⁹⁶ Pojedini preprodavci narodnih nošnji koji imaju javne profile na društvenim mrežama, a koji saraduju i prodaju narodne nošnje klubovima u dijaspori su: Sve za folklor Dada - <https://www.facebook.com/pages/category/Artist/Sve-Za-Folklor-Dada-1541875686096371/> (poslednji put pristupljeno 20.03.2019); Antika Gjilan - <https://www.facebook.com/profile.php?id=100010308947212> (poslednji put pristupljeno 20.03.2019); Miroslav Marinković - <https://www.facebook.com/miroslav.marinkovic.779> (poslednji put pristupljeno 20.03.2019). Ovo su samo neki od javno dostupnih profila na kojima se mogu pronaći ponude za otkupljivanje originalnih primeraka narodne nošnje, dok pojedini od njih nude i izradu ostalih sredstava neophodnih za scenu, kao što su dukati, nakit od perlica, veštačke pletenice itd.

⁹⁷ U članu 119. *Zakona o kulturnim dobrima*, navodi se da “Pravo preče kupovine kulturnog dobra ima nadležna ustanova zaštite”. Drugim rečima, da bi se kulturno dobro prodalo, neophodno je prvenstveno ga ponuditi određenoj ustanovi zaštite – u ovom slučaju nadležnom muzeju. Ukoliko muzej nije zainteresovan ili nema novac da otkupi dato kulturno dobro, u tom slučaju pojedinac može da proda dato kulturno dobro, ali ne po ceni koja je manja od one koju je inicijalno ponudila ustanova zaštite (*Zakon o kulturnim dobrima*, Službeni glasnik SRS, broj 6/90: dostupan na: <http://www.kultura.gov.rs/docs/dokumenti/propisi-iz-oblasti-kulture/zakon-o-kulturnim-dobrima.pdf>

dalje ih prodaju, ili posredno, ili direktno klubovima u dijaspori. Pored ovih načina otkupljivanja narodne nošnje, postoje i oni legalni, koji se odvijaju u radionicama za izradu narodnih nošnji. U Srbiji postoji nekoliko radionica za izradu narodnih nošnji koje direktno saraduju s klubovima u dijaspori.⁹⁸ Sagovornici ističu to da ovi zanatski proizvođači narodne nošnje formiraju cene, ne samo prema težini i količini posla, već i prema tome da li je reč o kulturno-umetničkom društvu iz Srbije ili o nekom klubu iz dijaspore, pri čemu ovi potonji plaćaju znatno veće cene za izradu narodne nošnje: „Kad pozoveš i kažeš – Dobro večer, Milan iz 'Bambija'... Beč! Aha, aha.. Ne, ne, pa to su cene bile nekad prijateljske, cena je osam, devet hiljada, deset hiljada evra. Što je jako smešno“ (M.P.86M).

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

M.R.72M: „Ima ljudi koji rade kako treba, ali i oni što rade, rade šablonski. Sad ja naručim na primer dvanaest kompleta, on meni uradi četiri kecelje iste, pa sledeće četiri kecelje iste. Ja sam toga protivnik, ja volim da svako ima drugačiju nošnju. I

(poslednji put pristupljeno: 27.05.2019). U istom Zakonu do detalja su navedeni članovi i koji regulišu iznošenje kulturnih dobara iz zemlje.

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

mi kad smo sad obučeni, svi smo različiti. I onda je nama to bilo najbolje rešenje, da mi što možemo da odradimo sami – uradimo sami za naše potrebe“.

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

Ono što je specifično, a opet u kontradiktornosti u intenciji da se prikazuje autentični kostim na sceni, jeste način šminkanja i sređivanja frizura kod ženskog dela ansambla. Naime, pod uticajem Ansambla narodnih igara i pesama Srbije „Kolo“, mnoga kulturno-umetnička društva u Srbiji, ali i u dijaspori, počela su da korsite scensku šminku za svoje nastupe, koja podrazumeva korišćenje veštačkih trepavica, veštačkih pletenica i drugih pomagala koja nisu deo inventara tradicionalne odeće. Upravo je to još jedna od ponuda koja se može pronaći na ovom „tržištu“ – pojedinci su specijalizovani baš za izradu i prodaju dodatnih pomagala za scenske nastupe, a u svojim ponudama imaju i profesionalno šminkanja ansambala koje je naročito popularno na takmičenjima poput Evropske smotre.⁹⁹

6.5. Različiti nivoi plesne prakse Srba u Beču

Andrij Nahačevski (Andry Nahachewsky) pravi razliku između *reflektivnih plesova* i *živućih plesova*: prvi konotiraju i reflektuju određenu prošlost, dok drugi imaju veze s trenutnim doživljajem toka plesanja (Nahachewsky 2011: 24). Oni nisu u opoziciji, već se mogu smenjivati u trenutku izvedbe – to je proces, a ne fiksirana i nepromenljiva kategorija (Nahachewsky 2011: 28). Takođe, i jedni i drugi se mogu nazvati tradicijom, budući da su donekle stabilne kategorije koje se ponavljaju, prenose generacijski, ali su ujedno i fluidne i osetljive na kontekst u kojem se nalaze, dok se njima manifestuju unutrašnji životi plesača (Nahachewsky 2011: 28).

Ukoliko zadržimo i povežemo pomenuto određenje s onim što se može susresti u srpskim klubovima u Beču, tada bi reflektivni plesovi bile koreografije i izvođaštva ovih klubova. Pod živuće plesove bismo mogli da podvedemo sve one plesne događaje¹⁰⁰ koji se dešavaju u vidu zabava. Na primer, 2017. godine

⁹⁹ Neki od ovih pojedinaca svoje ponude imaju na javnim profilima na društvenim mrežama i ovom prilikom navešću samo par pojedinaca: Nakit jedne balerine - <https://www.facebook.com/NakitJedneBalerine/> (poslednji put pristupljeno: 28.03.2019); Sve za folklor Dada - <https://www.facebook.com/pages/category/Artist/Sve-Za-Folklor-Dada-1541875686096371/> (poslednji put pristupljeno: 28.03.2019).

¹⁰⁰ Pod terminom plesni događaj (*dance event*) podrazumeva se kontekst u kojem se izvode plesovi, a sam pojam definisan je u američkoj plesnoj antropologiji.

prisustvovao sam jednom od takozvanih *Ćevap koncerata* u Beču na kojima učestvuju svi srpski klubovi iz Beča, organizujući celovečernji program. Nakon *Ćevap koncerta*, usledila je igranka, bend je svirao narodnu muziku i različita tradicionalna kola, a publika i članovi klubova ostali su u istoj sali nastavljajući zabavu. Šjerup i Alundova su izvođenje tradicionalnih plesova na zabavama među jugoslovenskim migrantima u Danskoj posmatrali kao „održavanje tradicije“, na manifestnom nivou. Nudeći dalju analizu, zaključuju da izvođenje tradicionalnih plesova zapravo omogućava razvijanje etničke svesti, „čime se ostvaruju novi oblici kolektivnog ponašanja“ (Schierup and Alund 1986: 200). Učestvujući u ovim plesnim događajima, migranti demonstriraju svoju privrženost zajedničkom identitetu i članstvu datoj grupi (Schierup and Alund 1986: 205). Na zabavi, nakon *Ćevap koncerta*, dominirali su plesovi tipa *Kolo u tri* i *Stara Vlajna*. *Kolo u tri* je termin koji je prvi put upotrebila Olivera Vasić u okvirima domaće etnokoreologije, kako bi njime označila ples koji je emski nazivan *kolo* (Vasić 1984: 155). Kasnije, etnokoreolozi *kolo u tri* definišu kao plesni žanr kojem pripada grupa plesova sa istim koreološkim obrascem, a koji „podrazumeva simetričnu osmotaktnu strukturu osnovnog obrasca koraka, sa dihodontnom unutrašnjom organizacijom četvorotaktnih fraza i izvodi se u formaciji kola (najčešće otvorenog)“ (Ranisavljević 2012: 557). Plesovi iz žanra *kolo u tri* prvi put je zabeležio Milan Đ. Milićević na prostoru centralne Srbije, još 1876. godine, zapisujući tada nazive *Kukunješte* i *Moravac* (Milićević 1876). Naime, ovom plesnom žanru pripadaju plesovi s najraznovrsnijim nazivima i najrazličitijim melodijama, neki od najpoznatijih su: *Kukunješte*; *Moravac*; *Žikino kolo*; *Užičko kolo*; *Šestica*; *Čarlama*. Vremenom, plesovi iz žanra *kolo u tri* proširili su se ne samo po celoj Srbiji, već su zabeleženi i na prostoru severne i centralne Bosne, u Slavoniji, na Baniji i Kordunu i u rumunskom delu Banata (Ranisavljević 2012: 559). S obzirom na prisutnost ovog plesnog žanra među srpskim stanovništvom ne samo u Srijiji, već i šire, etnokoreolozi su skloni da ga definišu kao ključni marker identiteta, nazivajući ga često i terminom *srpsko kolo* (Ranisavljević 2012: 557-570). *Kolo u tri* je 2017. upisano i na Uneskovu Reprezentativnu listu nematerijalnog kulturnog nasleđa čovečanstva, pri čemu se na zvaničnoj strani Centra za nematerijalno kulturno nasleđe pri Etnografskom muzeju u Beogradu, kada je reč o *kolu u tri* navodi sledeće: „Kolo je deo izvođačkih umetnosti prisutno na teritoriji cele Srbije, a pored srpskog pravoslavnog stanovništva, koje ga smatra obeležjem nacionalnog identiteta, izvode ga i druge etničke i konfesionalne zajednice“.¹⁰¹

¹⁰¹ Više o kolu videti na: <http://www.nkns.rs/cyr/popis-nkns/kolo-kolo-u-tri-kolo-u-shest> (poslednji put pristupljeno: 18.03.2019).

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

Povezano s tim, oni mogu biti – participativni plesovi (*participatory dance*), naglašavajući proces kao važan, i prezentacioni plesovi (*presentational dance*), kod kojih se produkt izdvaja kao bitniji (Nahachewsky 1995: 1). Ove dve kategorije, iako jasno razgraničene teorijski, u praktičnom smislu gotovo nikada ne zauzimaju pozicije dva suprotna i potpuno razdvojena pola. Naime, pomenute dve kategorije češće se javljaju kao međusobno isprepletane. U tom smislu, plesovi na sceni su prezentacioni, budući da, na površinskom novu, prikazuju šta je grupa pripremila i na čemu je prethodno vreme radila, dok, latentno, ukazuju na njihovu nacionalnu ili grupnu pripadnost. Ipak, ti plesovi su, takođe, i participativni, budući da svi plesači u njima dobrovoljno učestvuju i žele da budu deo plesne grupe. Plesovi na igrankama, pak, primarno su participativni, uzevši u obzir da se pojedinci uključuju u njih pretežno radi zabave i, eventualno, opuštanja, ponekad možda i zbog reminiscencije na prošlost – ukoliko su ranije plesali u klubu ili na nekim sličnim igrankama u domovini. No, i ti plesovi su i prezentacioni – tokom izvođenja, plesači se trude da budu što bolji, gestama ukrašavaju osnovni igracki obrazac, trudeći se da pokažu svoje plesno umeće i da budu bolji od drugih plesača u kolu. Oni mogu biti prezentacioni i u smislu da njima izvođači žele da iskažu svoju nacionalnu, etničku ili grupnu pripadnost, izvodeći pritom plesove iz svog kraja, svoje zemlje matice, svoje etničke grupe. Na ovom mestu upravo je reč o konceptu *etničke istaknutosti*, koji se javlja u onim trenucima kada je

potrebno prikazati svoju pripadnost, a Nahačevski to slikovito objašnjava na sledeći način:

„...to bi trebalo biti plesni događaj u kojem su svi aspekti i reference sadržani u jednoj određenoj kulturi. Ukoliko su na grčkoj svadbi svi Grci, ples koji se izvodi smatra se običnim plesom, dok bi u relaciji sa ne-Grcima on zadobio konotaciju etničke istaknutosti“ (Nahachewsky 2011: 36-37).

Upravo se tu nalazi suština, plesni događaj ili ples nisu sami po sebi etnički, nacionalno ili na bilo koji drugi način istaknuti, već je ta vrsta istaknutosti u oku posmatrača (Nahachewsky 2011: 38). Drugim rečima, naša perspektiva posmatranja plesa ili plesnog događaja je ta koja mu daje konotaciju etničkog, nacionalnog, političkog.

Osim toga, grupi srpskih migranata u Beču, plesni događaji kao i izvođaštva folklornih ansambala služe ujedno kao mesta povezivanja kako s ostalim članovima grupe, tako i sa sopstvenom istorijom, makar onom zamišljenom. Kako to definišu Šjerup i Alund – plesanje na zabavama povezuje istorijsko i društveno vreme, razvijajući svest među migrantima o zajedničkom istorijskom poreklu, s jedne strane, a povezujući tu ideju sa sadašnjim iskustvima, s druge. Na tim mestima se povezuju i različite generacije migranata, različiti pojedinci koji žive svoje individualne živote, u atmosferu „zajedničkog kulturnog razumevanja“ (Schierup and Alund 1987: 205). Plesni događaji i performansi omogućavaju mlađim generacijama migranata da „osete“ i prožive ono o čemu im njihovi preci govore ili ono što im se u klubovima predstavlja kao tradicija i istorija njihovih predaka. Plesanje im omogućava da reprodukuju u imaginaciji svoje mesto porekla ili porekla svojih predaka, koje im, najčešće, još uvek predstavlja centar sveta. Drugim rečima, iako njihova tela plešu u Beču, njihove misli su u domovini.¹⁰²

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

¹⁰² Pojedini istraživači, poput Dženet O Šej (Janet O' Shea) plesne forme i naročito njihovu upotrebu u amaterizmu, vide kao potencijal koji zajednici migranata omogućava da održe sopstveni društveni identitet u dijaspori (O'Shea 2007: 3).

definiše kao *zamišljenu zajednicu*, koja je uvek omeđana granicama koje imaju važnu ulogu u stvaranju opozicija „mi : drugi“. Nacija je zamišljena, ali ne i izmišljena zajednica. Drugim rečima, iako se svi članovi zajednice međusobno ne poznaju, oni, na idejnom nivou, uvek poseduju sliku o svom zajedništvu (Anderson 1998: 17). Premda u njoj vlada nejednakost, zamišljena je kao zajednica zbog toga što se uvek posmatra kao horizontalno povezana, gde je bratstvo između njenih članova ideal kojem se teži (Barker 2000: 199). U tom smislu i koreografije i izvođaštva srpskih klubova u dijaspori služe da, esencijalizujući celokupne geografske celine ili čak celu zemlju maticu, reprezentuju celokupnu populaciju date države.¹⁰³ Takve zamišljene zajednice u izvođaštvima pogodne su za mobilizaciju cele zajednice, naročito u dijaspori. Poimajući ih kao zajedničku tradiciju, istoriju i nasleđe, članovi srpskih klubova u Beču, kao i ne-članovi koji prate njihov rad, često ova izvođaštva određuju suštinskim markerom za očuvanje identiteta i tradicije i sredstvom za identifikaciju i koheziju zajednice; dok im, s druge strane, omogućava i da drugim zajednicama u okruženju prikažu sebe kao zasebnu, jasno definisanu grupu koja poseduje svoje nasleđe, tradiciju, istoriju i, prema tome, identitet.

Kada govori o reflektivnim plesovima, Nahačevski smatra da motiv posezanja ka ovoj vrsti prikazivanja plesova može biti trojak: prikazivanje i identifikovanje s nacionalnim; rekreacija ili edukacija i spektakl (Nahachewsky 2011: 88). Naravno, motiv za upotrebu reflektivnih plesova zavisi i od toga o kojoj grupi je reč. Najčešći motiv među manjinskim ili grupama kakve su dijasporske, upravo je iskazivanje identiteta zarad podsticanja i razvijanja grupne kohezije ili radi prikazivanja kulturnog nasleđa, a može služiti i za privlačenje pažnje drugim grupama u okruženju kako bi ih primetile, priznale i poštovale; kako bi stekli određena prava i privilegije (Nahachewsky 2011: 113). Ono što Nahačevski zapaža kada govori o dijasporskim zajednicama, upravo je ono što karakteriše i zajednicu Srba u Beču, a to je da oni zemlju maticu posmatraju kao izvor tradicije i kao očiti autoritet u održavanju tradicije, dok, u plesnom smislu, dele iste repertoare, vrednosti i konvencije sa sličnim udruženjima koja funkcionišu u Srbiji (Nahachewsky 2011: 114). Slične teze izneo sam i u delu ovog rada gde govorim o unajmljenim saradnicima. Naime, na osnovu iskaza mojih sagovornika, očigledna je činjenica da oni saradnike iz matice vide kao ključne ličnosti, kao one prave, što bi Tereza Bakland rekla, „čuvare istine“ koji imaju znanja o „autentičnim tradicijama“. Ono što takođe karakteriše zajednice u dijaspori jeste činjenica da oni često, a takav je slučaj i sa Srbima u Beču, pamte domovinu iz vremena njihovog odlaska iz nje,

¹⁰³ Slična zapažanja, a na primeru folklornog ansambla "Lado", navodi i Entoni Šej, videti više o tome u: Shay 2002: 29.

zbog čega mnogo duže nego u matici održavaju stare nacionalne simbole, dok nove prihvataju sporije – takav slučaj je bio i sa zadržavanjem nacionalnih jugoslovenskih simbola.

Singer u svojim radovima često navodi da ljudi celokupni kulturni sistem enkapsuliraju u izolovanim događajima – kulturnim izvođaštvima/izvedbama, koje predstavljaju sebi samima i drugima, i kojima se prikazuju „najuočljiviji delovi strukture kulture“ (Singer 1959: 8). Upravo je to teza koja se može opravdati i u izvođaštvima srpskih klubova u Beču. Kultura koju oni enkapsuliraju i prikazuju u svojim izvođaštvima, zapravo je jedna *zamišljena kultura*: zamišljena na isti način na koji su i oni *zamišljena zajednica*, u Andersenovom smislu. Ta kultura je konstruisana u zemlji matici i preneti je u klubove u Beču, mada se to da uočiti i u celoj srpskoj dijaspori. Takva kultura nikada nije postojala u tom obliku, ona je odraz dugog vremenskog perioda u kojem je kulturno-umetnički amaterizam razvijan i u kojem je nastajao *žanr umetnosti koreografije tradicionalnog plesa*. Upravo se u tome ogleda jedna problematika: koreografije tradicionalnog plesa češće se posmatraju kao muzejske postavke koje, u nepromenjenom obliku, prezentuju određene „autentične“ tradicije. Posmatranje koreografije tradicionalnog plesa kao umetničkog žanra, oslobodilo bi je ovih strogih stega u kojima je potrebno „čuvati“ tradiciju, što bi omogućilo veću kreativnost koreografa, pa makar to bili oni amateri-entuzijasti. Ujedno bi se tako prevazišao i problem „dosadnih programa“ koji se, naročito u dijaspori, uviđa kao krucijalan.¹⁰⁴

¹⁰⁴ Na ovom mestu bi se u diskusiju mogla uvesti i tema posmatranja plesača i koreografa kao umetnika. Naime, plesanje tradicionalnih plesova u klubovima u Beču, kao i njihovo koreografisanje, niti plesačima, niti koreografima ne služi kao osnova za sticanje znanja ili neke vrste pripreme za kasnije profesionalno bavljenje plesom ili koreografijom. Tokom svojih istraživanja, nisam susreo srpske migrante koji su, baveći se tradicionalnim plesovima u srpskim klubovima u Beču, odlučili da dalje svoju karijeru profesionalno posvete plesanju u nekom ansamblu, niti da završe određene umetničke škole u sferi plesa. Deluje da njima plesanje u klubovima služi kao određeni oblik inicijacije u širu zajednicu migranata srpskog porekla u Beču. Slična zapažanja nudi i autorka Dženet O Šej. Naime, na osnovu svojih istraživanja južnoazijskih zajednica u Evropi i Severnoj Americi, Šejeva prikazuje kako nove generacije migranata, a naročito ženska populacija, uče baratanatjan plesove kako bi sebi obezbedile ulazak u srednju klasu indijske dijaspore, a ne kao praksu kojom će kasnije obezbediti sebi inauguraciju u milje izvodača; to posmatraju kao plesanje iz zabave, a ne kao uvod u plesnu karijeru (O'Shae 2007: 3).



1. Gastarbajteri na železničkoj stanici

105 Sve fotografije iz ovog priloga, osim onih pod rednim brojevima 7 i 8, deo su foto-albuma koji su članovi jugoslovenskog kluba "Jedinstvo" iz Beča poklonili Josipu Brozu Titu, a koji je pohranjen u Muzeju Jugoslavije. Srdačno se zahvaljujem Radovanu Cukiću, načelniku Odeljenja za istraživanje i zaštitu muzejskog fonda Muzeja Jugoslavije, koji mi je pomogao da dođem do ovog arhivskog materijala. Takođe, zahvalan sam i direktorki Muzeja Jugoslavije, Nedi Knežević, koja mi je odobrila upotrebu građe. Fotografije pod rednim brojem 7 i 8 predstavljaju privatnu zbirku Kluba "Jedinstvo", te se ujedno zahvaljujem i rukovodiocima ovog kluba koji su mi, tokom istraživanja, odobrili pregledanje i korišćenje njihove arhive.



2. Gastarbajteri na putu



3. Jugoslovenski radnici na „bauštelu“



**Morala sam
otići**

4. Jugoslovenska radnica u fabrici



5. Generacije gastarbajtera



8. Proslava Dana Republike u Beču



9. Jugoslovenska igranka na otvorenom



10. Jugoslovenske bečlije



11. Zabava u jugoslovenskom klubu „Jedinstvo“



12. Zabava u „Jedinstvu“

7. PROCESI INTEGRACIJE SRPSKIH GASTARBAJTERA U BEČU

Austrijska politika pitanje integracije stranih radnika i problematizaciju kulturne različitosti stavlja u fokus tek tokom devedesetih godina XX veka, dok je sedamdesetih i osamdesetih godina XX veka bila usmerenija ka društveno marginalizovanom sloju domaće populacije (Latcheva and Herzog-Punzenberger 2011: 121).

U ranijim promišljanjima integracije imigranta, najčešće se tumačilo kako zemlja useljenja omogućava njihovo uklapanje u zajednicu. Zemlja matica se tu nije u većoj meri uzimala u obzir. Međutim, savremeni istraživači ovog pitanja smatraju da zemlja matica ima značajnog uticaja na procese integracije svojih državljana u zemljama imigracije. Migranti su u tim procesima vidljivi kao subjekti unutrašnjih i spoljašnjih politika – politika imigracije i politika emigracije (Uterreiner and Weinar 2017: 1-2). Razvoju ovog pristupa doprinela su istraživanja transnacionalnosti, u kojima se autori bave dvostrukom pripadnošću migranata i njihovim životom u transnacionalnom prostoru (Uterreiner and Weinar 2017: 4) koji podrazumeva mesto u kojem država matica sprovodi politike izvan njenih granica, pri čemu ima veće i složenije uticaje na „svoje“ ljude od bazičnih političkih instrumenata kao što su državljanstvo, pravo na glasanje, socijalno-ekonomska prava itd (Uterreiner and Weinar 2017: 7).

Još jedan važan aspekt integracije jesu granice, onako kako ih definiše Fredrik Barth. Pomenuti autor svoju tezu o simboličkim granicama razvija govoreći o etničkim grupama za koje veruje da su zajednice formirane od strane sopstvenih članova na osnovu subjektivnog osećaja pripadnosti. Etničke grupe, stoga, nisu objektivne kategorije (Barth 1997: 216). Posebno je važna sposobnost grupe da odredi svoje granice u odnosu na druge grupe. Etničke granice ne moraju nužno da se poklapaju s teritorijalnim granicama, često ljudi i elementi kulture prelaze te granice, ali time ne dovode u pitanje postojanje sopstvene grupe (Barth 1997: 233). Održavanje

etničkih grupa odvija se i u situacijama društvenog kontakta s pripadnicima drugih kultura.

Brubejker (Brubaker) posmatra etničnost kao vid „kognitivnog fenomena, načina viđenja i tumačenja sveta“ (Brubaker 2002: 184). Pastore (Ferruccio Pastore) i Ponzio (Irene Ponzio) ovde dodaju razliku između *kategorija* i *grupa*, gde su prve kognitivni okviri, a potonje „ograničene kolektivnosti sa osećajem solidarnosti, zajedničkog identiteta i osećaja pripadnosti i sposobnosti kolektivnog delovanja“ (Pastore and Ponzio 2016: 11). I upravo u tom smislu koriste i analiziraju *kategorije* postavljajući pitanje na koje načine i u kojim kontekstima se koriste etničke kategorije za stvaranje svakodnevice, oblikovanje događaja itd. (Pastore and Ponzio 2016: 11-12). Kada se u obzir uzmu pomenute granice, njihova analiza daje odgovor na pitanje sociokulturne integracije gde se razmatra u kojoj meri određena grupa postaje deo šireg društva ili zadržava distinkciju u odnosu na zemlju prijema (Gsir 2017: 149). Sociokulturnu integraciju, naime, čine različiti faktori: znanje jezika zemlje prijema, stav zemlje prijema prema migrantima (ne nužno onaj u javnim diskursima) i osećaj pripadnosti zemlji prijema koji migranti mogu i ne moraju da imaju (Gsir 2017: 149). Dakle, ključna je, upravo, društvena interakcija u datom sociokulturnom kontekstu.

Uzevši u obzir prethodno rečeno, na ovom mestu integraciji Srba u Beču pristupiću iz nekoliko aspekata: analiziraću javne politike Republike Srbije prema dijaspori, politike integracije Austrije i stavove mojih sagovornika o stepenu njihove integraciju u austrijski sistem.¹⁰⁶

7.1. Politike zemlje matice

Članom 13. Zakona o ministarstvima Republike Srbije, predviđeno je da se odnosima s dijasporom bavi Ministarstvo spoljnih poslova i Uprava za saradnju s dijasporom i Srbima u regionu (Zakon o ministarstvima 2014: član 13). U pomenutom Zakonu, Ministarstvo spoljnih poslova, između ostalog, obavlja poslove koji se odnose na: „Zaštitu prava i interesa Republike Srbije i

¹⁰⁶ Javne politike u savremenom društvu predstavljaju važan organizacioni koncept, služeći ujedno i kao instrument sprovođenja određenih odluka (Shore and Wright 1997: 4). Iako ne postoji konsenzus oko definicije, javne politike u najširem smislu podrazumevaju proučavanje procesa donošenja odluka i njihovih rezultata (Smith and Larimer 2009). Javne politike su “Sve što vlada odluči da uradi ili da ne uradi” (Dye 1987: 1) ili “ponašanje pojedinih aktera ili grupe aktera, kao što su zvaničnici ili vladini službenici u polju aktivnosti i delovanja” (Anderson 2010: 6). Iako takve, one su posebno uslovljene društveno-ekonomskim faktorima i kulturnim kontekstom u kojem se primenjuju (Yildiz et al 2001: 344). Javne politike mogu poslužiti kao adekvatno analitičko sredstvo za tumačenje procesa i delatnosti vlada, radi rasvetljavanja relacija moći i sistema vlade u društvenom i političkom prostoru. Antropološki pristup javnim politikama otvara širok spektar analitičkih mogućnosti – od istraživanja kompleksnosti, diskontinuiteta i kontradiktornosti pomenutih procesa i sistema, pa sve to razmatranja u kojoj meri teorijski postulati (ne) uspevaju u praktičnoj primeni (Shore and Wright 1997: 6-7). Više o antropološkim pristupima javnim politikama videti u: Bernard 1974; Hinshaw 1980; Okngowu and Mencher 2000; Baćević 2006; Wedel et al 2005; Rašić 2021b.

njenih državljana i pravnih lica u inostranstvu; oblast odnosa Republike Srbije s dijasporom i Srbima u regionu..." (Zakon o ministarstvima 2014: član 13). Dok Kancelarija za saradnju s dijasporom obavlja poslove koji se odnose na:

„Praćenje položaja državljana Republike Srbije koji žive izvan Republike Srbije; podršku procesu poboljšanja uslova za ostvarivanje biračkog prava državljana Republike Srbije koji žive u inostranstvu; pomoć u očuvanju i razvoju duhovne, nacionalne i kulturne samobitnosti srpskog naroda izvan Republike Srbije; poboljšanje veza iseljenika, državljana Republike Srbije koji žive u inostranstvu i njihovih organizacija s Republikom Srbijom; informisanje iseljenika, državljana Republike Srbije u inostranstvu, o politici Republike Srbije; pomoć u procesu uključivanja iseljenika, lica srpskog porekla, lica poreklom iz Srbije i državljana Republike Srbije koji žive u inostranstvu u politički, ekonomski i kulturni život Republike Srbije i njihov povratak u Republiku Srbiju, kao i druge poslove određene zakonom“ (Zakon o ministarstvima 2014: član 13).

Na osnovu ovog Člana, Ministarstvo i Kancelarija trebalo bi da vode računa o najširem spektru delatnosti Srba i državljana Republike Srbije koji žive van granica teritorije Republike Srbije, počevši od pravnih, ekonomsko-političkih, pa sve do onih identitetsko-kulturnih pitanja. Bliže delovanje ovih institucija određeno je Zakonom o dijaspori i Srbima u Regionu (u daljem tekstu: Zakon), kao i Strategijom očuvanja i jačanja odnosa matične države i dijaspore i matične države i Srba u regionu (u daljem tekstu: Strategija), koje ću u nastavku teksta analizirati kao ključne politike Republike Srbije prema svojim iseljenicima. Zakon je najvažniji dokument kojim se „uređuju način očuvanja, jačanja i ostvarivanja veza dijaspore i Srba u regionu sa matičnom državom“ (Zakon 2009: član 1). Pored Zakona, važna je i Strategija koja proizilazi iz Zakona i predstavlja uputstvo za sprovođenje javnih politika Ministarstva spoljnih poslova i Kancelarije za saradnju s dijasporom i Srbima u regionu.

Prema Zakonu, pojam dijaspora obuhvata: „Državljanke Republike Srbije koji žive u inostranstvu; pripadnike srpskog naroda iseljenike sa teritorije Republike Srbije i iz regiona i njihove potomke“ (Zakon 2009: član 2; Strategija 2011: 6).

Relevantna naučna literatura govori da je za formiranje dijaspore najvažniji prvi korak – proces migriranja, dok se sam termin, etimološki gledano, sastoji od reči *spurio* (sejati, raširiti) i glagola *dia* (preko) (Cohen 2001). Iako analizi datog koncepta autori pristupaju iz različitih perspektiva, moguće je izdvojiti ključne pojmove koji se javljaju pri definisanju dijaspore: višestruki identiteti, mesto pripadanja, delimična izolovanost, želja za povratkom,

empatija i solidarnost (Safran 1991; Cohen 1997; Sheffer 2003; McGrown-Berns 2007: 6). Pomenute definicije uglavnom su ograničavajuće i donekle pogrešne, budući da i ljudi koji nemaju potrebu za povratkom ili nemaju veze s drugim članovima dijaspore takođe pripadaju dijaspori, ujedno dijasporske zajednice ne moraju nužno da budu u konfliktnim odnosima s domaćinima i mogu vrlo dobro da budu integrisane. Dijasporske zajednice iskazuju svoje identitete u relaciji s domaćinima, koristeći tako sopstveni etnički identitet i njegove markere, zbog čega ih vrlo često autori definišu kao „zamišljene zajednice“ kreirane putem pojedinačnog ili kolektivnog sećanja i priča (Brah 1996: 180-181). Kovačević i Krstićeva zaključuju da pojam dijaspora pokriva najrazličitije grupe ljudi koji su promenili mesto boravka:

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

Upravo se takav pristup vidi u Zakonu i Strategiji, gde je dijaspora preširoko postavljena kao koncept, pod kojom može da se podrazumeva sve – od pojedinačnog migranta koji u današnjici napušta Republiku Srbiju i odlazi u inostranstvo, pa sve do migrantskih zajednica koje su emigrirale iz Srbije još nakon Prvog svetskog rata. Potrebno je naglasiti da među različitim oblicima migracija, kao i među migracijama iz različitog vremenskog perioda postoje značajne razlike te da one nikako ne bi trebalo da budu svrstane u jedinstvenu kategoriju, niti da se kroz javne politike njima pristupa na istovetne načine.

U Zakonu, član 4. definiše načine održavanja i pospešivanja odnosa matične države i dijaspore, koje se vrši poboljšanjem njihovog položaja potpisivanjem međunarodnih ugovora, unapređivanjem ekonomske saradnje, obezbeđivanjem uslova za rad Skupštine dijaspore, dodelom nacionalnih priznanja, a ono što se čini najzanimljivijim antropološkoj analizi jeste: „upotrebom, učenjem, čuvanjem i negovanjem srpskog jezika i ćiriličnog pisma, čuvanjem i negovanjem srpskog kulturnog, etničkog, jezičkog i verskog identiteta“ (Zakon 2009: član 4.). Pomenuti član, pored svojih primordijalnih i esencijalnih poimanja identiteta, postaje dodatno problematičan ukoliko mu se dodaju predlozi za njegovu realizaciju iz Strategije kojima se navodi da je dijaspora:

„...najbolje organizovana u okviru crkveno-školskih opština. Od kako su Srbi počeli da se raseljavaju širom sveta, pa do danas, Srpska pravoslavna crkva je okupljala naše ljude... Naš nacionalni identitet među ljudima u dijaspori sve do novijeg vremena pretežno je oblikovala Srpska pravoslavna crkva. Tokom 20. veka ona je bila praktično jedina integrativna ustanova i most između matične države i dijaspore. Crkva je čuvala, pored vere, nacionalnu kulturu i jezik Republike Srbije“ (Strategija 2011: 7).

Usmerenost Republike Srbije ka saradnji sa Srpskom pravoslavnom crkvom (dalje: SPC) lako je uočljiva u Strategiji, gde se pomenuta institucija na nekoliko mesta navodi kao važna za okupljanje emigranata i očuvanje njihovih identiteta u dijaspori. Ukoliko bismo se pozvali na istorijske izvore, kao i na etnografsku građu, postaje jasno da SPC nije imala toliko značajnu ulogu u okupljanju srpskih radnih migrantima koji su nakon Drugog svetskog rata odlazili na privremeni rad u Austriju. Tu ulogu imali su upravo klubovi nastali procesima samoorganizovanja Jugoslovena u zemljama u kojima su živeli (v. Ivanović 2012: 245; Dragišić 2010: 8).

Empirijska građa, prikupljena u razgovoru s prvim generacijama gastarbajtera, ukazuje na sledeće stanje: „Onda niko nije išao u crkvu. Onda nije ni bilo crkve. Imali smo neku crkvu sa Hrvatima zajedno. Katoličku“ (Ž.M.46Ž); „To se crkva pravila kada se rasturila Jugoslavija. To je novo. Kako se rasturila Jugoslavija, odma’... dok je Jugoslavija bila, mi smo imali navodno crkvu, to je bilo sa evangelistima“ (M.M.46M); „Bila je jedna velika katolička misija u 1. Becirku i tu crkvu, nisu ljudi išli u crkvu, retko je ko išo, al tu su se nedeljom okupljali, od hiljadu i po do dve hiljade ljudi iz cele Jugoslavije, isto razmena informacija, pos’o... ti znaš za stan, tako da je to bilo... Bila su to mjesta okupljanja i onda se krenulo dalje“ (N.M.41M).

U Strategiji se dalje nalaže da je namera Republike Srbije:

„...da pomogne dijaspori i Srbima u regionu da se, s jedne strane, integrišu u lokalne sredine, a sa druge, sačuvaju od asimilacije, i po tom pitanju očekuje tesnu saradnju sa Srpskom pravoslavnom crkvom. Tačnije, Republika Srbija treba da Srpskoj pravoslavnoj crkvi pruži svaku logističku podršku radi obavljanja njene verske misije, ali i kulturno-obrazovne uloge u dijaspori, koju de facto i ima“ (Strategija 2011: 7).

Pomenute tvrdnje u Strategiji svakako su uopštene i za njihovo objašnjenje neophodno je uzeti u obzir više faktora koji grade, ugrubo gledano, nekoliko opozitnih parova. Jedna od opozicija jeste odnos *nekada* : *sada*. Tu postoje

i određene potkategorije, poput one koja u odnosu na *nekada* govori o različitom pozicioniranju pravoslavne i katoličke crkve u Austriji.

Katolička crkva je u Austriji bolje funkcionisala i imala organizovaniji sistem, premda je, takođe, morala da, u izvesnoj meri, saraduje sa SFRJ. Na inicijativu Vatikana osnovane su Hrvatske katoličke misije u Austriji kako bi radile s migrantima koji su napustili svoju zemlju maticu, a prve takve misije nastaju već 1948. godine i kasnije se umnožavaju (v. Ivanović 2012: 174). Zadatak ovih misija označavao se kao *dušebrižnički rad*, a pored Vatikana, njime je upravljala i nacionalna episkopatija. Odnosno, jugoslovenska biskupija je vodila računa o radnicima na privremenom radu, makar onim koji su pripadali katoličanstvu i dalje je razvijala celu instituciju katoličke misije u inostranstvu, organizujući ukupan društveno-kulturni i zabavni život imigranata (Ivanović 2010: 174-175).

Nasuprot tome, Srpska pravoslavna crkva niti je radila u ovom obimu, niti je imala tolikog uticaja i udela u životu gastarbajtera u Austriji. Kao razlog tome može se navesti nekoliko činilaca: SPC je vodila više računa o imigrantima u Americi nego o onima u zapadnoevropskim zemljama, ujedno SPC nije bila podjednako utemeljena u srpskom narodu kako je to u slučaju Katoličke crkve kod Hrvata i Slovenaca (Ivanović 2012: 176). SPC je bila okrenuta politici SFRJ, a pojedini njeni čelnici često su posećivali političke zvaničnike i partijske institucije u SFRJ, očekujući i potraživajući od njih pomoć ili podršku (Ivanović 2012: 177). Iako je politika Jugoslavije bila jasna prema religiji, te državni vrh nije podržavao rad crkvenih organizacija, ipak su u pojedinim trenucima, naročito kada nisu mogli dovoljno da organizuju svoje gastarbajtere, morali da prihvate i delovanje crkve. Postojala je Komisija za verska pitanja i njena uloga je bila da što više kontroliše celokupan rad crkve, a naročito odabir sveštenika koji odlaze u inostranstvo – odlazili su, jasno je, oni koji su bili najpogodniji (Ivanović 2012: 177). Takođe nerado, crkva je morala da saraduje s državnim vrhom kako bi uopšte mogla da ima gastarbajtere u svojim parohijama i tako opstane u dijaspori (Ivanović 2012: 177).

Slične navode, da SPC u Beču u vreme komunizma nije imala tolikog uticaja na imigrante, niti da je veći broj imigranata dolazio u crkvu, dobijao sam i tokom svojih istraživanja razgovarajući sa sveštenikom iz jedne od bečkih crkava. Sveštenik P.P.61M iz Beča, opisivao je to na sledeći način: „U to vreme su Hrvati, odnosno hrvatska crkva držala je misiju. Nijedno dete nije bilo, da nije išlo na veronauku. Pedesete godine, kad moj otac nije smeo da obavi opelo. Opelo nije smeo da obavi“. Srpski imigranti su se više okupljali u jugoslovenskim klubovima i tamo ostvarivali i zadovoljavali svoje socijalne

potrebe, njihov stav prema crkvi uglavnom je bio indiferentan: „Nije bio dobar... oni nas ništa nisu cenili“ (P.P.61M), a ponekad čak i negativan: „Bilo je tu, to je jasno kao dan, nadgledanja crkve... bilo je tu špijuna... dolaze sad neki od njih u crkvu, hvala Bogu... bilo je koji rade protiv crkve...“ (P.P.61M).

Naravno, ceo ovaj odnos se vremenom menjao, počevši od devedesetih godina, a jačajući od dvehiljaditih, kako mi je kroz razgovor potvrdio i sveštenik P.P.61M. Naime, od dvehiljaditih SPC u Beču dobija sve više svojih sledbenika, počinje da organizuje i sama različite manifestacije i obuke poput veronauke ili škole srpskog jezika, u saradnji s udruženjem „Prosvjeta“, ali i poneke rituale koje izvode van crkve, poput litije o čemu je posvedočio P.P.61M: „Litija je ove godine prvi put išla, od Hrama Svetog Save u 3. Becirku, pa sve do ovde... četiri kilometara je išla... mi smo sve to obezbedili kod policije... bilo je, bogami, četiristo, petsto ljudi“.

Iz svih ovih izvora, dalje, postaje jasno da ono što se u Strategiji navodi kao činjenica zapravo nije do kraja pouzdana informacija kada se govori o dijaspori u Austriji, a i šire, o drugim zapadnoevropskim zemljama. SPC kao institucija nije u tom periodu bila glavno mesto okupljanja srpskih ili, šire, jugoslovenskih imigranata, niti je organizovala njihov društveno-kulturni život. Ona je možda služila kao mesto okupljanja u smislu fizičkog objekta kod kojeg su se migranti nalazili u određeno vreme, ali nikako kao institucija koja je na te procese u ukupnom smislu uticala ili ih usmeravala, kako je to bio slučaj s Katoličkom crkvom i Jugoslovenima koji su dolazili iz Hrvatske ili Slovenije. Ujedno, ceo taj status je vremenski određena kategorija, zbog čega je nemoguće uopšteno reći da je SPC oduvek mesto okupljanja srpske dijaspore, kako se to u Strategiji navodi.

Naredni opozitni par u tumačenju odnosa gastarbajtera sa SPC, jeste *Evropa : Amerika*. U Americi i Kanadi, crkveno-školske opštine predstavljaju posebne institucije koje se kao takve nisu razvijale među drugim pripadnicima srpske dijaspore u evropskim zemljama, to su, prema mišljenju pojedinih istraživača, najstarije crkvene jedinice SPC na pomenutom prostoru (v. Blagojević 2005: 103). Te opštine su samoinicijativno organizovali srpski imigranti u Americi i Kanadi, iako nisu bili sveštenici, niti su imali iskustva u vođenju organizacija tog tipa, zbog čega su u kasnijim godinama počeli da dovode sveštenike iz svojih krajeva (Blagojević 2005: 103-105). Crkveno-školske opštine bile su ključna mesta za okupljanje imigranata u Americi i Kanadi, pri čemu su crkveni domovi služili kao prostor gde su srpski imigranti imali u ponudi različite aktivnosti, poput srpske parohijske škole i folklorne sekcije. Drugim rečima, ove institucije su organizovale ukupan društveno-

kulturni, obrazovni i religijski život srpskih imigranata u Americi i Kanadi (v. Blagojević 2005; Lukić-Krstanović 2016: 247; Pavlović 2016), to je bilo „...mesto koje reprezentuje centar javnog grupisanja...“ (Lukić-Krstanović 2016: 247). Imigranti su često davali i dobrovoljne priloge za crkve i crkveno-školske opštine (v. Lukić-Krstanović 2016: 247). Kako zaključuje Mirjana Pavlović „Najbrojnija i verovatno najuticajnija organizacija među našim imigrantima u Čikagu, ali i u celoj Americi, bila je Srpska pravoslavna crkva“ (Pavlović 2016: 124).

Dakle, zaključci pomenutih naučnica u jednom delu daju legitimitet navodima iz Strategije da je SPC imala i da dalje ima snažnu kulturno-obrazovnu i religijsku misiju u dijaspori – primeri iz Amerike i Kanade tome idu u prilog. Međutim, ukoliko pomenuti navod ostane široko određen, definisan tako da se odnosi na celu dijasporu, on postaje netačan. SPC u Austriji, verovatno i u drugim zapadnoevropskim zemljama, u periodu od pedesetih godina XX veka, pa sve do skoro polovine devedesetih godina XX veka, nije imala snažne uticaje, niti je imala veliki broj sledbenika na koje je mogla da utiče ili među kojima je mogla da širi tu svoju pretpostavljenu misiju koju Strategija navodi. Jednostavnije rečeno, Strategija zanemaruje vremenski, istorijski, ideološki, teritorijalni i politički kontekst dijaspore.

U Strategiji se potom navodi da je od interesa Republike Srbije jače umrežavanje sa svim organizacijama koje postoje u dijaspori, premda kao ključna mesta ovih mreža vidi:

„Parohije Srpske pravoslavne crkve koje su stožer okupljanja dijaspore u svetu. Republika Srbija (diplomatsko-konzularna predstavništva Republike Srbije i Ministarstvo za dijasporu) i Srpska pravoslavna Crkva moraju zajedno da rade na jačanju svesti pripadnika dijaspore o potrebi jedinstvenog nastupa i dobroj integrisanosti“ (Strategija 2011: 11).

Svakako da je važno umrežiti Republiku Srbiju s različitim udruženjima i ustanovama koje postoje u dijaspori. Međutim, makar kada je reč o Beču i Austriji, od veće koristi bilo bi umrežavanje s klubovima koji funkcionišu i dalje kao ključna mesta okupljanja srpskih imigranata u jednom gradu, a pritom deluju bez sistemski organizovanog i ustrojenog plana. Upravo zbog takvog amaterskog delovanja, kako i moji sagovornici često ističu, osnivanje zvaničnog Kulturnog centra koji bi postao ključno mesto za formiranje kulturnih politika u Beču i Austriji, doprinelo bi boljoj organizovanosti i jasnijim politikama prezentacije svih udruženja i makar delimičnom razrešenju pitanja integracije.

U Strategiji se zabrinutost za očuvanje identiteta naročito ističe kada se govori o novim generacijama imigranata: „...druga i treća generacija imaju podeljen identitet i u sebi čuvaju kako srpski tako i savremeni identitet i odlike nacionalnog identiteta zemlje u kojoj žive“ (Strategija 2011: 20). Primordijalizam, u određenju identiteta jasnije se vidi u tvrdnji da „...ako deca u dijaspori nisu u prilici da se školuju na maternjem jeziku odnosno da uče srpski jezik kao poseban predmet, po logici stvari teško će se razviti inteligencija, umetnost i stvaralaštvo karakteristično za naš narod“ (Strategija 2011: 21). Ovde je identitet definisan kao koherentna, nepromenljiva celina, pri čemu se kod druge i treće generacije ipak priznaje njegova dvostrukost. Strategija ne prepoznaje najvažniju identitetsku sposobnost razlikovanja *nas* od *drugih*, prisutnu u svim jezicima i kulturama (Prelić 2008: 26). Identitet je relaciona kategorija, gde je komunikacija najvažnija: Da bismo se odredili kao *mi*, moramo imati kulturne *druge* u odnosu na koje određujemo ko smo i gradimo sliku o sebi, razmatrajući šta je to što *mi* nismo. Iako je društvena konstrukcija, identitet se uglavnom konstruiše tako da prisvaja zamisao primordijalne veze na osnovu zajedničkog porekla i krvne veze (Prelić 2008: 41). Socijalno konstruisan kao esencijalan i primordijalan, identitet se kao ovakav doživljava od velikog broja ljudi, pa i u zvaničnim dokumentima. Bliže govoreći, neophodno je razmatrati identitet u odgovarajućim temporalnim i teritorijalnim kontekstima, jer je u suprotnom široko postavljen i stoga ne predstavlja ništa – o čemu svedoče tumačenja iz Strategije. S druge strane, nejasno su određene i kategorije „srpskog“, odnosno „savremenog“ identiteta.

Premda se prema Strategiji identitet ne menja i treba ga čuvati, kontradiktornost se javlja u predlogu za njegovo osavremenjavanje: „Potrebno je da se taj srpski deo identiteta osavremenjuje i bogati sadržajima i da ne ostane zamrznut u onom vremenu u kojem su roditelji ili preci stigli na novu teritoriju. Potrebno je da taj identitet bude u skladu sa savremenim tendencijama“ (Strategija 2011: 20). Osavremenjavanje identiteta, osim što je kao koncept nedovoljno jasan i u dostupnoj literaturi nepoznat, kontradiktorno je postavljeno u vezu s konkretnim pravima gde se nošenje narodnih nošnji i pevanje narodnih pesama vide kao važni u datim procesima. Naime, ukoliko se nastavi s daljim čitanjem Strategije, u kojoj se kao konkretno pravo kojim se doprinosi očuvanju nacionalnog identiteta kao najvažniji ističu: „...pravo na izražavanje i razvoj sopstvene kulture (na razne načine: nošenje narodnih nošnji, beleženjem, pevanjem, javnim izvođenjem i sl. sopstvenih narodnih pesama i drugim oblicima folklor); pravo na upražnjavanje sopstvene vere i verskih obreda, podizanjem bogomolja, verskim obrazovanjem...“ (Strategija 2011: 22), pomenuta kontradiktornost dolazi do punog izražaja.

Iz toga dalje proizilazi i potenciranje na očuvanju svesti o pripadnosti srpskom identitetu čime bi se „...omogućilo i dijaspori da se identifikuje i izgradi zdrav odnos prema kulturi za koju je vezuje osećaj pripadnosti i postane ne samo značajan faktor u procesu građenja savremenog identiteta Republike Srbije, već i njen kvalitetan promoter u inostranstvu“ (Strategija 2011: 20-21). Osim što se na ovom mestu definisanje „zdravog odnosa“ može uzeti kao mesto ozbiljne kritike, jer šta bi u protivnom autorima Strategije značio „bolestan odnos“, osvrnuću se više ka pitanju osećaja pripadnosti Srba u dijaspori, naročito druge, treće i narednih generacija.

Antropološki radovi koji se tiču srpske dijaspore i gastarbajtera ukazuju na to da oni koji su otišli na privremeni rad u inostranstvo, tada nazivani gastarbajterima, a danas u zvaničnom diskursu oslovljavani dijasporom, imaju poseban kulturni identitet „...koji određuje njihov radni i boravišni status, životni stil i vrednosti koje poseduju i iskazuju na materijalni i nematerijalni način“ (Antonijević 2011b, 1015). Tu je reč o *liminalnim bićima* bez jasnog osećaja pripadnosti – da li ovde, ili tamo, da li zemlji matici, ili zemlji u kojoj žive i rade. Antonijevićeva navodi da oni imaju „...dubok osećaj *izmeštenosti* u obe sredine“ (Antonijević 2011b, 1020). Slična tumačenja dobijao sam i tokom terenskih istraživanja, gde je u iskazima sagovornika primetan sličan ambivalentni stav. Oni se pretežno identifikuju sa Srbijom, ali se ujedno, emotivno ili pravno-formalno, povezuju i sa zemljom u kojoj žive. Naredni iskazi govore u prilog tome:

Ž.M.46Ž: „Pa, kako da kažem. Ja se vrlo ne osećam nikako. Ali, u duši znam šta jesam, ali se osećam kao građanin ili narod drugog reda. Ali, tamo mi nije žao. Žao mi je ovde, jer ovde sam isto građanka drugog reda. Kakva prava imam? Ja nigde na glasanje nisam bila. U Nemačkoj ne glasamo. Mi možemo da živimo, al' nemaš pravo glasa. Mi Srbi i uopšte Jugosloveni ne idemo da glasamo. Ja gledam Turke, imaju, bogte mazo, koji su u skupštini i sve, naš narod nema. E, to oću da kažem, nit' imaš pravo da glasaš tamo, nit' u svojoj zemlji glasaš“.

M.M.46M: „Osećam se kao narod drugog reda i tamo, i ovde. E, to je to. Ali, na kraj krajeva, ne ide mi ni iz džepa ni u džep. Žalosno je, ali šta ćeš“.

D.D.45M: „Ja sam više stranac ovde nego tamo. Ozbiljno“.

Iako navedeni iskazi odslikavaju stavove prvih generacija gastarbajtera, pitanje pripadnosti i identifikovanja s jednom od zemalja dodatno se usložnjava ukoliko se u obzir uzmu naredne generacije gastarbajtera. To

pitanje je naročito osetljivo kada se govori o pripadnicima treće, četvrte i narednih generacija srpskih imigranata u Beču, Austriji i većini drugih zapadnoevropskih zemalja. Naime, kako pripadnici pomenutih generacija najčešće nisu ni rođeni u Srbiji, niti su u toj zemlji socijalizovani, već su odrastali i školovali se u Austriji, njihova zemlja porekla, u bukvalnom smislu, jeste Austrija. Oni jesu socijalizovani u dve kulture – u kulturi Austrije i zemlje porekla njihovih predaka, ali pitanje koja je „kultura za koju ih vezuje osećaj pripadnosti“, kako se to definiše u Strategiji, te kakav je njihov odnos prema pomenutoj kulturi zahteva detaljniju analizu.

Iako u delu teksta gde prikazujem stavove svojih sagovornika o pitanjima integracije dotičem ovo pitanje, na ovom mestu ću samo ukratko dati komentar. Kada razgovaram sa svojim sagovornicima gotovo uvek dobijam odgovore kako su oni povezani sa „kulturom svoje domovine“, međutim domovina o kojoj oni pričaju je domovina njihovih predaka, a predstavu o toj domovini dobijaju kroz priče i sećanja tih predaka – kako sam napomenuo, najveći deo njih je rođen u Austriji, tu je socijalizovan, dok je u Srbiju dolazio eventualno za letnje raspuste i neke veće religijske praznike. Stoga sam to i definisao kao *zamišljenu domovinu*: To je prostor koji oni konstruišu ne posredstvom ličnog iskustva, već pomoću sećanja i priča svojih predaka koji su u toj domovini samo rođeni ili su, eventualno, proveli kraći deo života u njoj. Podsetimo se da je i veliki broj prvih generacija gastarbajtera „domovinu“ napustio u ranoj mladosti i to u vreme kada je ta domovina bila nešto drugo, kada je bila Jugoslavija, a ne Srbija. Stoga, oni koji su pisali Strategiju, pokazuju još jedan nivo nedovoljnog poznavanja srpskih imigranata, zbog čega Strategija postaje, i u ovom delu svojih preporuka, uopšten i neprecizan tekst o pitanju identiteta srpskih imigranata u zapadnoevropskim zemljama i šire.

Na posletku, Strategija kao problem vidi i procese globalizacije koji „... otežavaju održavanje nacionalnog identiteta, čak i u matičnim državama, a to se naročito porazno odražava na zajednice u rasejanju, koje svoju vezu sa maticom obično održavaju na nejasnim idejama o nacionalnom identitetu“ (Strategija 2011: 20).

Mnogi naučnici iz sfere društveno-humanističkih nauka ukazali su na to da, iako postoji mišljenje kako su kulture povezane sa teritorijama, one ipak jesu u tešnjoj sprezi sa interakcijama i društvenim vezama; ovde je prostor na poslednjem mestu, a to je ono što Inda i Rosaldo nazivaju „kulturama u pokretu“ – posredstvom globalizacije došlo je do raskidanja veza između kultura i određenih lokaliteta (Inda and Rosaldo 2002: 11; Hannerz 1999: 239). Globalizacija je dovela do deteritorijalizacije, u apadurajevskom smislu, odnosno, delovanje etničkih grupa i njihovih kultura napušta teritorijalne granice, dok ujedno dolazi i do

promene ili slabljenja veza između ljudi i teritorija, što suštinski menja osnovu kulturne reprodukcije (Apaduraj 2011: 80-81). Stoga, Apaduraj predlaže da više ne bi trebalo razmišljati o konfiguraciji kulturnih formi u današnjem svetu kao o nečemu strukturiranom ili pravolinijskom, već na to treba gledati kao na nešto suštinski iscepkano (Apaduraj 2011: 75). Drugim rečima, globalizacija nije fenomen koji utiče na održavanje ili zaboravljanje osećaja pripadnosti određenom nacionalnom ili etničkom identitetu, na to ne utiče niti među onima koji žive u svojim domovinama niti među onima koji žive van granica domovine ili zamišljene domovine. Naprotiv, globalizacijski tokovi doveli su do toga da su sada različite kulture prisutnije na različitim prostorima, čak i tamo gde im, po nekakvom zamišljenom pravilu, nije mesto – ako zadržimo esencijalističko tumačenje ponuđeno u Strategiji gde je kultura vezana za određenu teritoriju. Shodno tome, ukoliko na ovaj način protumačimo globalizaciju, dolazimo do zaključka da ona, zapravo, omogućava srpskim imigrantima u Beču da nesmatano konzumiraju sve sadržaje kulture svoje (zamišljene) domovine koliko žele i kada god to žele. Oni koji su pisali Strategiju, na ovom mestu, pokazali su još jedan nivo nerazumevanja konceptata koje navode u javnom dokumentu koji bi trebalo da bude ključni vodič za primenu javnih politika Republike Srbije prema svojoj dijaspori.

Politike koje zemlja matica sprovodi ka svojim iseljenicima mogu biti politike emigracije i politike dijaspore (Di Bartolomeo et al. 2017: 9; Gsir 2017: 150). Pod politikama emigracije podrazumevaju se sve one politike kojima se reguliše migriranje stanovništva van zemlje, ali i mobilnost između zemalja i potencijalni povratak (Unterreiner and Weiner 2014; Di Bartolomeo et al. 2017). Politike dijaspore, s duge strane, odnose se na sve one politike koje zemlja porekla usmerava ka pripadnicima dijaspore – kako one koji su deo nekih organizovanih zajednica, ali i na pojedince, kako bi izgradila i održala osećaj pripadnosti među ovom populacijom i ojačala veze s njima (Di Bartolomeo et al. 2017: 9). Upravo te politike predstavljaju određenu vrstu alata kojima zemlja matica utiče na svoje iseljenike, pa ujedno i na proces njihove integracije u zemlji useljenja. Kroz politike dijaspore, zemlja matica „izgrađuje mostove“ do svoje dijaspore i utiče na političko-pravna ali i na svakodnevna pitanja – na primer na pitanje dvojnog državljanstva, kulture, jezika, edukacije itd., a ponekad i nisu orijentisane ka podršci migrantske integracije (Di Bartolomeo et al. 2017: 10). Politike emigracije i politike dijaspore ne moraju nužno da funkcionišu kao zasebne, one se često mogu i

preklapati te funkcionisati paralelno, naročito ukoliko migranti ne planiraju povratak u zemlju maticu (Unterriener and Winar 2017: 11). Osim javnih politika, na procese integracije utiču i mnogi drugi državni i nevladini sektori zemlje matice, a ujedno i mediji (Unterreiner and Wienar 2017: 4). Dakle, u integracijske procese uključene su različite multilateralne, bilateralne i jednosmerne veze između zemlje matice i zemlje useljenja i to na različitim nivoima: uključuju tu samu državu, nevladine organizacije i ključne aktere – migrante (Unterreiner and Wienar 2017: 5).

Kroz analizirana dokumenta, koja predstavljaju javne politike Republike Srbije prema svojoj dijaspori, jasno je da je ovde reč o politikama dijaspore. Država tu pokušava da izgradi *mostove* i *ogradu* (Douglas and Isherwood 1979).¹⁰⁷ Drugim rečima, težeći da ostvare i zadrže svoje kontakte sa dijasporom, Republika Srbija izgrađuje mostove posredstvom datih politika, i uz pomoć drugih oblika saradnje, s ciljem da utiče na organizaciju i edukaciju pripadnika date dijaspore. Zadržavajući pritom esencijalistička i primordijalistička određenja identiteta, tradicije i sličnih pojmova, zemlja matica teži da pripadnike svoje dijaspore usmeri ka očuvanju i prezentaciji sopstvenog identiteta i to vrlo često kroz elemente iz inventara tradicionalne kulture koji pripadaju dvadesetovekovnom nasleđu. Utičući tako na svoju dijasporu, zemlja matica teži izgradnji svojevrsne *ograde* oko nje. Ta ograda ima ulogu da održi dijasporsku zajednicu kao celinu i, na neki način, uspori procese integracije, kako ne bi došlo do asimilacije – ograda ih štiti od kontakta s Austrijancima i drugim imigrantima u okruženju. Premda ih štiti, *ograda* je i selektivno propustljiva, u smislu da omogućava određene, mada dozirane i kontrolisane kontakte s drugima, pod uslovom „očuvanja sopstva“. Naime, svojim politikama prema dijaspori, Republika Srbija vrši egzogene efekte na svoju dijasporu, pod kojima se podrazumevaju „oznake zemlje“, odnosno uverenja o imigrantima i njihovoj zemlji porekla koji postoje u zemlji useljenja, a koji mogu podjednako uticati na olakšavanje ili otežavanje integracije (Latcheva and Herzog-Punzenberger 2011: 12-13).

7.2. Politike integracije zemlje useljenja - Austrije

Austrija se ne deklariše kao zemlja imigracije, uprkos dugoj istoriji migracija, emigracija i tranzitnih migracija koje se u njoj dešavaju gotovo dva prošla

¹⁰⁷ Metaforu *ograde* i *mosta* preuzeo sam iz rada Meri Daglas (Mery Douglas) i Barona Išervuda (Baron Isherwood), koji je koriste u svojoj zajedničkoj studiji *The world of goods* (1979). Naime, određujuću robu kao neutralnu, a njihovu upotrebu kao društveno konstruisanu, pomenuti autori zaključuju da se roba može koristiti kao *ograda* i *most* (Douglas and Isherwood 1979: XV). Koristeći robu, potrošači su u mogućnosti da kreiraju *mostove* i povezuju se s drugima, ali ujedno mogu, istom tom upotrebom, izgraditi *ograde* oko nepoželjnih drugih (Douglas and Isherwood 1979: XXIV). Iako ne u smislu upotrebe robe, na ovom mestu zadržavam metafore *ograde* i *mosta* kada govorim o upotrebi javnih politika Republike Srbije prema svojoj dijaspori.

veka (Wets 2006: 87-88). Austrijski politički vrh je tokom sedamdesetih i osamdesetih godina, u periodu kada je najveći priliv stranih radnika dolazio u Austriju u obzir uzimao i razmatrao pitanje društveno marginalizovanog sloja stanovništva domaće populacije (Latcheva and Herzog-Punzenberger 2017: 14). Pitanje stranih radnika i problematizacija kulturne različitosti, kao i integracije, u fokus ulaze tek devedesetih godina XX veka, dok prve javne politike o ovim pitanjima imamo u dvehiljaditim godinama (Latcheva and Herzog-Punzenberger 2017: 14). Austrija je bila specifična i po tome što sve do 1976. godine nije imala zakone o zapošljavanju radne snage iz inostranstva, a pravni status stranaca tumačen je prema Policijskom zakonu i Zakonu o pasošima iz 1954. godine (Ivanović 2012: 97). Dakle, za razliku od, na primer, Amerike i Švedske, gde je ovaj status uveliko bio rešen i gde je proces imigracije podstican, radnici u Austriji nisu imali toliko povoljan položaj u rešavanju pravnih pitanja u vezi sa sopstvenim radom i životom (Castles 1986: 2000).

Sve ovo, naravno, ne znači da je Austrija zatvorena zemlja za migrante, naprotiv, Šengenskim sporazumom i pristupom Evropskoj uniji, migracije su čak i olakšane, naročito onima koji su takođe pripadnici ovih saveza (Wets 2006: 88). Danas Austrija poseduje i različite programe za sezonske radnike, gde je njihov boravak i rad jasno određen i vremenski ograničen, ali upravo ovaj sezonski rad u prethodnim godinama predstavlja važan deo austrijskog tržišta rada (Wets 2006: 88). Takav način angažovanja svakako podseća na inicijalno zamišljeni poslovni plan za gastarbajtere – da dođu u Austriju, rade izvesno vreme, a potom se sa svojom zaradom vrata u domovinu. Ipak, kao i u mnogim drugim zemljama, ove planirane privremene migracije izrasle su u stalno naseljavanje Austrije što je otvorilo nova pitanja o imigrantskoj populaciji, a jedno od ključnih je integracija evropskih i ne-evropskih imigranata, što danas okupira austrijske politike (Wets 2006: 89).

Austrija je donela političku meru nazvanu „Integracijski ugovor“ (*Integrationsvertrag*), obavezujuću za imigrante, prema kojoj moraju da dostave specifične dokaze o tome da su *integrirani*. Austrijska konzervativna politika vidljiva je u pitanjima imigracije i integracije još iz perioda nacionalne izgradnje u doba Austrougarske, gde je politika asimilacije ili „naturalizacije“ manjina bila jasna i sveprisutna, a odnosila se na asimilaciju svih ne-nemačkih grupa u Austriji i trajala je do polovine dvadesetog veka – integracija je za njih bila asimilacija (Wets 2006: 89). Takva politika protekla se i zauzela svoje mesto i u savremenom Aktu o naturalizaciji iz 1998. godine, koji reguliše pitanje dobijanja austrijskog državljanstva. Onaj ko želi da postane Austrijanac, prolazi desetogodišnji period naturalizacije i mora da dokaže da je integriran

u austrijski sistem, da je ekonomski situiran, ali i da ima određeno znanje nemačkog jezika, dok i minorni prekršaji zakona mogu uticati na odbijanje zahteva za državljanstvo (Wets 2006: 89). Broj naturalizovanih znatno raste iz godine u godinu: Na primer, 1998. državljanstvo je dobilo njih 17.786, dok je 2001. čak 31.731 imigrant naturalizovan (Wets 2006: 89). Jula 2002. godine, austrijski parlament usvojio je amandman na Akt o strancima i Zakon o azilu, gde su se dogodile tri ključne promene : imigracija radne snage je ograničena i podnet je zahtev da im minimalna mesečna primanja budu 2.000 evra; kontradiktorno prvoj stavci, donete su mere olakšavanja zaposlenja sezonskih radnika; svi imigranti iz ne-EU zemalja moraju pohađati „integracione kurseve“ koji se sastoje od učenja nemačkog jezika i uvoda u austrijski zakon, istoriju i politiku (Wets 2006: 91).

Pretpostavka je ovom prilikom da je upravo to, u određenoj meri, takođe uticalo na usporavanje procesa integracije imigranata – nije bilo regulisanih pravnih okvira, zbog čega ni sami imigranti nisu imali na šta da se pozovu. Pored toga, važnu ulogu u otežavanju integracije imala je i fizička udaljenost Austrije ili konkretnije Beča od domovine srpskih gastarbajtera. Kako je Beč veoma blizu Srbiji, gastarbajteri su imali mogućnost da gotovo svakog vikenda provode vreme u svom rodnom kraju ili da svaki put kada imaju želju, dođu do kuće u svom rodnom kraju (u. Antonijević 2013: 227). Ujedno, veliki broj Srba u samom Beču, njihovo grupisanje i izdvajanje, podjednako su otežavali procese integrisanja ove zajednice u austrijski sistem.

Danas je Austrija počela da razvija dodatne politike integracije, što je naročito vidljivo od 2011. godine, tokom vladavine konzervativne stranke Sebastijana Kurca. Uočljivije je u smislu realizacije publikovanja javnih dokumenta o procesima integracije. Naime, austrijske vlasti objavljuju javni dokument u formi narativnog izveštaja o procesu integracije stranaca, kao i drugi dokument u kojem su prikazani statistički podaci o pomenutim pitanjima. Tim povodom, formirano je i Stručno veće za praćenje procesa integracije imigranata u austrijski sistem. Pomenuto Veće osnovalo je Ministarstvo unutrašnjih poslova Austrije 2010. godine, s ciljem da prati implementaciju mera koje se nalaze u Nacionalnom akcionom planu za integraciju, ali i njihovo dalje razvijanje radi konkretnije primene i izdvajanja prioritarnih akcija za povećanje efikasnosti datih integracionih politika. Jednostavnije rečeno, od mnogih predloženih mera, Veće je imalo zadatak da izdvoji one koje su smatrali, a na osnovu statističkih istraživanja, najefikasnijim za što jednostavniji i brži proces integracije imigranata. Kako navode u jednom od dokumenata, verovali su da će na taj način „...institucionalno zamršene politike integracije u Austriji biti pogurane unapred“ (*Integration Report* –

Recommendations by the Expert Council for Integration 2011: 8). Veće čine istaknuti pojedinci, birani prema naučnoj ekspertizi i to po dva eksperta zadužena za ukupno sedam definisanih polja u Nacionalnom akcionom planu za integraciju (*Integration report* 2011: 8). Eksperti imaju sastanke jednom mesečno, nakon čega svoje stavove, viđenja i odluke šalju drugim ekspertima izvan Veća, na neki vid recenzija, kako bi čuli različita mišljenja i tako poboljšali svoje delovanje (*Integration report* 2011: 8).

Eksperti iz Veća zadržali su određenje integracije iz Nacionalnog akcionog plana, jer smatraju da bi osmišljavanje nove definicije integracije bilo kontraproduktivno (*Integration report* 2011: 9). Integraciju vide kao empirijski merljiv i svesno podržani proces, koji u najboljem slučaju predstavlja ravnopravno učešće u društvenom centru, koje bi trebalo podsticati (*Integration report* 2011: 9). Pomenuti centar društva čine različite institucije: predškolske ustanove, školsko obrazovanje, radne obuke, zaposlenost i životni prostor, učešće u politici i različiti sistemi zaštite u skladu s vladavinom zakona. Kada govore o ovim pitanjima, izdvajaju „...četiri 'klasične dimenzije integracije' – kognitivnu, strukturalnu, društvenu i identifikacijsku“ merljive putem 25 pokazatelja.¹⁰⁸ Zanimljiv je stav u kojem ističu da je za integraciju podjednako važna i domaća populacija kao i sami imigranti, budući da obe strane interreaguju u političkom okviru integracije (*Integration report* 2011: 10). Politički okvir, jasno, postavlja vladajuća većina u Austriji, na osnovu čijih odluka integracija može biti pospešena ili usporena, dok, kako smatraju, uspešna integracija vodi ka „...ekonomskoj nezavisnosti imigracionog stanovništva, poverenju u društvo domaćina i njegove institucije u skladu s poštovanjem i saglasnošću s vladavinom zakona i austrijskog i evropskog skupa vrednosti...“ (*Integration report* 2011: 10).

U izveštaju o integraciji navode da za cilj imaju poboljšanje integracije i opšteg učešća u društvu novih migranata, ali i onih koji već duže vreme žive u Austriji. S tim u vezi, austrijska vlast donela je i sledeće mere radi poboljšanja datih statusa: poboljšanje veština korišćenja nemačkog jezika, priznavanje kvalifikacija, uključivanje omladine u pomenuta pitanja, kao i veće zapošljavanje migrantkinja. Osim toga, važnim navode i uključivanje migranata u određene društvene institucije kao što su tržište rada, stambena pitanja, javni život, sport i rekreaciju i socijalne usluge.

¹⁰⁸ Pomenutih 25 pokazatelja integracije osmišljenih u okviru Nacionalnog akcionog plana za integraciju, merljivi su i svake godine se, zapravo, vrše merenja, nakon čega Veće objavljuje statističku analizu dostupnu javnosti. Neki od tih kriterijuma i pokazatelja su: porast imigracije, povećanje inostranih stanovnika, stopa nataliteta i naturalizacije; potom ističu i određena polja aktivnosti koja su indikatori integracije – edukacija i jezik, “dobra zaposlenost” kao pokretačka snaga integracije, zdravstvena i socijalna pitanja, status imigranata kao žrtava i počinitelaca, skućene životne četvrti i segregacija; a tu su i socijalna i ideološka dimenzija: brak i naturalizacija i nešto što nazivaju subjektivnom perspektivom (v. *Migration&Integration – Facts.Figures.Indicators* 2011-2018).

Politike usmerene ka procesu integracije imigranata u austrijski sistem, razrađene su i pridaje im se više pažnje nego što se to radi u Srbiji i njenom odnosu ka pitanjima srpskih migranata u dijaspori. U Austriji postoje institucionalizovani odbori za pitanja integracije imigranata i redovno objavljuju rezultate svog rada uz predloge šta bi dalje moglo i trebalo da se uradi. U Srbiji je sve to svedeno na jedan javni dokument, gde su napisani previše opšti predlozi, bez konkretnih neophodnih mera za preduzimanje.

Jedan od primera razrađene strategije u Austriji jeste pitanje učenja nemačkog jezika. Ova akcija predstavlja primer konkretnog delanja koje se preduzima zarad bolje integrisanosti imigranta, pri čemu, makar u dokumentu, austrijske vlasti vode računa o različitim tipovima imigranata. U Austriji je do 2010. godine bilo potrebno da imigranti znaju nemački jezik na nivou A1. Međutim, pomenuti Savet je zaključio da nivo A1 deluje kao previsoko očekivanje koje se stavlja pred imigrante, a naročito pred one koji dolaze iz zemalja trećeg sveta (Integration report 2011: 11). Stoga, kao zamena ponuđeni su predlozi za prevazilaženje datog problema: da se imigrantima jasno ponude svi dostupni načini učenja jezika i sticanja sertifikata; da se olakša pribavljanje školskog materijala za učenje jezika; potrebno je potom praviti višejezične informativne materijale itd. (Integration report 2011: 11). Tu se pominju potom i stariji imigranti koji već duže vreme žive u Austriji, pri čemu se ističe da su upravo ti migranti bili prepušteni sami sebi kada je u pitanju učenje jezika. Stoga, predlažu program koji se odnosi na učenje nemačkog jezika za dugogodišnje stanovnike s migrantskim poreklom gde bi oni mogli da razvijaju sposobnosti korišćenja nemačkog jezika koje već imaju, ali i da napreduju ka višim nivoima znanja (Integration report 2011: 13).

Premda svi predlozi u austrijskim dokumentima deluju kao kulturno osetljivi, u smislu da vode računa o različitim kulturno-društvenim kontekstima iz kojih dolaze imigranti, te da im ostavljaju slobode za iskazivanje date pripadnosti, temeljnijim čitanjem postaje jasno da je ovde reč o jednom vidu integracije, možda i asimilacije u austrijski sistem putem različitih državnih ideoloških aparata, u altiserovskom smislu. Ukratko, Altiser pravi razliku između *državnog aparata* i *državnog ideološkog aparata*, navodeći da su prvi eksplicitno represivni, dok potonji funkcionišu pre svega putem ideologije, a tek posle represivno i to na neki način ublaženo i skriveno, možda i simbolički (Altiser 2009: 26-34). Naime, sve strategije idu u smeru pomaganja imigrantima, kroz uključivanje u postojeće institucije ili kroz formiranje novih institucija koje će biti zadužene za konkretno rešavanje određenih segmenata problema s kojima se imigranti susreću tokom

procesa integracije. Tako se za učenje jezika predlaže da se oni formalno školuju u postojećim školskim institucijama, ističe se kako je potrebno da se imigrantima predstave sve postojeće škole i kursevi za učenje nemačkog jezika itd. Takođe, predlaže se uključivanje radnika imigranata u sindikate, pominje se pitanje dobijanja državljanstva, svi imigranti su okruženi štampom, radio i televizijskim emisijama. Sve su to državni ideološki aparati koji suptilnije i bez eksplicitne represije utiču na širenje i prihvatanje državne ideologije koja do kraja nije eksplicitno ni predstavljena u pomenutim dokumentima, već implicitno i simbolički, kako to ideologije uvek i rade – navode migrante da je i oni prihvate i dalje nastave život i funkcionisanje u Austriji u skladu s dominantnom ideologijom države. Da li će ove imigracione politike Austriji zaživeti i zapravo postati podržavajuće različitim kategorijama imigranata za integraciju u austrijski sistem, ostaje otvoreno pitanje budući da je od donošenja prvih imigracionih politika prošlo manje od 10 godina, te se promene ne mogu još uvek jasno uočiti, niti se može potvrditi uspešnost implementacije rezultata navedenih zaključaka iz statističkih istraživanja.

7.3. Stavovi sagovornika o pitanju integracije

Istraživanje pitanja integrisanosti ne može se sprovoditi kao totalitarno istraživanje, koje će ukazati na stepen integrisanosti celokupne zajednice. Naprotiv, kada je reč o integraciji važno je posmatrati ovaj fenomen kao *proces*, a u tom procesu trebalo bi u obzir uzeti godine, životni put i generaciju migranata (Unterreiner and Weinar 2017: 4). Za date procese bitna je pozadina pojedinačnih migranata, odnosno njihova životna priča. Budući da su uglavnom deo nekoliko različitih sociokulturnih univerzuma, migranti na drugačije načine definišu svoju „referencijalnu grupu“, a najčešće pozivajući se na zemlju rođenja (ili rođenja njihovih predaka) i njihov maternji jezik – socijalizacija i edukacija u detinjstvu utiču na oblikovanje percepcije društvene realnosti koju imaju (Filhon 2017: 64).

Rosalina Latčeva (Rossalina Latcheva) i Barbara Hercog-Puncenberger (Barbara Herzog-Punzenberger) diskutuju o migracijskim procesima kao o „životnom projektu“ pojedinca koji oni sami realizuju tokom života, razmatrajući pritom subjektivne osećaje imigranata i objektivne tragove u njihovim biografijama (Latcheva and Herzog-Punzenberger 2011: 12). Na taj način, pristupaju integraciji kao dinamičkom procesu, izbegavajući posmatranje integracije van konteksta ili kao dihotomnog procesa van relacija i interakcija (Latcheva and Herzog-Punzenberger 2011: 122). Dakle, integracija nije dihotomija integrisan : neintegrisan, već je složena promenljiva dinamika (Latcheva and Herzog-Punzenberger 2011: 122).

Pomenute autorke kao najrelevantnije faktore u evaluaciji migracijskih projekata izdvajaju: ekonomsku situaciju i uslove življenja; pravni okir i politički kontekst; intra- i inter-generacijsku društvenu pokretljivost; pripadanje, identifikaciju i emocionalnu povezanost (Latcheva and Herzog-Punzenberger 2011: 128). Govoreći o srpskim i turskim migrantima, pokazuju kako se proces integracije menjao kroz vremena, u zavisnosti od promena u životnom ciklusu pojedinca, različitih društveno-političkih situacija i opštih ciljeva migranata (Latcheva and Herzog-Punzenberger 2011: 137). U vremenskom smislu, izdvajaju tri ključne faze: fazu „gostujućih radnika“ gde je za uspešni migrantski projekat bilo shvatano kratkoročno zadržavanje u zemlji imigracije, s ciljem da se stekne i sačuva novac; druga je faza naseljavanja koju karakteriše sticanje statusa rezidenta i ujedinjenje s familijom, a uz to i poboljšanje životnog standarda u zemlji stanovanja; i treća faza je penzionisanje gde uspeh potomaka postaje najvažniji za subjektivnu evaluaciju upešnog migracijskog projekta (Latcheva and Herzog-Punzenberger 2011: 138).

Premda se zaključci pomenutih autorki mahom odnose na prvu generaciju migranata, na ovom mestu osvrnuću se najviše na pripadnike treće i četvrte generacije sa kojima sam u nekoliko navrata razgovarao u Beču. Takođe, ključni su oni sagovornici koji su članovi klubova, budući da i ta mesta imaju važnu ulogu ne samo u konstrukcijama identiteta, već upravo utiču i na integraciju. Na to su ukazali i prethodno pomenuti teoretičari: Na imigrante utiču dve države, ali ne samo zvaničnim državnim aparatom, već značajnu ulogu ima i nevladin sektor koji podjednako doprinosi lakšoj, odnosno težoj integraciji u zajednicu.

7.3.1. „Dole si Švaba, ovde si ćuš“ – osećaj pripadnosti

Domaći istraživači gastarbajtera i migranata s gastarbajterskom pozadinom već su ukazali na činjenicu o njihovoj dvostrukoj ukorenjenosti u dve različite zemlje, a stoga i u dve kulture (v. Antonijević 2011b; Antonijević 2013; Krstić 2013b). Najčešće tu dvostruku pripadnost definiše sada već poznata konstrukcija – *stranac ovde, stranac tamo*. U ovom delu rada, preispitujući status integrisanosti Srba u Beču danas, cilj mi je da prikazem, kroz njihova iskustva i retorike, kako vide svoj status i svoju pripadnost. Čak, iako, formalno pripadaju dvema zemljama i dvema kulturama, a često navode i kako se osećaju prihvaćenima *i ovde, i tamo*, prema primerima iz svakodnevice jasno je da je situacija znatno drugačija.

Gotovo svi moji sagovornici su jednoglasno i na sličan način govorili o tome da li se osećaju strancima: „Tamo te gleda kao stranca, Švaba te ovde

gleda kao stranca. Ti si svugde stranac“ (I.K.92M); „Kad odemo dole, zovu nas Švabe, kad smo ovde, zovu nas Ćuš, Jugos... tako da, mi smo svuda stranci...“ (D.P.97M); „Mi kad odemo dole mi smo Švabe, kada smo ovde onda smo Srbi“ (T.B.99Ž). Sagovornici veću pripadnost Austriji osećaju zbog lagodnijeg funkcionisanja u sistemu i činjenice da su tamo odrasli. Premda rado dolaze u Srbiju, povratak u Austriju im predstavlja olakšanje: „Ja kad uđem u Srbiju meni onako, nema lepši osećaj... ali, kad se vratim u Beč i kad uđem, prvi taj trenutak kad uđem u grad – U, je! Vratio sam se u Beč! Sad je sve lakše“ (M.P.86M); „Kad se vratiš ovde, vratio si se u normalu“ (I.K.92M). Takav odnos ka povratku u Beč ne čudi s obzirom na to da je Beč upravo mesto njihove socijalizacije, mesto u kojem su se školovali, odrastali, a danas tamo imaju poslove, porodice itd. Pored toga, uređenija i organizovanija Austrija, pruža im mogućnosti za bolje i jednostavnije funkcionisanje u sistemu: „...stvarno je sve lakše. Prevozi su tu, doktori, šta god... sve je jednostavno, sve je tako napravljeno da možeš lako da funkcionišeš, ne moraš da se mučiš oko ničega“ (M.P.86M). Pojedini sagovornici navode da prema Beču imaju takav osećaj, zbog toga što ima dovoljno srpskih i ex-jugoslovenskih imigranata, da se kulturni kontekst ne menja mnogo u odnosu na onaj iz Srbije: „Samo je ovo mesto gde je malo bolje ekonomsko stanje, organizovanije, zato što je to njihovo tu. Ta organizacija u koju smo mi upali i samo smo taj oblik, neku šemu dobili, a sve ostalo je otprilike naše – mi jedemo našu hranu, mi pričamo naš jezik, bavimo se folklorom našim...“ (A.P.88M). Drugačije rečeno, pravni i politički sistem u Austriji je organizovan i to je okvir koji omogućava nesputano funkcionisanje u administrativnom, zdravstvenom i svakom drugom smislu, dok kulturni kontekst koji ispunjava pomenute okvire zapravo jeste onaj koji je prenesen iz Srbije. Moji sagovornici u Beču imaju osećaj kao da žive u uređenijoj Srbiji, odnosno – „imamo Srbiju u Austriji“ (A.P.88M).

Premda je opisana situacija u većini slučajeva takva, ipak postoje i pojedinci koji žele da se osećaju više Austrijancima, zanemarujući svoje srpsko poreklo. Takav odnos ka identitetu uvek potiče iz primarne porodice i primarne socijalizacije. Drugim rečima, roditelji su ti koji će svojim stavovima i ponašanjem uticati na načine konstrukcije identiteta svojih potomaka. Navedeni odnos ogleda se ne samo u odbijanju komunikacije na srpskom jeziku, već i u slabom povezivanju s drugim migrantima iste zajednice. Takav stav iskazuju i u pitanjima koja se tiču budućnosti, kao što je, na primer, odabir bračnog partnera: „One su i rekle... pričale smo jednom o tome, kao kad se budemo nekada udale, za koga bi. One su rekle uvek za Švabu, zato što žele jednostavno to prezime, da budu deo njih. Kao muči ih da imaju to –ić

na kraju“ (T.B.99Ž). Sagovornici koji, s druge strane, žele da zadrže svest o svom poreklu, navode kako bi u brak ulazili pretežno s migrantima srpskog porekla ili sa Srbima koji i dalje žive u matici: „Ja bi' iskreno veoleo da mi žena bude Srpkinja“ (D.P.96M); „Ja bi' volela da se udam za Srbina. Ne bi' volela za Austrijanca... nikada nije bilo u mom planu da se ja udam za Švabu, tako da ne razmišljam“ (T.B.99Ž). S tim u vezi, navode kako bi i svoju decu učili o srpskom poreklu, podučavajući ih srpskom jeziku i ostalim identitetskim markerima. Pojedini sagovornici, pripadnici treće generacije, koji već imaju svoju decu, ukazuju na to da sa decom prevashodno pričaju na srpskom, a da nemački jezik ostaje ipak za formalno obrazovanje: „S njim isključivo srpski... on ne zna dve reči nemačkog“ (A.P.88M).

Nezavisno da li se osećaju Austrijancima ili ne, moji sagovornici u svakodnevici nailaze na odbijanje od Austrijanaca, zbog toga što su stranci. Najčešći marker prema kojem ih prepoznaju kao strance jeste njihovo prezime i nastavak –ić: „Oni čim vide da je –ić na kraju, to je to. Nismo njihovi. Znaju odakle potičemo, da nisu naši roditelji Austrijanci“ (T.B.99Ž). Sagovornica T.B.99Ž ističe kako je na radnom mestu imala problema upravo zbog svog srpskog porekla i prezimena koje se završava nastavkom –ić. Naime, radeći u državnoj ustanovi, kao knjigovođa, koleginice su je diskriminisle zbog svog migratornog porekla i to na sledeći način: „Kao, ti nisi naša, nemaš to ponašanje, nisi toľko pametna kao mi“ (T.B.99Ž). Osim direktnih iskaza poput navedenih, moja sagovornica je primetila diskriminaciju i u ponašanju pomenutih koleginica koje su prema devojci u istom radnom statusu, ali s austrijskim poreklom, imale znatno bolji odnos: „Koleginica koja je isto radila zanat, ona je bila Švabica i prema njoj su uvek bili ljubazniji nego prema meni i to su mi pokazali to da, jednostavno, ne vole naš narod“.

Na osnovu navedenih iskaza moguće je još jednom potvrditi tezu o tome da migranti, čak i oni koji pripadaju trećoj i četvrtoj generaciji srpskih imigranata u Beču, najčešće nose breme svog porekla, koje se uvek jasno uočava nastavkom –ić u prezimenu ili nekim drugim markerima. Takvo breme ih održava u liminalnom stanju, gde njihov osećaj pripadnosti, kao i osećaj koji su imali njihovi preci, zapravo karakteriše „kulturalna i socijalno-teritorijalna bipolarnost“ (Antonijević 2011b: 1019). Ili, kako to zaključuje Dragana Antonijević, govoreći o prvoj generaciji gastarbajtera: „Oni nisu pripadnici tog naroda, oni su samo stanovnici i korisnici izvesnih privilegija koje idu uz državljanstvo, ali ostaju na marginama s osećajem i svešću o drugosti“ (Antonijević 2011b: 1019). Takav odnos prenosi se i na potomke gastarbajtera, gde oni nose breme svojih predaka, bez obzira na to da li se njihovo ponašanje ili njihov odnos prema Austrijancima promenio. Tu je

reč o stečenim dispozicijama koje pojedini Austrijanci imaju o migrantima s gastarbajterskim poreklom – kako to uglavnom i biva u odnosima tog tipa, oni sve njih generalizuju i svrstavaju u istu kategoriju. To su stečene, trajne i prenosive dispozicije koje postaju prakse u okviru habitusa pojedinih Austrijanaca, dispozicije koje su strukturirane u ranijim periodima, tokom kontakta s prvim generacijama, a koje su do danas ostale nepromenljene i stoga izjednačive sa stereotipnim predstavama koje Austrijanci imaju o Srbima i srpskim migrantima gastarbajterskog porekla.

7.3.2. Odnosi s Austrijancima

Jedan od pokazatelja integrisanosti jeste i odnos srpskih imigranata prvenstveno prema Austrijancima, a kasnije i prema ostalim migrantima koji žive u njihovom okruženju i s kojima se susreću. Austrijanci prema Srbima imaju odgovarajuće pogrdne nazive, a najčešće ih nazivaju terminima *ćuš* ili *auslander*.¹⁰⁹ Ali, i Srbi Austrijance nazivaju Švabama: „Bez obzira što nisu Švabe, al mi njih... oni za nas imaju jedan naziv, tako i mi za njih“ (D.P.96M). Kako moji sagovornici navode, njihov odnos s Austrijancima nije toliko intezivan i druže se u manjoj meri. Takav odnos opravdavaju činjenicom da su oduvek bili na neki način izdvojeni od Austrijanaca i da su Austrijanci u njihovoj okolini uvek bili manjina. To je naročito važno kada je reč o periodu prve socijalizacije u austrijski sistem, odnosno o periodu kada su moji sagovornici išli u osnovnu školu. U školama odnos Srba i Austrijanaca često je bio veoma disproporcijalan: „Pošo sam u školu sa šest godina i onda sam ja u razredu imao dvadeset pet Srbina i četiri Austrijanca...“ (M.P.86M), pri čemu je takva disproporcija uticala na to da se upravo Austrijanci priklone većini: „...ali generalno, mi smo se družili svi zajedno, oni su primali više taj naš mentalitet nego mi njihov“ (M.P.86M).

U iskazima sagovornika, primećujem diskurse koji govore o druženju po nacionalnoj osnovi. Drugim rečima, češće su govorili o tome da se Austrijanci druže s Austrijancima, a Srbi sa Srbima, nego što sam nailazio na priče o međunacionalnim druženjima. Ipak, ta jasna granica u druženju odnosi se samo na Austrijance, oni su ti koji, makar prema meni dostupnim iskazima, zadržavaju poziciju onih koji se druže samo međusobno: „Najviše se druže Austrijanci međusobno. Turci se druže sa Turcima i Srbima... Svi se... pa čak i sa Kosova se druže. I Česi i svi se druže međusobno. A, Švabe se najviše druže sa Švabama“ (A.P.88M). Ukoliko se pak druže s Austrijancima, ti susreti su retki: „Možda jednom u mesec dana... jednostavno, drugačiji su nego naš narod. Austrijanci, oni su nekako specifični jednostavno“ (M.P.86M). Pored

¹⁰⁹ Tokom svojih istraživanja u Beču, istovetnu pojavu zapazila je i Marija Krstić (v. Krstić 2013a: 195).

toga što su Austrijanci „specifični“, kao drugi razlog zbog kojeg se manje družu s njima, moji sagovornici ističu to da su mesta koja obilaze jasno podeljena: „Oni izlaze u njihove kafiće, mi u naše“ (D.P.96M).

Kulturna stereotipizacija¹¹⁰ bazirana je na kognitivnim šemama¹¹¹ strukturiranih na osnovu iskustva koje su s Austrijancima imali preci mojih sagovornika, ali i na osnovu nekih opštih ideja o tome kako se *Švabe* ponašaju i funkcionišu u svakodnevnom životu. Prva kognitivna šema koju bih izdvojio jeste – *Ja plaćam, ti plaćaš*. Ovde je reč o podeli računa nakon zajedničkog odlaska u kafiće, restorane ili druga javna mesta. Ne samo da sam od svojih sagovornika dobijao informacije o tome kako će svaki Austrijanac za sebe ponaosob da plati račun, već sam u nekoliko navrata i prisustvovao situacijama kada Austrijanci u jednom od bečkih restorana potražuju zasebne račune, dok konobar na srpskohrvatskom jeziku izgovara najrazličitije fraze kojima ukazuje na fenomen podele računa koji, među Srbima u Beču, prosto nije do kraja razumljiv. Kada je reč o iskazima mojih sagovornika u vezi s ovom kognitivnom šemom oni su pretežno sledeći: „Austrijanci su specifični jednostavno. I to je ono, ja plaćam moje, ti plaćaš svoje...“ (M.P.86M); „Idemo na piće, ja plaćam svoje piće, ti plaćaš svoje piće, nikako ja tebi da plaćam ili ti meni“ (T.B.99Ž). U poređenju s navikama koje imaju Austrijanci, moji sagovornici za sebe ističu: „Pa, tu smo tipični Balkanci, realno... kod nas ako izađemo sad u kafic negde i sad pijemo celo veče, dajem primer, mi skupimo zajedno pare i platimo. Kod Austrijanaca to nije tako“ (I.K.92M).

Druga kognitivna šema – *Švabe su cicije*, odnosi se na stav Austrijanaca prema novcu, koji iz percepcije mojih sagovornika deluje kao vid škrtičarenja. Ponovo u vezi s prethodnom šemom koja se odnosi na podelu računa, ideja o „škritm Švabama“ obuhvata šire aspekte svakodnevice Austrijanaca. U iskazima sagovornika najviše se ističe stav prema odevanju Austrijanaca, gde njihovu odeću vide kao zastarelu, ukazujući da takav odnos ka garderobi imaju čak i oni Austrijanci koji pripadaju višim ekonomskim slojevima: „Mi znamo za tog prijatelja, mi znamo da on ima

¹¹⁰ Bojan Žikić stereotipe vidi kao važne u uspostavljanju granica među različitim grupama pomoću „trivijalizacije kategorisanja pojedinaca“ (Žikić 2005: 68). Stereotipizirajući određenu grupu, druga grupa koja stereotipizira zapravo kategoriše one prve na osnovu svojstava za koje ni sami nisu sigurni da li ih poseduju (Žikić 2005: 68). Dakle, taj proces stereotipizacije je „izvrtnanje procesa verifikacije nečijeg identiteta, odnosno poklapanja etničke askripcije i deskripcije, u tom smislu što stereotipima nije potrebna nikakva verifikacija“ (Žikić 2005: 68). Jednostavnije rečeno, kada se govori o stereotipima, tu je reč o uobičajenim predstavama „o osobama ili ljudskim grupama“, koje mogu karakterisati pozitivna i negativna uverenja, koja „pojedinci imaju o svojstvima grupa ljudi, a koji su zasnovani na generalizaciji“ (Žikić 2005: 69).

¹¹¹ Kognitivna antropologija se, najšire rečeno, bavi analizom misaonih procesa koji su prisutni u određenim kulturama (kako ne bih ulazio u dalja objašnjenja kognitivne antropologije, više o tome videti u: Strauss and Quinn 1997; Nishida 1999; Žikić 2012b). Za potrebe ovog rada, određenje pojma *kognitivne šeme* preuzeću iz rada Dragane Antonijević, gde ih ona vidi kao „skup bliskih i već spoznatih pojmova i prošlih iskustava u različitim okolnostima, koja su organizovana i povezana u odgovarajuće znanje koje se koristi kao vodič u poznatim situacijama... ljudi razvijaju šeme kroz svoje direktno iskustvo ali i kroz razgovor i priču o njima“ (Antonijević 2013: 87-88).

para, al opet iste pantalone nosi godinama“ (T.B.99Ž); „Devojke ono... ja sad imam nokte i šminkam se, one to ne“ (T.B.99Ž). Ostali narativi o „škrtim Švabama“ tiču se njihovog odnosa prema proslavama koje među Srbima u Beču ipak zauzimaju drugačije mesto, naročito ukoliko je reč o proslavama iz životnog ciklusa.¹¹² Tako jedan od mojih sagovornika ističe sledeće:

D.P.96M: „Ja sam jednom dobio pozivnicu za rođendan jedne Švabice i u pozivnici je pisalo da svako za sebe ponese para koliko će mu trebati da popije i pojedje. Znači, ako hoću da popijem dva pića poneću deset evra, a ne pet jer mi ona neće platiti ni jedno ni drugo. Dok bi mene bilo sramota da to napišem – Dođite mi na rođendan, al ponesite para. Oni nemaju to da ugoste nekog, da pokažu domaćinstvo“.

Nadovezujući se na poslednju rečenicu u citiranom iskazu, naredna kognitivna šema odnosi se na gostoprimstvo Austrijanaca i nju bih definisao frazom – *Dogovaranje unapred*. Iz perspektive mojih sagovornika, kada je reč o gostoprimstvu Austrijanaca, prvo što ističu jeste potreba da unapred zakazuju viđanja – tu je reč, na neki način, o prevelikoj organizovanosti Austrijanaca. Na pitanje da li ih Austrijanci uopšte pozivaju u svoje domove, moji sagovornici slikovito opisuju rečenicama poput narednih: „...mora da pogleda u kalendar“ (T.B.99Ž); „...dogovaranje par dana unapred“ (D.P.96M). Upravo se tu ističe ključna razlika između gostoprimstva Austrijanaca i Srba, navodeći kako su potonji spontaniji u datim odnosima: „Kod nas – Ja sam tu za pet minuta, stavi kafu. To kod njih ne postoji. Ne daj Bože da mu uletiš tako u kuću. On možda planira da ide da spava! Kod nas to nema – Kakvo spavanje, ja sam rekao da dolazim na kafu, stavi kafu!“ (D.P.96M). Slični opisi vidljivi su i u iskazima sagovornice koja opisuje preteranu organizovanost Austrijanaca: „Družila sam se sa jednom drugaricom u srednjoj školi, neka njihova drugarica je dobila dete i termin im je bio da vide dete za dva meseca u toliko i toliko sati. Al’ to je stvarno kod njih tako“ (T.B.99Ž). S druge strane, i onda kada uspeju da dogovore druženje u domu nekog od prijatelja Austrijanca, prema iskazima mojih sagovornika takođe se vidi njihova potreba za poređenjem sa sopstvenim idejama o tome kako bi gostoprimstvo trebalo da izgleda, ukazujući na ključne propuste koje Austrijanci prave: „Pa sedeli smo i pili smo vodu i igrali smo Play Station. Nema da se iznese ni meze, ni ništa“ (D.P.96M). Dok, s druge strane, i njihova druženja izvan doma definišu kao dosadna i njima, u krajnjoj liniji, neshvatljiva:

¹¹² Među Srbima u Beču jako su popularne proslave osamnaestih rođendana koje se pripremaju na glamurozan način, a neretko se proslavljaju kako u Beču, tako i u rodnom mestu u Srbiji slavljenika ili njegovih predaka, ukoliko je on rođen u Beču. Kako o osamnaestim rođendanima srpskih imigranata u Beču nema objavljenih naučnih radova, o proslavama iz životnog ciklusa gastarbajtera više pogledati u radu Dragane Antonijević o svadbenim proslavama (Antonijević 2000).

D.P.96M: „Kod njih je sasvim normalno da sednu u Mekdonalds, da naruče čizburger i Koka- kolu. Dok ja ako hoću da popijem nešto, ja odem u kafić. Jer imam naš kafić tu, popiću kafu tamo, a ne u Mekdonalds. Kod njih je to sasvim normalno, ti sedneš u Mekdonalds i naručiš piće u onom kartonu i Koka-kolu...“.

Poslednja kognitivna šema koju ću izneti u ovom delu rada mogla bi da se definiše iskazom *Austrijanci su mnogo hladni*. Naime, kada se govori o hladnoći Austrijanaca, a u poređenju sa „našom srdačnošću“, tu je najčešće reč o odnosu koji Austrijanci imaju prema svojoj deci. Najveći deo srpskih imigranta u Beču i nakon punoletstva, sve iako imaju određene poslove, nastavljaju život s roditeljima, dok im plata služi kao lični resurs: „Svi žive kod roditelja, to je njihov džeparac (plata)“ (M.R.72M). Austrijanci u tom smislu imaju drugačiji odnos koji, iz perspektive mojih sagovornika, deluje otuđeno: „U mom razredu samo jedna živi kod roditelja, ovi ostali imaju svoj stan“ (T.B.99Ž); „Austrijanci su zatvoreni i hladni, oni su jako hladni. Kod njih kad napuniš 18 godina, kod njih više dete nema šta da traži s roditeljima i kod mame i tate da dođe eventualno na ručak“ (M.R.72M). Takav odnos definiše se veoma sličnim iskazom koji opisuje i nekoliko prethodno navedenih kognitivnih šema, a koji glasi: „...moje je moje, tvoje je tvoje. Nebitno da li si mi sin“ (D.P.96M).

Zanimljivo je, pak, istaći i kako moji sagovornici vide odnos Austrijanaca prema njima samima. U tom smislu, međusobni odnos ove dve grupe negativno je ocenjen, pri čemu Austrijanci za ocenu Srba najčešće koriste pojedine istorijske činjenice, pozivajući se čak i na ubistvo Franca Ferdinanda: „Vozim stariju damu. To je aristokratija... ona se čudi – Vi ste mladi, obrazovani... Odakle? Iz Srbije. Odma' je, vidite, progutala knedlu, tog momenta. Pazite, treća reč je bio Franc Ferdinand!“ (D.M.70M). S druge strane, direktna klasifikacija se događa i zbog prezimena: „Do nedavno, a možda i sada, ovdje si bio građanin drugog reda, ne samo zbog -ić, nego i zbog Ferdinanda“ (N.M.41M). Slično zapažanje nudi i Marija Krstić u svom doktoratu, navodeći da, prema njenim istraživanjima, u Austriji još uvek vlada negativno mnjenje o Srbima, te da ima puno predrasuda ukazujući na to da Austrijancima „...smeta srpski akcenat u nemačkom jeziku i da stariji ljudi i dalje spominju Franca Ferdinanda“ (Krstić 2013a: 195).

Na kraju, ostaje jasno da, makar prema rečima sagovornika s kojima sam vodio intervju, njihov odnos s Austrijancima nije ni približno prijateljski jak, kao što je to odnos koji imaju sa Srbima. Moji sagovornici navode da se druže i s pripadnicima drugih nacionalnih i etničkih grupa: „...ja imam isto prijatelje i Šiptare i iz Turske, ja ne biraM“ (D.P.96M); „Ja se družim i sa

Hrvatima i sa Bosancima. Ja imam jednog druga Hrvata, sa njim sam super, svaki dan“ (D.P.96M). Ipak, ono što u tom smislu deluje najprisutnije u svim iskazima jeste činjenica da se članovi klubova međusobno najviše druže, te da tu zapravo nema ograničenja. Osim što prijatelje iz klubova poznaju najduže, naročito ukoliko su članovi od detinjstva, to su ljudi s kojima provode najviše vremena: „Mislim da ovde druženja među nama mnogo bolja, zato što smo ovde minimum triput nedeljno zajedno“ (B.S.92M); „Ne znam... Tako je društvo da smo sad ovde u KUD-u svi, družimo se...“ (I.K.92M). Iako se članovi klubova druže i s Austrijancima, ali i s pripadnicima drugih nacionalnih i etničkih grupa koje žive na teritoriji Beča, ipak s njima ostvaruju kontakte ili iz nužde, ukoliko zajedno rade, pohađaju iste škole i tome slično, ili, u retkim situacijama, ukoliko su dugogodišnji prijatelji. Prema tome, ne može se reći da klubovi imaju veći uticaj na procese integracije, s obzirom na to da formiraju svojevrzne getoizirane grupe koje se često ne druže ni sa članovima drugih klubova iz sopstvenog grada.

Kada se bliže pogledaju izdvojene kognitivne šeme *ja plaćam, ti plaćaš* :: *švabe su cicije* :: *dogovaranje unapred* :: *Austrijanci su mnogo hladni*, mogu se svesti na dve, vodeći se suštinom o kojoj govore. Kako je tu reč o nekome ko vodi računa o novcu i ko plaća isključivo ono što on potroši, šeme *ja plaćam, ti plaćaš* i *Švabe su cicije*, mogu se podvesti pod kategoriju *ušteta novca* ili *racionalna potrošnja*. S druge strane, *dogovaranje unapred* i *Austrijanci su hladni* opet imaju zajedničku tematsku celinu, a ona bi mogla da se imenuje kao *suzdržanost*. U tom smislu, kulturne percepcije Austrijanaca koje imaju moji sagovornici odnose se na njihove načine trošenja novca i odnose s drugim ljudima. Moji sagovornici iznose ovakve kulturne predstave o *drugima* na osnovu iskustava koja su stereotipizirana i kao takva prenošena generacijski u okviru njihove kulturne grupe. Drugim rečima, u kulturnom identitetu gastarbajtera prisutni su potpuno drugačiji oblici ponašanja ili kako Dragana Antonijević tvrdi, o gastarbajterima se izgradila određena slika na osnovu njihovog životnog stila, oblika potrošnje i materijalno-simboličkog ispoljavanja statusa (Antonijević 2011b: 1015). Tu su prisutni oblici rasipničke ekonomije, trošenja velikih količina novca na najrazličitije proslave, veselja ali i na svakodnevna zadovoljstva, dok su prisutni i potpuno drugačiji oblici međuljudskih odnosa (v. Antonijević 2000). I premda nema ništa čudnog u tome da svako plati svoj deo računa, da deca napuštaju roditelje i započinju samostalne živote, da pojedinci zadržavaju distancu pri upoznavanju novih ljudi, mojim sagovornicima takvi oblici ponašanja deluju radikalno drugačije, to je nešto što ne pripada njihovom kulturnom identitetu i to je model na koji u okviru svoje zajednice u kojoj su socijalizovani nisu imali prilike da se ugledaju.

Dakle, sve stereotipne predstave o Austrijancima i kognitivne šeme izgrađene u tim konstelacijama produkt su, svakako, kulturne grupe kojoj moji sagovornici pripadaju i kulturnog identiteta koji prihvataju i izgrađuju u okviru svoje grupe. Sva pomenuta viđenja su vrlo verovatno i nekakva romantizovana viđenja ili sećanja seoske kulture Srbije u kojoj su nekada davno živeli sami gastarbajteri ili, ukoliko o tome pričaju novije generacije imigranata, njihovi preci. Kako i sami navode veoma često, tu dolazi do sudara onog zamišljenog, ponovo rečeno romantizovanog *balkanskog nasleđa*, koje moji sagovornici pripisuju sebi, s onim evropskim, koje karakteriše austrijsku kulturu.

7.3.3. „Primili smo švapski mentalitet“ – prihvaćeni modeli ponašanja

Proces integracije traje od prvog kontakta s novim okruženjem, bilo da je tu konkretno reč o migrantima ili nekim drugim grupama ljudi koje se kreću unutar svoje zemlje. Proces integracije gastarbajtera tekao je sporo, pri čemu je najjača kočnica u datim procesima bila jezička barijera – njihovo nedovoljno razumevanje nemačkog jezika.¹¹³ Naredna, druga generacija, koja se nalazila u nezgodnom položaju i koju pojedini autori definišu pojmom „izgubljena generacija“ (Davidović 1999: 19; Antonijević 2013: 71), imala je podjednako težak proces integracije u sistem zbog toga što je, na neki način, bila prepuštena sama sebi. Treća i naredne generacije imaju manji problem s integracijom, uzevši u obzir da su oni socijalizovani od rođenja u zemlji prijema i da s domovinom ili imaju manje kontakta ili uopšte u nju ne odlaze. Međutim, pripadnici svih generacija imaju tendenciju da, kada govore o zemlji stanovanja, ukazuju i na neke dobre, možda podjednako stereotipne obrasce ponašanja većinske zajednice koje su i sami prihvatili.

Kada govore o kulturnim obrascima, ili kako bi oni to definisali – mentalitetu, moji sagovornici smatraju da se proces prihvatanja *mentaliteta* odvija čak i nesvesno, naročito ukoliko su rođeni i odrastali u Austriji. Iz toga proističe dalje i da, prihvatajući *mentalitet*, zadobijaju i jači osećaj pripadnosti datom socio-kulturnom sistemu. Taj proces prihvatanja odvija se od najranijeg detinjstva i, ponovo, u vezi je s formalnim okvirima edukacije – zabavišta i škole: „Normalno, ovde sam odrastao, ovde sam išo u školu... Kako da se ne osećam? Taj koji kaže da se ne oseća, taj bukvalno za mene laže. Ako je rođen ovde, odraslo ovde, primio je sigurno neki švapski mentalitet makar malo“ (I.K.92M).

¹¹³ Dragana Antonijević, kada govori o prilagođavanju prve, pa i druge generacije imigranata ukazuje na to da su oni prošli proces socijalizacije u domovini i sa sobom poneli svoje obrasce ponašanja i kulturne modele, te se za njih može reći da su se samo adaptirali u novi kontekst, smatra Antonijevićeva (Antonijević 2013: 149). S druge strane, deca i unuci gastarbajtera koji su u zemlje imigracije otišli kao mali ili su se čak tamo rodili, prema mišljenju iste autorke, prolaze proces integracije i čak asimilacije, premda njihova socijalizacija podrazumeva istovremeno snalaženje u dve kulture (Antonijević 2013: 151).

Kada je reč o „prihvaćenom *mentalitetu*“, to ne znači da su srpski imigranti potpuno prihvatili sve oblike ponašanja koje smatraju tipičnim za Austrijance. Naprotiv, oni su prihvatili samo neke obrasce i to najčešće one koji se tiču rada i poslovanja, dok korišćenje slobodnog vremena ipak ostaje sličnije *balkanskim* ili *tipično srpskim*. Obrasce ponašanja koje smatraju *švapskim* određuju u odnosu na one obrasce koje nisu susreli u Srbiji: „Urednost, disciplina, to je... na primer, mi to u Srbiji generalno nemamo...“ (M.P.86M); „i navika... gledam dole društvo ima po dvadeset šest, sedam godina, prosto baš ga briga da radi“ (I.K.92M).

Za srpske imigrante radne navike i organizovanost predstavljaju ispravne modele *švapskog mentaliteta*, koje i sami prihvataju. U tom smislu, kada se govori o radnim navikama, moji sagovornici uvek ističu kako su u zemlji matici pripadnici mlađe populacije skloni prokrastiniranju obaveza, ali i stupanja u zrelo, odraslo doba, gde je potrebno prihvatiti radne navike i obaveze:

M.P.86M: „U Srbiji sve funkcioniše nekako – Sve što mogu sutra, nek ostane za sutra. A, u Austriji sve što može sutra, mora prekjuche da se uradi.... Ta njihova radna disciplina.“

I.K.92M: „Kod nas, realno, da se ne lažemo, kafici su svaki dan puni. I ovde su puni, ok, ali to su studenti, bla, bla... Ima naravno koji ne rade, ali mislim da dosta, pogotovo naše generacije tu i malo starije ipak radi, izlazi vikendom, ok sve normalno... A dole je svaki dan vikend. Ja kad odem dole sa društvom, ne znam da l' je danas utorak ili subota. Kafana je uvek puna.“

Pored radnih navika i generalne organizovanosti, moji sagovornici ističu da su od *Švaba* prihvatili i pojedinačna funkcionisanja u formalnom sistemu, a najčešće u bankarskom: „Generalno, usvojili smo taj sistem njihov... Ti odeš u banku, platiš karticom odmor i onda šest meseci plaćaš taj odmor što si bio... Mi isto tako funkcionišemo“ (M.P.86M).

Ipak, da je proces integracije dvosmeran proces, ukazuju i iskazi koji govore u prilog tome kako su pojedini Austrijanci iz njihovog neposrednog okruženja, a koji su mahom bili okruženi Srbima, prihvatili pojedinačne obrasce ponašanja ili kulturne prakse: „Ima Švabe koji su primili naš mentalitet. Koji slušaju našu muziku. Pričaju donekle srpski. Ima dosta“ (I.K.92M). Prihvatanje pojedinačnih simboličkih praksi iz srpske kulture, bilo da je tu reč o muzici, jeziku ili nečemu trećem, uglavnom se dešava ukoliko su Austrijanci okruženi Srbima – kako sam prikazao kroz iskaze

mojih sagovornika, neretko se dešavalo da u svojim školskim odeljenjima preovladavaju Srbi u odnosu na Austrijance. S druge strane, učenje srpskog jezika ili slušanje srpske muzike, na neki način, predstavlja i vid upuštanja u nešto egzotično i radikalno drugačije od sopstvenog. Naredni iskaz, u dva primera, jasno ilustruje takve modele:

M.P.86M: „Pa, Miela išla sa mnom u školu, osam godine. Bila je onako, ona je Austrijanka, bila je malo i nacista, nije volela strance... Međutim, sve te godine, klinici smo bili tad. I sad smo bili na koncert 'Sarsa', pre tri nedelje, ja izlazim iz sale i ona – Čao, Milane, je l' si dobro? Ja kao – Ja, ja... ona ponovo na srpskom. Ja ovako u nju – Odakle znaš srpski? Kaže, pa svi moji drugari su Srbi, pa sam ja naučila. Isto tako, Rene Kliše, Austrijanac. Sreli smo se isto posle nekog vremena, on zna srpski i to perfektno priča srpski. Odakle to? Kaže on, pa znaš kako, dok smo išli u školu, mene maltretirali svi Srbi i ja sam uzò i naučio“.

7.3.4. Organizovanost zajednice i proces integracije – poređenje s Drugim

Kada govore o organizovanosti zajednice, predstavljanju u javnom životu, političkim sistemima i mnogim drugim formalnim i neformalnim sistemima organizovanja, moji sagovornici ističu tursku zajednicu kao najorganizovaniju, posmatrajući turske imigrante kao sociokulturne *druge* u odnosu na koje grade viđenje o sopstvenoj zajednici. Premda se u njihovim etnoeksplikacijama često osećaju doze preterivanja kada se govori o Turcima, s druge strane, i u javnim dokumentima se turska zajednica izdvaja kao zajednica koja je zatvorenija i manje integrisana u austrijski sistem¹¹⁴. To je, verovatno, i razlog zbog kojeg moji sagovornici Turke vide kao snažnu i koherentnu zajednicu. Na pitanje o Turcima i njihovim klubovima, pretežno sam dobijao odgovore koji ih predstavljaju pozitivno, kao model kojem teži i srpska zajednica: „Pa, to je najbolja zajednica. To je najbolja zajednica valjda koja postoji“ (M.R.72M).

Srpski imigranti svoju zajednicu, poredeći je s turskom, vide kao nepodržavajuću prema sopstvenim članovima, iskazujući to ovako: „Naš neki da otvori lokal neki sad, bilo šta, kafanu, restoran... naš će da kaže – Ma, on će to da otvori-zatvori, on će za dva meseca da propadne“ (I.K.92M). Za razliku od Turaka koji bi se odmah udružili i pomogli pojedincu da uspešnije posluje: „A, Turci... Turci, znači jedan ako nađe da kupi lokal i treba 150 000 da otkupi to, tu su pet njih koji će da okrene telefonom, svako će da mu da

¹¹⁴ Videti, na primer, izveštaje o integraciji u Austriji u periodu od 2011. do 2018. godine (dostupno na: <http://www.bmeia.gv.at/integration/download/publikationen/>, poslednji put pristupljeno: 01.09.2020).

po 20 000 i njegovi su..." (I.K.92M). S druge strane, Turci u Beču mogu da se oslone i na pomoć sopstvene verske zajednice i zemlje matice: „Iza njih stoje ove njihove verske zajednice“ (S.B.79M); „Njemu će Erdogan da da 500 000 evra sutra, da kupi celu zgradu u Beču, neće da razmišlja“ (J.S.48M). Ovakav način funkcionisanja, zaključuju moji sagovornici, omogućava dobru koheziju i dobru stabilnost turske zajednice u Beču.

Odnos zajedništva ispoljava se i u njihovom religijskom životu. Iako su Srbi brojniji narod u Beču, oni imaju tri pravoslavne crkve. Turci, s druge strane, organizuju neformalne bogomolje u većini delova grada u kojima žive. Iako te bogomolje nisu džamije u punom smislu, već stambeni objekti prilagođeni potrebi religijskih rituala i molitvi, one ipak ispunjavaju svoju funkciju. Upravo je to važnija činjenica koju srpski imigranti ističu kada poredе svoj i status integrisanosti turske zajednice: „Turci imaju u svakoj opštini po dve do tri džamije“ (I.K.92M); „U podrumu, u zgradi unutra, u dvorištu, ali u svakoj opštini sigurno dve do tri džamije“ (M.P.86M). U odnosu na takvo stanje, smatraju da je njihov status znatno lošiji, verujući da je za to odgovorna pre svega sama zajednica, a potom i generalno nepoverenje koje se među imigrantima izgradilo prema crkvi i matičnoj državi kroz vreme:

I.K.92M: „Mi u Beču imamo tri crkve. Od toga... nijedna nije hram... i nije samo svađa, dajem primer, sad treba da se skupi novac da se ta crkva pretvori u pravoslavnu. Ako nas ima 200 000 zvanično ovde, mi bi to trebali da skupimo za pet dana“.

M.P.86M: „Ma, kojih pet dana, za petnaest minuta, svi da daju po dva evra...“.

I.K.92M: „A ja sam siguran da taj novac neće da se sakupi za naredne dve godine... Ne postoji organizacija... Niko ne veruje crkvi“.

M.P.86M: „Niko nikom ne veruje“.

Važno je odmah istaći da se u ovim etnoeksplikacijama uviđa pre naglašavanje i preterivanje, jer tu nije reč o džamijama, kako to moji sagovornici navode, već o neformalnim prilagođenim mestima za održavanje molitve. Takođe, turska zajednica jeste donekle zatvorenija prema spoljnom svetu i drugima i stoga ostaje otvoreno pitanje da li su oni zaista toliko složni koliko moji sagovornici navode ili je to samo predstava o *drugom*, gde se sopstvena zajednica smatra manje vrednom i manje integrisanom. Međutim, organizovanost se na neki

način i primećuje u planskim oblicima okupljanja i izgrađivanju kulturnih i religijskih objekata. Kako ističu moji sagovornici, ali i na osnovu informacija dostupnih na različitim internet stranicama, uviđa se taj organaizovani sistem gde turska zajednica gotovo uvek gradi svoje kulturne i verske objekte na istim lokalitetima: „On zna da će odma' tamo gde je formirao klub, tamo će da napravi i džamiju i sve“ (J.S.48M).¹¹⁵ Za razliku od njih, u srpskoj zajednici nedostatak međusobne komunikacije i organizacije dolazi do izražaja i na ovom nivou, pri čemu klubovi s crkvom ili uopšte nemaju saradnju, ili se ona dešava sporadično na ličnu inicijativu pojedinaca. Osim toga, klubovi i crkve nisu planski organizovani na istim lokacijama, već je češće da su oni udaljeni i da se nalaze i u različitim bečkim okruzima. Poredeći sopstvenu zajednicu s turskom i uzimajući ovakve kriterijume kao parametar za organizovanost, mojim sagovornicima ostaju zaključci da je turska zajednica daleko organizovanija od njihove.

Drugi veći problem koji utiče na loš status srpskih migranata u Beču jeste politička neaktivnost, kako same imigrantske zajednice u Austriji, tako i zemlje matice prema njenim iseljenicima. Opet, to je ono što Turci, prema mišljenju mojih sagovornika, uspevaju da imaju na oba nivoa: „Veliki je problem, zato što mi nemamo državu iza nas. Ovde kad dođe Erdogan, on upadne i više tamo – Šta moji imaju?! Ovde kad dođe naš, on pita – Šta mogu da uradim za vas? To je ogromna razlika“ (A.P.88M). Pored toga, moji sagovornici smatraju da Turci često uspevaju da se zaposle na važnim mestima u državnim institucijama koje finansiraju manjinske grupe i njihove aktivnosti, što im ujedno omogućava da posredstvom tih ljudi obezbeđuju sebi veće budžete za sopstveno delovanje: „Zašto njima više para daju za te projekte? Zato što oni u taj magistrat centar imali svog čoveka Turčina, koji je na toj poziciji. I on je čovek, čovek je bio kandidat za parlament ovde i svi Turci su glasali za njega, i on njima šalje“ (J.S.48M). Pored toga, za razliku od srpske zajednice koja nije politički aktivna, Turci imaju i svoju političku stranku kao i nekoliko mesta u austrijskom parlamentu, što im znatno olakšava borbu za pojedinačna prava, ali im i daje snažniji glas. Opet u poređenju sa Srbima, Turci su u Beču umreženiji i nalaze se na više različitih važnih političkih pozicija:

Z.A.76M: „Turci su iz sindikalne, sindikalnog pokreta napravili stranku ove godine. Njih ima u svakom sindikatu. Oni su u mogućnosti, da su bili, sada se dogovore, da li je metal, da li je drvo, nema... staje. Mislim, koliko staje, rešiće se, ali staje. Nije ih niko, niko nije hteo time da se bavi. Mi smo zacrtali drugi sistem. Radiš dok radiš, onda ideš radiš na crno takozvano. Što bi ti ulago vreme za nekog sutradan“.

¹¹⁵Videti na primer: <https://www.viennadirect.com/living/mosques.php> (poslednji put pristupljeno: 01.09.2020); <https://www.wien.info/en/sightseeing/sights/from-g-to-k/islamic-center> (poslednji put pristupljeno: 01.09.2020).

U iskazima o političkoj aktivnosti, takođe, se uviđa doza preterivanja kod mojih sagovornika. Kada govore o aktivnostima političara iz Turske koji navodno imaju snažne uticaje na austrijsku vlast, ostaje nepoznato odakle im takve informacije, budući da u dostupnim medijima ili u nekim zvaničnim dokumentima nema takvih podataka. Deluje da se tu ipak radi takođe o nekoj ličnoj percepciji, gde moji sagovornici *druge* posmatraju kao vrednije samo zbog toga što imaju nešto što oni nemaju – na primer, istina je da Turci imaju nekoliko svojih članova u parlamentu, dok Srbi nemaju nikog i znatno su manje politički angažovani od njih.

Pored pomenuta dva razloga, nesloge i neorganizovanosti, moji sagovornici kao problem vide i činjenicu što Austrijanci Srbe vide kao dobro integrisane, te smatraju da im nisu neophodni neki vidovi pomoći poput integrativnih programa ili tome slično: „...pa, vi Srbi ste dobro integrisani, vama ne treba nemački jezik, vi ćete sami naučiti jezik, zapošljavate se, kupujete stanove, vi ste tu“ (J.S.48M). Dakle, za razliku od turske, srpska zajednica ima, i u političkom smislu, znatno manje mogućnosti da, makar i kroz neformalne kanale poznanstava, dođe do ostvarenja sopstvenog cilja. Premda nemaju status nacionalne manjine i, kako navode, manje prava od ostalih grupa koje su status manjine dobile, u tome vide i jednu identitetsku prednost: „To pomaže našima da ostanu, da se zadrži taj mentalitet kao dole“ (A.P.88M).

Ipak, za razliku od Turaka, Srbi su negde spremniji na procese integracije i, može se reći, da treće i četvrte generacije srpskih gastarbajtera uveliko predstavljaju zajednicu koja je integrisana, u smislu da dobro govore nemački jezik, školuju se, završavaju fakultete, zapošljavaju se na značajnim i boljim radnim mestima od prve generacije migranata itd.¹¹⁶ Iz iskaza svojih sagovornika o Turcima, zaključujem da odnos ove zajednice nije takav prema integrativnim procesima, budući da često navode sledeće: „Njima žene ništa ne rade, primaju samo tu pomoć i oni od toga žive“ (M.R.72M); „Njihove žene su nepismene. Pola ne znaju da pričaju (na nemačkom)“ (S.B.79M). Stepennointegriranosti turske zajednice vidljiv je i u njihovom odnosu prema kulturnom sistemu Austrije u koji ne žele sasvim da se uklope, prema mišljenju mojih ispitanika, ali i o uticaju koji kao migrantska grupa imaju

¹¹⁶ Prema dostupnim statističkim podacima iz 2011. godine, Turci su u najvećem broju slučajeva (66%) i dalje radna snaga, premda je među njihovom populacijom stopa nezaposlenosti takođe izraženija (13,1%). Među turskom populacijom u Austriji rizik od siromaštva je izuzetno veliki. Za razliku od Austrijanaca koji češće koriste preventivne lekarske preglede, Turci pre odlaze lekaru radi dobijanja zdravstvenih usluga – prevencija i dijagnostika u ranoj fazi ovde su manje prisutni (Integration Report 2011: 5). Kada je reč o stanovanju, u 2010. godini, prosečni životni prostor za Austrijance iznosio je 43m²: dok je za Turke taj broj bio znatno manji i iznosio je svega 21m² po glavi stanovnika (Integration Report 2011: 6). Ovo su samo neki od pokazatelja koje austrijska vlast uzima u obzir kada govori o integriranosti imigranata u austrijski sistem, a svi pokazatelji govore u prilog tome da su Turci znatno manje integrisani kao zajednica, kao i da teže prihvataju određene modele ponašanja karakteristične za austrijski sistem i Austrijance.

na odluke vlasti. Naime, moji sagovornici govore o pobuni turske zajednice u Beču protiv oznaka katoličke vere u javnim institucijama Austrije, u kojoj je katoličanstvo najdominantnija religija. Drugim rečima: „Oni su se bunili zašto u učionicama visi i stoji krst. Na kraju je Austrija morala da poskida krst iz učionice, jer njima to smeta. Oni ne mogu da se... Ne mogu deca da se koncentrišu u školi, jer non-stop gledaju u krst“ (M.R.72M).

Kada govore o Turcima, moji sagovornici uviđaju i dodatne razlike između *nas* i *njih*, navodeći da Turci u Beču „nemaju kućnu kulturu, ne zna kad i kako može da se ponaša“ (D.P.96M); „Neki te pozdrave kad kažeš dobar dan, neki prođu pored tebe kao da nisi ni prošao pored njih“ (T.B.99Ž); „Oni su, po meni, najnekulturniji narod u ovoj državi“ (D.P.96M). Iako pripadnici srpske zajednice u Beču vide prednosti u takvom načinu funkcionisanja, naročito u segmentima izvojevanja boljeg položaja za zajednicu, tokom petogodišnjeg terenskog istraživanja nisam uvideo da prisvajaju bilo koji od, njima poznatih, obrazaca delovanja koje imaju Turci u Beču.

Nakon predstava mojih sagovornika o turskoj zajednici, ključnim *drugima* u procesu konstruisanja sopstvenog identiteta ali i određenja svog statusa u Austriji, važno je ukratko pokazati i kakav je zapravo status imigranata s turskim poreklom u Austriji. Iako Turci jesu izolovanija zajednica u Beču, takav status ne može se pripisati isključivo njihovim tradicionalno-patrijarhalnim oblicima vaspitavanja ili pogledima na svet iz perspektive njihove religioznosti. Austrijsko društvo je, takođe, s jedne strane, uticalo na to da uspori procese prihvatanja Turaka, ali i početak integracije njihove zajednice u sistem. Premda su turski i jugoslovenski gastarbajteri podjednako dugo u Austriji u Istanbulu je kancelarija za angažovanje gastarbajtera otvorena već 1963. godine i radila je čak do 1993. (Matzka 2009: 166), mnogi Austrijanci ih ni danas ne prihvataju kao sunarodnike. Turci su, slično drugim gastarbajterima, zbog niskog nivoa obrazovanja, dolazili u Austriju kako bi radili niskokvalifikovane poslove, one koje Austrijanci mahom nisu želeli da rade (Matzka 2009: 167). Takvo stanje nije se dugo menjalo, s obzirom na to da je veliki broj druge generacije turskih imigranata odrastao u Turskoj kod baba i deda zbog čega nisu učili nemački jezik. Nakon dolaska u Austriju i polaskom u školu, pretežno nisu znali nemački jezik, što je uzrokovalo probleme u čitanju, pisanju i razumevanju, te je veliki broj dece turskih gastarbajtera išao u specijalne škole ili je završavao svega osnovnu ili srednju školu (Matzka 2009: 167). Takva praksa postoji čak i danas, o čemu svedoče i podaci da je 2005. godine. Odnos Turaka koji su išli u srednje škole za učenike s posebnim potrebama prema onima koji su išli u klasične srednje škole bio 60:40, dok je, na primer, u slučaju Austrijanaca taj odnos 6:94 (Franz 2012:

278). Statistički gledano, tri četvrtine migranata s turskim poreklom završilo je samo osnovnu školu, dok je preostalih 15% završilo zanat, što Turke, u smislu nivoa obrazovanja, svrstava među najmanje obrazovane migrante u Austriji (Wets 2006: 91). Ne samo da su prve i druge generacije ostajale na ovom nivou, već često i njihova deca i unuci i danas rade u takozvanim „etničkim nišama“ i zadržavaju slične pozicije na tržištu rada (Wets 2009: 91). To je upravo jedan od nivoa koji onemogućava integraciju – veliki broj dece migranata turskog porekla ne uspeva da stekne visoko obrazovanje u Austriji, zbog čega nastavljaju da se bave niskokvalifikovanim poslovima i stoga bivaju marginalizovani i na tom nivou. Iz tog razloga i sama turska zajednica je započela određeni vid segregacije – naime, u privatnoj organizaciji, počevši od 1999. godine, migranti s turskim poreklom su otvorili prvu Islamsku srednju školu u Beču (Matzka 2009: 167). Te škole omogućavale su deci turskih imigranata da završavaju i usavršavaju svoje znanje nemačkog jezika, ali i da steknu dodatno obrazovanje i poveznicu s islamskom kulturom i identitetom (Matzka 2009: 167).

S obzirom na to da većina Turaka, kao i drugih migranata koji nemaju državljanstva i ne uživaju mogućnosti socijalne pomoći ili nemaju svoje privatne poslove i nekretnine, nema luksuz da ne radi, oni vrlo često imaju i po nekoliko poslova koje rade istovremeno. Zbog toga, muškarci s turskim poreklom imaju veću stopu zaposlenosti u poređenju s muškarcima austrijskog porekla, dok su, s druge strane, Turkinje manje zastupljene na tržištu rada (Wets 2009: 92).

Kada je u pitanju religijski život, u Beču je prva džamija podignuta već 1979. godine, dok danas ima više od dve hiljade džamija i molitvenih soba u celoj Austriji (Matzka 2009: 167). Kasnije, Austrijanci su svojim odnosom prema islamskoj zajednici dodatno stavljali do znanja turskim imigrantima da nisu dobrodošli sa svojom kulturnom specifičnošću u njihov sistem. Naime, 2007. godine veliki broj demonstranata je protestovao protiv planirane izgradnje džamije i islamskog centra u Beču, koji je trebalo da se nalazi u 20. Okrugu, dok je bečka vlast kasnije odobrila izgradnju objekta, ali ne i minareta (Matzka 2009: 168). Takođe, ova zajednica je dugo vodila spor s bečkim gradskim većem, gotovo dvadeset godina pokretali su inicijativu za izgradnju islamskog groblja u 23. bečkom okrugu, koje su uspeli da izgrade tek 2008. godine, uprkos tome što nisu imali naklonost domaćeg stanovništva (Matzka 2009: 168).

Dakle, na osnovu ovih nekoliko bazičnih primera, jasno je da zajednica turskih imigranata u Beču i Austriji jeste izolovanija, ali da takav status nije proistekao isključivo iz njihove inicijative. Austrijsko društvo je, takođe,

svojim odnosom prema migrantima s turskim poreklom uticalo na to da se oni getoiziraju. Premda nisu svi sistemi marginalizovanja turske zajednice bili eksplicitni, poput onih protesta protiv izgradnje verskih objekata i islamskog groblja, oni implicitni su možda i više uticali na segregaciju migranata s turskim poreklom. Dugotrajno održavanje turskih imigranata u statusu niskokvalifikovane radne snage direktno ih je odbijalo od mogućnosti integracije. Kako Austrijanci u najmanjem broju slučajeva rade iste te poslove, turski imigranti ni na radnom mestu nemaju mogućnosti da se na neki način povežu i udruže s Austrijancima. Isto tako, religijska razlika je još jedan nivo koji dovodi do nekompatibilnosti i stoga do smanjenja mogućnosti za integracijom. Pojedini autori, pored ovoga, austrijsku imigracionu politiku vide kao težnju ka asimilaciji u austrijsku kulturu, zbog čega mnoge zatvorenije zajednice ostaju marginalizovane i segregirane. Takva situacija je i kod Turaka, gde čak i njihovi potomci, treće generacije gostujućih radnika turskog porekla u Austriji, imaju veću stopu nezaposlenosti, niže plate, manji uspeh u obrazovanju i lošije uslove stanovanja od onih u kojima živi austrijsko društvo (Wets 2006: 92).

Sumirajući izneto, turska zajednica jeste organizovana, ali je ujedno i izolovana i manje integrisana od srpske. Stavovi koje moji sagovornici imaju o turskoj zajednici predstavljaju, pre svega, neki vid kulturnih stereotipa o zajednici koja za njih označava etnokulturne druge. U etnokulturnim dualnim zajednicama važno mesto u određenju sopstvene pripadnosti imaju stereotipi koji funkcionišu s ciljem da potvrde i što jasnije odrede granice među različitim grupama putem „potpune trivijalizacije kategorisanja pojedinca“ (Žikić 2005: 68). Budući da stereotipi u tim trenucima svode različita svojstva ličnosti pojedinca na ona svojstva za koja ne znamo ni da li ih ti pojedinci poseduju (Žikić 2005: 68), upravo tako funkcionišu i u procesu konstrukcije identiteta srpskih imigranata u Beču u odnosu na turske imigrante. Oni imaju svoje stavove i viđenja turske zajednice u Beču, a da pritom nemaju potpuno potvrđene informacije, što za stereotipiziranje i nije toliko bitno: Za stereotipizaciju nije potrebna verifikacija (Žikić 2005: 68). I ono što je možda najvažnije za stereotipe zajednice srpskih imigranata o turskoj zajednici, jeste činjenica da su svi etnički stereotipi relacioni, gde je važno postojanje *drugih* o kojima se govori, premda se u svim tim pričama polazi od sebe i namenjene su pripadnicima grupe onih koji ih i upotrebljavaju (Žikić 2005: 70). Prethodno navedeno je važno zbog toga što se upravo u pričama mojih

sagovornika o turskoj zajednici zapravo iščitava priča o sopstvenoj zajednici gde ceo narativ može da se svede na nekoliko opozicija: složnost:nesložnost :: proaktivnost:inertnost :: dobro integrisani:loše integrisani. Iz tih opozicija proizilaze i različite kontradiktornosti. Moji sagovornici tursku zajednicu vide kao složnu, društveno-politički aktivnu, što shvataju kao neizostavno povezano jedno sa drugim, dok za sopstvenu zajednicu imaju suprotno mišljenje, da su nesložni i stoga inertni u društveno-političkom smislu. S tim u vezi, turska zajednica im služi kao model za ugledanje. S druge strane, tursku zajednicu navode i kao loše integrisanu zajednicu, govoreći o tome kako Turkinje ne govore nemački, ne učestvuju na tržištu rada, kako imaju sopstvene kulturne modele kojima odudaraju od evropske kulture itd., dok svoju zajednicu ističu kao dobro integrisanu. Da je reč o svođenju celokupne zajednice na stereotipne predstave, ukazuje i činjenica da postoji i onaj deo turske zajednice koji je takođe aktivan i bolje integrisan – na primer, u Austriji i drugim zapadnoevropskim zemljama postoje turske migrantske pozorišne trupe koje aktivno rade i to na nemačkom jeziku (v. Antonijević i Rašić 2018). Dakle, ideje o tome da bi želeli da su kao Turci su stereotipizirane slike s kontradiktornim narativima izgrađene unutar sopstvene kulturne grupe, koje, kao i svaki stereotipi nemaju potrebu za verifikacijom, već funkcionišu samo kao relacione kategorije na osnovu kojih se stvaraju slike o sopstvenoj zajednici kroz priču o kulturnim *drugima*.

7.3.5. „Gde god udeš neko je naš i neko je Turčin“ – jezik i integracija

Jezik je jedan od ključnih markera, čijom upotrebom pojedinci određuju svoje identitete i olakšavaju ili otežavaju integraciju u novi kulturni sistem. Moji sagovornici ističu da je njihovim precima, prvoj generaciji gastarbajtera, bilo naročito teško da se integrišu u austrijski sistem zbog lošeg poznavanja nemačkog jezika. Činjenica je da prve generacije gastarbajtera često ni danas ne koriste nemački jezik u punom potencijalu, već znaju onoliko koliko im je dovoljno da se snađu u svakodnevi. Ukoliko i savladaju nemački govor, retko ko od njih koristi nemačko pismo. Toga su svesni i njihovi unuci: „Moj deda je iz te generacije, '69. došao u Austriju. On i dan danas zna pet reči nemački“ (M.P.86M); „Ja gledam mog dedu, on danas zna da kaže *bite, danke i brod*. To ti je... To mu je što zna nemački“ (T.K.92Ž).

Već druge generacije srpskih imigranata u Austriji bolje koristi nemački jezik, naročito oni koji su školovani u toj zemlji. Pripadnici treće i četvrte generacije nemački i srpski uče paralelno od malena, premda su česti oni koji prvenstveno uče maternji, a potom nemački jezik tek u obdaništu. Uprkos tome, unuci i praunuci prve generacije sve nivoe obrazovanja završavaju na

nemačkom jeziku, dok srpski paralelno koriste u svojoj svakodnevnici. Osim toga što su gotovo svi moji sagovornici bilingvalni, govore nemački i srpski jezik, ima i onih vlašskog porekla koji uporedno koriste sva tri jezika.

Indikativno je to da znanje maternjeg jezika zavisi od stava koji roditelji imaju prema jeziku i načinu vaspitavanja svoje dece, a u tom smislu su pozicije drugačije, pojedini roditelji insistiraju na korišćenju srpskog jezika: „Al’ otac nije dao da se u stanu progovori nemački, srpski mora da se priča“ (M.P.86M). Pojedini roditelji insistiraju na isključivoj upotrebi nemačkog jezika u porodici, kako bi i sami poboljšali nivo svog znanja: „... moja keva nije znala lepo nemački kad smo došli, ali pričala samo nemački kod kuće, da bi ona naučila pored nas. Sad ona priča perfekt nemački, mi pričamo svi srpski“ (A.P.88M). Na posletku, ima i onih roditelja koji, smatrajući svoju decu Bečlijama i Austrijancima, potenciraju isključivo komunikaciju na nemačkom jeziku: „Moje sestrice, one žive u Beču, njihovi roditelji samo nemački sa njima pričaju, zato što smatraju da žive u Beču i da treba nemački da pričaju, a ne srpski, zato što jednostavno ovde žive i ovde će i dalje decu radati i sve... Ne žive u Srbiji, ne vide potrebu da uče srpski“ (T.B.99Ž).

Usaglašavajući se s tim da bi deca srpskih migranata neophodno trebalo da znaju i srpski jezik, pored nemačkog, određujući potonji kao važan za bolju integraciju u austrijski sistem, moji sagovornici poznavanje i upotrebu srpskog jezika dovode u vezu sa sopstvenim poreklom: „Eto, mi smo poreklom iz Srbije, svi, iako smo rođeni ovde. I smatram da je bitno da znaju srpski i znati odakle si, jednostavno... treba da se neguje dalje to“ (T.B.99Ž). Osim toga, pripisujući maternjem jeziku konotaciju jakog identitetskog markera, sagovornici ističu kako je poznavanje srpskog jezika jedini način da se održi sopstveni identitet i sačuva tradicija:

B.S.92M: „Baš se primeti, imaš ljudi koji ili osobe koje baš ne pričaju dobro srpski... Ja prvi kažem da ne znam baš dobro da pričam, gramatički mi... al’ trudim se da ga što više učim i da ga usavršim... Ljudi koji bukvalno ne pričaju srpski, što je rekla Tamara, oni se osećaju kao Srbi, ali ako ne znaš da komuniciraš taj jezik, onda uopšte ne znam kako da se identifikuješ kao Srbin ili kao poreklo Srbin. Baš se primeti, ti osobe, nit’ slušaju srpsku muziku, nit’ se bave time, nego uopšte slušaju stranu muziku, nema više taj melos, nema više ta što bi’ rekli karakter srpski... nema više... Baš se vidi mentalitet, što bi’ rekli, ipak je naš mentalitet malo, ako smem tako da govorim, malo veseliji, bogatiji, malo grublji.. Tipa, kad, kol’ko puta na poslu dok radimo, s kolegama pričamo na srpskom, primete baš. I sad da se svađamo međusobno, ne da komuniciramo... i to baš se primeti. I smatram da...“

Dakle, jezik se u ovim retorikama vidi kao oruđe za održavanje i obnavljanje identitetske pripadnosti srpskom narodu, ali i povezivanje sa zemljom maticom, Srbijom. Nepoznavanje srpskog jezika onemogućava srpskim migrantima da upotrebljavaju kulturne sadržaje na srpskom jeziku, bilo da je reč o filmovima, pozorištu, popularnoj muzici itd., zbog čega im je sve teži proces identifikacije, prvenstveno sa markerima identiteta, a kasnije i sa samim osećajem pripadnosti srpskom identitetu.

Oni koji govore na srpskom jeziku, vrlo često znaju i da koriste srpsko pismo, premda pretežno latinično. Iako mnogi znaju da čitaju ćirilicu, to pismo im je komplikovanije i potrebno im je više vremena da ga koriste. Češću upotrebu latinice povezuju i s navikom, navodeći da je to: „Navika.. jedino koristim kad odem u Srbiju u SUP da se prijavim, jer me policajac muči i neće da pišem latinicom nego ’oće ćirilicom. Inače...“ (T.K.92M).

Kada je jezik u pitanju, vrlo je prisutna i pojava kombinovanja nekoliko jezika – srpskog i nemačkog, stvarajući pritom *hibridni jezik*, sastavljen od upotrebe reči iz fonda oba jezika. Odabir reči koji koriste na srpskom, odnosno na nemačkom, tokom upotrebe ovog *hibridnog oblika*, uglavnom je spontana i slučajna pojava, zavisi od toga koje se reči prvi seti onaj koji govori. Navodeći kako uglavnom pričaju „pola-pola“, sagovornici ističu sledeće situacije: „Ja, na primer, kad sedim s drugarom koji je Hrvat, mi pričamo na pola-pola. Znači, uglavnom se razumemo“ (D.P.97M). Priče o hibridizaciji jezika su vrlo česte: „...bilo jedanput kad moj brat na ljusku od jajeta se ubo’ i kaže – Tata, tata, ubo’ sam se na *pakung* od jajeta“ (M.P.86M). Pojavu kombinovanja srpskog i nemačkog jezika, primetila je i Iva Haider-Labudović, definišući je kao *polujezičnost* (Haider-Labudović 2007: 167). Pored ove, prisutna je i pojava komunikacije na dva jezika u kojoj jedan sagovornik priča na srpskom, dok drugi odgovara na nemačkom jeziku, ili obratno: „Ja kad odem kod njih, samo nemački pričamo. Iako znaju srpski, ja im kažem nešto na srpskom, oni mi odgovaraju na nemačkom“ (T.B.99Ž).

Premda moji sagovornici mešanje jezika nazivaju „hibridnim jezikom“ i taj termin negde figurira kao emsko određenje, u lingvističkim istraživanjima imenovanje ovog fenomena potpuno je drugačije. To je ono što Vuletićeva naziva „dijasporskim jezikom“, dok Ilić-Markovićeva takvu upotrebu jezika definiše kao „dvojezičnost“, ukazujući na postojanje funkcionalne i funkcionalno ograničene dvojezičnosti (Ilić-Marković 2010: 785). Gordana Ilić-Marković navodi da mlađi migranti pretežno koriste funkcionalno ograničenu dvojezičnost, koju karakteriše mešanje dva jezika ili prebacivanje strukture jednog u drugi jezik (Ilić-Marković 2010: 785). Koristeći se funkcionalno ograničenom dvojezičnošću, mlađi migranti

u drugi jezik prenose određene reči, pretežno uzimajući glagole, prideve i imenice, dok zadržavaju strukturu jezika na kojem u datom trenutku govore (Ilić-Marković 2010: 785). Ovakav jezik Ilić-Markovićeva naziva migrantskim idiomom ili „gastarbajterskim jezikom“, naznačavajući da je potonji pogrdan termin (Ilić-Marković 2010: 785). Ovakav govor ne mora nužno da proističe iz nedovoljnog znanja jednog od dva jezika kojim se migrant služi. Premda stariji migranti jesu imali problem s nepoznavanjem jednog od dva jezika, prevashodno nemačkog, zbog čega su često i kompletne delove rečenica izgovarali na suprotnom jeziku od onog koji koriste u datom trenutku, mlađi migranti češće svesno kombinuju dva jezika (Ilić-Marković 2010: 785). Način da se prenebregne ovakva problem jeste konsekventno dvojezično obrazovanje, kako zaključuje Gordana Ilić-Marković (Ilić-Marković 2010: 785). Ipak, nedovoljno školsko obrazovanje na srpskom kao maternjem jeziku kod migranata sa srpskim poreklom u Austriji dovelo je do promena i to „pretežno na nivou govora, a ne na nivou jezika, te time njihov govor odstupa od standarda oba jezika tj. dijalekta na koji se naslanja“ (Ilić-Marković 2010: 780).

Budući da u klubovima nije retkost da članovi budu i pripadnici drugih naroda bivše Jugoslavije, kombinujući sve jezike i dijalekte, uglavnom takav jezik definišu prisvojnomo zamenicom *naš*. Podrazumevajući pod *našim jezikom* sve one, njima razumljive jezike i dijalekte koji su bili prisutni u republikama bivše Jugoslavije, sagovornici zaključuju: „I jezik je naš, svi govore naš jezik. Niko ne priča srpski, hrvatski, svi govore *naš jezik*“ (A.P.88M); „Svi pričaju *naš jezik*“ (M.P.86M).

Onaj jezik koji migranti prvo nauče, još u detinjstvu, predstavlja najvažniju dispoziciju za dalja delovanja, što znači da „njihova edukacija u detinjstvu i primarna socijalizacija, doprinose oblikovanju njihove percepcije društvene realnosti“ (Fihon 2017: 64). U tom smislu, maternji jezik među migrantima u Beču predstavlja ključnu dispoziciju kojom oni vrše dalja kognitivna opažanja, delovanja i vrednovanja.

Ipak, migranti vrlo često mogu imati *više maternjih jezika* (Vuletić 2016: 605). Određenje jezika kao maternjeg kod dvojezičnih govornika predstavlja kompleksnu radnju, naročito ukoliko je reč o migrantima, zbog čega se u stručnoj literaturi nemačkog govornog područja sve više upotrebljava termin *prvonaučeni jezik* (Erstsprache) (Ilić-Marković 2010: 786). Kako navodi Ilić-Markovićeva, nemački jezik je kod migranata i u metodici nastave počeo da se označava kao drugi jezik (Zweitsprache) – prvenstveno se koristio termin „učenici kojima je nemački strani jezik“, potom „učenici kojima nemački nije maternji jezik“, da bi danas u upotrebi bio termin „učenici kojima je nemački

drugi jezik“, što dalje potvrđuje i činjenicu da je moguće da pojedinac ima dva ili čak više maternjih jezika, pri čemu maternji jezik ne bi trebalo posmatrati kao „skup stabilnih i nepromenljivih osobina već kao grupu procesa“ (Ilić-Marković 2010: 786). Navodeći da je koncept *maternjeg jezika* u određenim lingvističkim paradigmama relativizovan pojam, Vuletićeva ga, u kontekstu migranata, posmatra kao višestruko kompleksan problem, zadržavajući tezu da „migrantsko dete može imati više maternjih jezika prema kriterijumima porekla, nivoa kompetencije, funkcije i identiteta“ (Vuletić 2016: 605). Poznavanje jednog ili drugog jezika – zemlje useljenja ili domovine najviše zavisi od generacijske pripadnosti migranata (Vuletić 2016: 604; Kovačević i Antonijević 2018: 46-47). Jezik je izuzetno važan marker za određenje identiteta, ali isto tako, neznanje jezika svojih predaka ne predstavlja prepreku migrantima da se identifikuju s tom kulturom (Vuletić 2016: 602; Jovanović 2017: 160-161).

7.3.6. „Kako je Švaba mor’o, tako sam mor’o i ja“ – stavovi sagovornika o integraciji

Stavovi mojih sagovornika o potrebi za integracijom su različiti, premda su složni u tome da asimilacija nije ono čemu bi trebalo da teži zajednica. Pored toga, većina sagovornika, koja je učlanjena u neki od srpskih klubova u Beču, kao dobar odbrambeni mehanizam od asimilacije vide upravo sekcije pomenutih klubova i to su mesta koja im omogućavaju da konstruišu, zadrže i iznova reprodukuju svoje identitete. S druge strane, kada govore o integraciji, često ističu i različitu percepciju ovog fenomena, navodeći kako njihova zajednica ima jedno viđenje integracije, dok za Austrijance to predstavlja nešto sasvim drugačije. Upravo kroz narative o integraciji moguće je videti kakve stavove o integraciji imaju, ali i u kojoj meri definišu svoju integrisanost u datu zajednicu. Kako bi slika o integraciji bila šira, u ovaj deo rada uključio sam takođe i iskaze sagovornika koji nisu članovi klubova, već koji o tome kako klubovi funkcionišu u procesima integracije imaju utisak sa distance.

Sagovornici integraciju uglavnom definišu kao proces određen prilagođavanjem datom društvu, uz prihvatanje standarda i kulturnih normi: „Pa, integracija, to otprilike znači da se, da možemo da funkcionišemo i u jednom, i u drugom društvu, i da se osećamo na neki način prihvaćeni i da prihvaćamo neke životne standarde koji ovde funkcionišu“ (N.M.41M). S obzirom na poreklo radnih migranata, za Srbe u Beču integracija često samo predstavlja i ostvarivanje nekih pravnih regulativa: „Da dobiju boravišnu dozvolu, radnu dozvolu, posao i da možda još i nešto na crno da rade i da im bude dobro“ (G.N.62M). Upravo u tom smeru se nastavljaju i drugi iskazi,

navodeći da dobru integraciju definiše „ćutiš i radiš“ (Z.A.76M). Poštovanje pravila, deluje, zauzima, pored poznavanja jezika, važno mesto u ideji o uspešnoj integraciji koju pronalazim u iskazima sagovornika: „Ako pratim vaša pravila, državna pravila i ako se ponašam normalno... Tako da sam ja uvek gledao kroz to“ (D.P.96M).

Stavovi srpskih imigranta i Austrijanaca o tome šta je integracija, potpuno se razlikuju. U prvom redu, moji sagovornici ističu da Austrijanci pod integracijom podrazumevaju samo zadovoljenje opštih pravila: „Doš'o si ovde, poštuješ austrijske zakone, plaćaš porez i to ti je to“ (Z.A.76M). Često je integracija konfuzan pojam koji sagovornici ne mogu najjasnije da odrede i koji vide kao politizovan koncept. Kada govore o percepciji integracije koju Austrijanci imaju, moji sagovornici te stavove definišu kao radikalne:

D.M.70M: „Znate šta je integracija za Austrijance? Integracija za Austrijance je da se sad ja poklonim i da kažem – Ja sam sad ovde prvi put video toplu vodu, ovo je divno, ovo je bajno! Integraciju Austrijanci doživljavaju kao asimilaciju“.

G.N.62M: „Pa, evo, ovako, vrlo sažeto, Austrijanci zvanično kažu da je za njih integracija uspostavljanje jednakih šansi za sve, bez obzira na poreklo. To je definicija austrijske integracije. A suštinski očekuju asimilaciju, a to ne izgovaraju“.

Percepcija integracije koju imaju Austrijanci neretko je površno posmatranje uklapanja pojedinaca s migrantskim poreklom u njihov sistem i dobro poznavanje nemačkog jezika, smatraju moji sagovornici. S tim u vezi, pojedini sagovornici navode kako Austrijanci od njih očekuju da znaju nemački jezik, ali da njihovo poznavanje nemačkog jezika ne utiče na ostvarivanje dubljih kontakata i povezivanje s Austrijancima. I kritika koju upućuju njihovim percepcijama integracije ide upravo u tom smeru:

G.N.62M: „Integracija je za njih znanje nemačkog jezika pod obavezno. Ali, ja uvek pitam Austrijance koji kažu da mora da se nauči nemački – A zašto? – Kako zašto? – Pa, reko, zašto moraju da nauče nemački? – Pa, kao da se razumemo. – A, zašto da se razumete? Da razumeju zabrane, radna uputstva, prekore, disciplinske mere ili da sa njima popričate, da sa njima podelite život, da im pokažete kako je kod vas u stanu, da ih pozovete na večeru ili da odete kod njih? Znate, to je integracija. Nije integracija naučiti pet kurseva završiti i posle nemati s kim ćeš da pričaš“.

Određujući integraciju kao proces, moji sagovornici mahom smatraju da je to nešto što dolazi samo po sebi, naročito ukoliko odrastaju i socijalizuju se u Austriji. Integraciju, u tom smislu, vide kao *prirodan proces*: „...ljudi se

integrišu sami. Ti, da te gurnu u džunglu, integrisaćeš se sa džunglom... Ljudi se integrišu sami od sebe, to je prirodno“ (A.P.88M). Pripadnici treće i četvrte generacije naročito problematičnim vide pitanje integracije, navodeći da su oni odrastali i školovali se u Austriji, te da je pitanje njihove integracije u austrijski sistem zapravo retoričko pitanje:

D.P.96M: „Pa, ne znam, zato što mi što smo od prvog razreda ovde smo automatski po njihovom sistemu počeli da živimo i učimo. Tako da to nije bilo da na naš način odrasteš i onda kasnije moraš da upadneš u njihov sistem... Kako je Švaba morò, tako sa morò i ja“.

M.P.88M: „Integracija kao integracija, meni, generacijama koje su iz druge, treće... ne možeš da kažeš da se mi integrišem. Mi smo više Austrijanci, nego Srbi, kad pogledaš. Šta više da se integrišem, ja pričam bolje nemački od 90% Austrijanaca“.

Visok nivo integrisanosti sopstvene zajednice, srpski imigranti ne određuju samo na osnovu nivoa školovanja, već i na osnovu promene odabira mesta stanovanja. Drugim rečima, prve generacije gastarbajtera su u Beču živeli u tačno određenim okruzima i pretežno u hausmajstorskim, socijalnim stanovima ili u stanovima koje im je firma dodelila. Današnje generacije gastarbajterskih potomaka sve češće menjaju ove oblike stanovanja. Premda ima i onih koji, zarad uštede, zadržavaju hausmajstorske stanove i žive u lošim uslovima, u većem broju slučajeva oni kupuju svoje stanove i svoje stambeno pitanje rešavaju za stalno. Tim činom proces integracije se ostvaruje i na tom nivou: „...integrisali smo se više nego što treba. Imamo svoju kuću sad kupili ovde prošle godine, imali smo tu svoje stanove, deca imaju državljanstvo...“ (J.S.48M).¹¹⁷

Iako većina sagovornika postojanje sadržaja na srpskom jeziku, koji se emituju na televiziji i koje mogu da pronađu u različitim institucijama u Beču, upotrebljava, manji broj njih ove sadržaje vide kao remetilačke faktore u procesima integracije. Sadržaje na srpskom jeziku, a naročito one pouplarne, koji su dostupni na televizijskim programima, pored toga što vide kao remetilačke faktore, smatraju i svojevrsnom izolacijom koja getoizira

¹¹⁷ Aspekt stanovanja jedan je od često isticanih kada je u pitanju određenje integrisanosti pojedinačnih imigrantskih grupa. Pastore Feručo (Pastore Ferruccio) i Irene Ponzo (Irene Ponzo) navode da integracija često može da bude zavisna o mesto stanovanja, te da su varijacije u tom slučaju vidljive i u manjim razdaljinama (Pastore and Ponzo 2006: 1-2). Prema njihovim rečima, susedstvo je pokazatelj nivoa integrisanosti koji, uprkos svim globalizacijskim tokovima, predstavlja mesto rutinske prakse svakodnevnog života i, stoga se komšiluci mogu posmatrati kao niz “preklapajućih društvenih mreža” (Pastore and Ponzo 2006: 2-3). Kod pojedinih autora pitanje stanovanja i integracije određuje se i sveobuhvatnijim terminom – *rezidencijalna integracija*, koja se odnosi na prirodu i kvalitet stambenog prostora u kojem žive migranti (Kalantaryn et al. 2017: 117).

grupu: „Većinski narod je zainteresovan za ono što *Pink* posreduje satelitskim i ostalim kanalima. To se gleda... ljudi su izolovani u tim svojim svetovima, kao da žive u selu svom... pričati o integraciji bilo koje vrste, kad imaš 67 hiljada programa na svom jeziku je, mislim, totalna budalaština...“ (G.N.62M).

Ono što uvek proističe iz priče o integraciji jeste krajnji strah od asimilacije. Moji sagovornici unisono određuju asimilaciju kao nekakv apokaliptični kraj u kojem dolazi do potpunog nestanka srpskog identiteta. Vrlo često i rad u klubovima vide kao proces kojim se bore protiv asimilacije: To su mesta u kojima *neguju srpsku kulturu* i nove generacije, koje nisu imale toliko kontakta s domovinom, uče se obrascima srpske kulture, srpskom jeziku, upravo s ciljem da ne potpadnu pod krajnji proces integracije – asimilaciju. Integraciju video kao dobru, ali pod uslovom da se tim procesom ne prekine kontakt s domovinom: „Pa, ja smatram da treba da se integrišemo i u ovu zemlju gde živimo, gde smo rođeni, a takođe smatram da ne treba da izgubimo uopšte konce ka Srbiji“ (B.S.92M); „Asimilacija ne, to nije dobro“ (A.P.88M). Sagovornici koji rade ili su članovi pojedinačnih sekcija u klubovima, asimilacijom definišu i one najmanje naznake postojanja takvog procesa: „Asimilacija je to što deca pričaju na nemačkom. Kad on lakše priča na nemačkom, znači da on u svojoj glavi razmišlja na nemačkom“ (A.P.88M). Kako sam naveo, u tim trenucima kao oružje protiv asimilacije postaju različite sekcije u klubovima: „Mi smo se ovde prilično integrisali, možemo da funkcionišemo... ako se držimo zajednički, ako negujemo malo kulturu, malo tradiciju, folklor i naš jezik...“ (N.M.41M). I u toj borbi ključni su im upravo potomci, decu vide kao figure prema kojima treba usmeravati i koje treba učiti srpskoj kulturi, pri čemu smatraju da i ta deca sama imaju svest o tome da bi trebalo da uče i čuvaju sopstvenu kulturu: „Pazite, ovoj deci je važno da završe škole, važno je da završe fakultete, važno je da budu na nekom dobrom položaju. A, deca vole folklor. ‘Oće da održavaju ono što je, to je najbitnije“ (J.S.48M).

U poređenju s ovim iskazima, sagovornici koji nisu članovi klubova ipak imaju drugačiju perspektivu, navodeći kako su pripadnici treće i narednih generacija srpskih migranata u Beču, pa čak i ovi članovi klubova koji sebe više vide kao pripadnike srpske kulture, zapravo potpuno asimilovani. U tome vide iskazivanje statusa na manifestnom i latentnom nivou. Naime, manifestno izgovaraju ono što su naučili od svojih roditelja i predaka, kao i ono čemu ih uče u klubovima, a to je da ne žele da se asimiluju; da žele da sačuvaju svoj identitet; da žele da znaju srpski jezik i svoju decu da uče srpskom jeziku. To su oni poželjni modeli. S druge strane, latentno, oni su deo zajednice, često komuniciraju više na nemačkom nego na srpskom i nemački

jezik mnogo bolje govore, socijalizovani su i školovani u Austriji, te je proces asimilacije zapravo nesvestan: „Oni govore da neće (da se asimiluju), ali oni su nesvesno potpuno Austrijanci. Oni, mislim, jednostavno, ne umeju više ni da govore vrlo često“ (G.N.62M). Takav podvojeni status sagovornici koji nisu članovi klubova definišu na sledeći način: „Oni su asimilovani, ali su, s druge strane, i dalje spremni da đipaju po podrumima...“ (G.N.62M).

Dakle, podvojeni status integracije i/ ili asimilacije, zapravo ponovo potiče od njihovog podvojenog identiteta i dve kulture u kojima se, najčešće, paralelno socijalizuju – kulturi zemlje matice (ili sopstvene ili matice svojih predaka, budući da mnogi pripadnici treće i narednih generacija zapravo nemaju nikakve veze s tom zamišljenom domovinom) i kulturi zemlje rođenja. Kulturu zamišljenje domovine uče u privatnoj sferi, u okviru porodice i ona im je pretežno primarna socijalizacija, a nastavljaju o njoj da uče i u tom sistemu da se ponašaju i nadalje, učlanjenjem u najrazličitije sekcije klubova. Kulturu zemlje u kojoj žive stiču formalnim putem, školovanjem i zaposlenjem. Stoga, o nivou integrisanosti Srba u Beču, makar onih koji su članovi klubova i koji svoje identitete konstruišu i kroz te institucionalne okvire, ne možemo u potpunosti govoriti. Slično podvojenim identitetima, podvojeni su im i statusi pripadnosti kulturama. U tom smislu, stepen integracije ne posmatram kao jednom određen, već kao promenljivi proces, zavisano od situacije i konteksta. Kada su u privatnoj sferi i u klubovima, moji sagovornici aktiviraju one delove identiteta koji se odnose na zamišljenu domovinu i funkcionišu po pravilima te kulture. Kada su na radnom mestu ili u školi, mobilišu one oblike ponašanja i delovanja koje su stekli socijalizacijom u datom sistemu. I, u tom smislu, oni su podjednako (ne)integrirani u obe kulture, ili, bolje rečeno, najbolje su integrirani u sopstvenu kulturu gastarbajtera koja je izgrađena na osnovama dinamičnog procesa izgradnje njihovih identiteta koji je obojen migracijama, snalaženjem, gubljenjem u prevodu, raspadom jedne domovine i izgradnjom nove, politikama zemlje matice, politikama zemlje useljenja.

8. MULTIKULTURALIZAM I SRPSKI KLUBOVI U BEČU

Na oba pitanja, da li ima multikulturalizma u srpskim klubovima i da li su klubovi deo multikulturalne politike, moglo bi da se odgovori potvrdno. Potvrđan ili odričan odgovor zavise isključivo od perspektive iz koje se on daje, odnosno da li se u obzir uzimaju politička viđenja multikulturalizma ili njegova antropološka poimanja. Ipak, konačne zaključke ponudiću na kraju poglavlja, nakon što razmotrim obe perspektive, a samo pitanje multikulturalizma, u kontekstu migracija, nemoguće je posmatrati izvan ostalih procesa – integracije i asimilacije.

Pojam multikulturalizam skovan je u Kanadi s ciljem da funkcioniše kao opozit politikama asimilacije, promovišući tako vrednosti tolerancije, jednakosti i inkluzivnosti prema manjinskim kulturnim grupama (Ang 2005: 34). Uglavnom se „multikulturalizam smešta u politički i obrazovni kontekst: kao politika priznavanja razlike i kao epistemski multikulturalizam“ (Gačanović 2009: 42).

Ovaj pojam je nekonzistentan, a pod njim se, najčešće, podrazumevaju različiti pokušaji rešavanja problema u vezi s politikama razlika i politikama identiteta, pri čemu svaki od tih pokušaja zavisi od proučavanog konteksta. Slično fluidno određenje navodi i Steven Vertovec, koji kaže da multikulturalizam može da znači mnogo toga, ali da isto tako ta značenja mogu biti samo delimična, ne obuhvatajući cele koncepte na koje se odnose (Vertovec 2010: 6). Iz tog razloga, Ger Bauman multikulturalizam vidi kao zagonetku (Bauman 1999). Ukazujući na preširoko određenje pojma multikulturalizam, Vertovec navodi da se danas taj pojam može odnositi na:

„Osnovni demografski opis društva (samo prisustvo broja imigranata iz zemalja 1, 2 i 3 koji se nude kao dokaz kulturne raznolikosti); egzotičnu drugost prikazanu u poštovanju živahnih festivala, živahnih plesova, začinjjenih kuhinja i šarenih kostima; nejasnu viziju o tome kako bi društvo trebalo da funkcioniše sa svojim manjinama (sa ključnim rečima 'tolerancija' i 'poštovanje'); javnu politiku usmerenu na manjine, uključujući promovisanje jednakih mogućnosti; ili posebne

institucionalne aranžmane koji su osmišljeni tako da imaju koristi, ili se pozivaju na određene manjinske grupe, uključujući posebne savetodavne službe, savetodavne odbore, predstavnike i finansijere“ (Vertovec 1996: 50).

Razvoj ideje multikulturalizma je ponovo probudio pitanje grupnog identiteta koje je još pedesetih godina XX veka bilo prevaziđeno u naučnim tumačenjima, „zdrava individua morala je znati ko je, što znači da je morala znati kojoj grupi pripada i kojoj je kulturi povinovana“ (Kuper 2005: 4).

Antropolozi su mahom ulazili u debate i kritikovali onaj multikulturalizam koji je bio političkog i ideološkog karaktera (Vertovec 2010: 7). Turner navodi da u savremenom angloameričkom multikulturalizmu postoje dve kontradiktorne struje: kritički multikulturalizam i multikulturalizam razlika (Turner 1993: 413). Dok prvi teži održavanju, revidiranju i revitalizaciji dominantne i manjinske kulture zarad izgradnje vitalnije demokratske zajedničke kulture, koristeći kulturnu raznolikost kao osnovu, potonji je potpuni kontrast (Turner 1993: 414). Drugim rečima, multikulturalizam razlika u osnovi ima ideju multikulturalnosti kulturnih nacionalista i fetišista različitosti, koji kulturu svode na etnički identitet. To je ona stereotipna, neokonzervativna „politička korektnost“, često prisutna i u akademskim krugovima, koja multikulturalizam vidi kao „homogeni skup ideja i stavova“ (Turner 1993: 414). Miloš Milenković izdvaja dva problema aktuelne globalne multikulturalne politike. Prvo, multikulturalizam kroz institucije i obrazovne kurikulume promoviše različite, specifične statuse na političkom i pravnom nivou i tako dovodi u pitanje ideje institucija liberalnog političkog sistema. A drugo, ignoriše postkulturalna upozorenja savremene antropologije gde se kultura više ne poima esencijalistički, a stoga ni zajednica kao jedinstvena i nepromenljiva grupa „koja bi bila subjekt političkog odlučivanja u nekom novom post-socijalističkom (neo-tokvilijanskom) derivatu liberalne demokratije“ (Milenković 2005: 63).

U kritikama multikulturalizma kao koncepta ključno mesto previranja bilo je određenje i tumačenje kulture i identiteta, upravo zbog toga što su kulturne razlike u multikulturalnim politikama bile najvažnije. Ideološko-politički koncept multikulturalizma je bio onaj koji je, kroz koncepte kulture i identiteta, uticao kako na svakodnevicu, tako i na teorije pravne i političke filozofije, gde su kultura i identitet posmatrani esencijalistički (Gačanović 2009: 37). Multikulturalizam kao ideja, jasno je, veoma je podložan političkim manipulacijama. Iako prepoznat kao zaslužan za prepoznavanje, kako pravno tako i političko, i priznavanje različitosti, multikulturalizam je ipak dobar

izgovor za marginalizaciju, isključivanje i ugnjetavanje (Gačanović 2009: 49).

Premda je mnogo kritikovan i određen kao anahron, pojedini autori multikulturalizam ne vide kao zastareli koncept u kojem je važno prebrojati sve različite kulture unutar jednog društva i o njima govoriti kao jasno omeđanim skupinama, već ga pre određuju kao interno pluralnu praksu kulture primenjenu na sebe i druge (Bauman 1999: VII).

Kulturna različitost i multikulturalizam imaju svoje važno mesto u austrijskim debatama, više političkim, a manje akademskim. Uprkos velikim interesovanjima i gorućim pitanjima o pomenutim temama u javnim diskursima, među akademskim publikacijama ima malo radova i još manje empirijskih istraživanja s tim u vezi (Perchinig 2004: 9).

Austrija se, kao i mnoge zapadne liberalne demokratije, predstavlja kao multikulturalno društvo koje toleriše „kulturne razlike“, prihvata ih i vodi računa o svim svojim građanima. Ipak, kada se izade iz javnog diskursa i spusti u sferu svakodnevnog, situacija poprima potpuno drugačije oblike. Za početak, Austrija pravi jasnu razliku između autohtonih etničkih manjina (Volksruppen) i imigrantskih manjina. Zakon o etničkim manjinama, usvojen 1976. godine, zvanično priznaje Slovence, Hrvate, Mađare, Čehe, Slovake i Rome kao etničke manjinske grupe s određenim pravima koja se ne odnose i na one imigrantske grupe.¹¹⁸

Od 2005. godine u Austriji postoji novi Zakon o imigraciji, dok se u Beču on primenjuje na pomalo modifikovane načine:

„Imigracija i raznolikost stanovništva koje se nalazi u zemlji prihvataju se i poštuju kao društveni, kulturni i ekonomski resurs. Grad Beč teži mirnoj i tolerantnoj zajednici generacija, polova, kultura i načina života u kojima se pripadnici 'manjin' poštuju i tretiraju na isti način kao i pripadnici većinskog stanovništva. Integraciona politika grada Beča usmerena na raznolikost je posvećena principima pluralističkog društva i ima za cilj jednakost i jednake mogućnosti svih stanovnika bez obzira na njihov pol, etničko poreklo, religiju, dob, seksualnu orijentaciju, invaliditet ili temeljna uverenja. Ova politika različitosti zasniva se na stvaranju jednakosti i šire, jednakosti mogućnosti, što uključuje imigrante iz trećih zemalja“¹¹⁹.

118 Više o tome na: <https://www.queensu.ca/mcp/immigrant-minorities/evidence/austria> (poslednji put pristupljeno: 10.08.2019).

119 Videti na: <https://www.queensu.ca/mcp/immigrant-minorities/evidence/austria> (poslednji put pristupljeno: 10.08.2019).

Poredeći prethodna razgraničenja između autohtonih i imigracionih grupa, ali uzevši u obzir i ostale politike Austrije, jasno je da se ovde pravi razlika između različitih grupa i da to zamišljeno raznoliko stanovništvo koje živi u miru i slozi, zapravo doživljava direktne diskriminacije i od samog sistema. Konig i Perchinig navode kako ove politike imaju tendenciju da izraze poziciju „poštovanja različitosti“, ali ne nužno i da afirmišu multikulturalizam (Konig i Perchinig 2005: 10).

8.1. Multikulturalizam = praksa diskriminacije

Premda su mnoge političke teorije multikulturalizma, ali i politike multikulturalizma, posmatrale ovu pojavu kao mirnu koegzistenciju različitih kultura i ljudi unutar istog društva, najčešće jedne nacionalne države i to one liberalne demokratije na zapadu, suština je ipak drugačija. Srce multikulturalne zagonetke, kako to Bauman navodi, leži upravo u tome da su diskriminacija kao i prisilna ili očekivana asimilacija i te kako prisutni u multikulturalizmu i da se mogu javljati na tri nivoa: građanskog prava; nejednakosti među etničkim grupama; i nejednakosti među religijskim grupama (Bauman 1999: 3-4). Sve ove koetničke, kograđanske i koreligijske grupe zapravo imaju svoje ideje i argumente o tome kako bi trebalo da se bori s nejednakošću, tražeći ujedno različite oblike jednakosti (Bauman 1999: 4). Drugačije rečeno, pokreti za građanska prava direktno isključuju iz svojih ideja ne-građane, dok, na primer, pokreti za verska prava isključuju one koji nisu vernici (Bauman 1999: 4).

Jedan od najuočljivijih primera, među mojim sagovornicima u Beču, svakako je državno pravo i samo državljanstvo, iz kojeg proističu mnoga druga prava, ali i driskriminacije. Državna prava odnose se samo na državljane koji imaju odgovarajuće pasoše ili nacionalne statute, dakle na one koji su formalno građani određene zapadne države (Bauman 1999: 7). U tom smislu, politike multikulturalnih građana isključuju sve one koji nisu državljani, takvi pojedinci su u pomenutim politikama nevidljivi i izopšteni iz razmatranja u borbi za njihova prava, budući da se prava državljana odnose samo na one s državljanstvom. Među Srbima u Beču ima dosta takvih pojedinaca, ali ne samo onih koji pripadaju prvim generacijama imigranata, već i njihove dece i unuka, koji su druge, treće, pa i četvrte generacije. Iako ne postoje jasni podaci o tome koliko ima Srba u Beču bez državljanstva, moji sagovornici ističu okvirnu brojku: „Ima bar 100 000 koji nemaju državljanstvo“ (A.P.88M), pri čemu se pored njih pojavljuju i pojedinci koji se vode kao sezonski radnici: „...plus onih koji su na tri meseca ovde. Tri ovde, tri dole“ (A.P.88M).

Dobiti austrijsko državljanstvo, u odnosu na prethodne periode, postalo je jednostavnija procedura, „...ranije si trebò deset ili petnaest godina neprestanog

boravka u Austriji, stan, solidnu platu, da nisi kažnjavan nigde i da daš zahtjev za državljanstvo. I svako nije dobio. Sada se državljanstvo dobija posle četiri-pet godina boravka, tu su postali liberalniji“ (N.M.41M). Uprkos činjenici da je danas mnogo lakše steći austrijsko državljanstvo, naročito ukoliko ste rođeni u Austriji, mnogi moji sagovornici, a posebno oni pripadnici prve i druge generacije, odbijaju da preuzmu dokumenta. Prve generacije su u početku odbijale da promene državljanstvo, smatrajući da će se nakon izvesnog vremena vratiti u svoju domovinu, a ujedno im to državljanstvo nije obezbeđivalo neke veće olakšice prilikom rada, budući da je sve bilo regulisano međudržavnim ugovorima: „...nismo imali dugo godina državljanstvo, nismo ni znali, mnogi smo mislili ostaćemo pet, deset, petnaest godina, pa ćemo se vratiti“ (N.M.41M). Čak i nakon odluke da ostanu u Austriji, mnogi su odbijali austrijsko državljanstvo, smatrajući da je sam čin preuzimanja državljanstva na neki način i „izdaja“ domovine, to je bilo nešto neprihvatljivo. U većini slučajeva, zarad regulisanja života u Austriji, mnoge žene su preuzimale austrijsko državljanstvo zbog svoje dece, dok su muškarci dugo zadržavali ono jugoslovensko i kasnije srpsko. Ratovi tokom devedesetih godina i uvođenje šengenske vize, pokrenuli su mnoge da ipak prihvate državljanstvo Austrije: „...ja sam konačno prelomio, al' stvarno konačno prelomio da uzmem austrijski pasoš devedeset prve godine, kad sam već vidio, moj san, moja Jugoslavija, moje jedinstvo, raspada se kò kula od karata“ (N.M.41M).

Ipak, preuzimanje austrijskog državljanstva nije pozitivno viđena praksa, a moji sagovornici o tome govore na sledeće načine: „...austrijski pasoš sam uzeo, ne zato što volim Austriju, nego zato što supruga nije mogla da radi bez tog pasoša...“ (D.M.70M); „Moj paša koji je iz Tuzle, dobio je državljanstvo... on je pravio neku malu proslavu. Mi se posvađali, ali ja sam rek'o mojoj supruzi – Idi, tu ti je sestra, majka, proslavite i pozdravi Božu. Ja ne bih slavio austrijsko državljanstvo“ (N.M.41M). Pojedinci razlog što nemaju državljanstvo pronalaze i u drugim izgovorima, navodeći da „...ne bih više imao pravo dole na kuću i imanje, a sve je to izgrađeno...“ (J.S.48M).

Premda su oni bez državljanstva direktno marginalizovani, budući da država i multikulturalna politika za borbu za državna prava ne vodi posebno računa o njima, u neformalnim okolnostima nisu u boljoj poziciji ni imigranti sa državljanstvom. Većina mojih sagovornika, koji imaju validne papire i državljanstvo, navodili su najrazličitije oblike diskriminacije s kojima se susreću u svakodnevici, najčešće imajući problema zbog migratornog porekla koje se ogleda ili u njihovom akcentu, ukoliko lošije pričaju nemački jezik, ili u prezimenu i nastavku –ić.¹²⁰

120 O ovome sam više govorio kada sam u ovoj studiji pisao o problemima integracije.

Broj Srba s državljanstvom takođe je maglovito određen, a moji sagovornici ističu kako „150 000 ima austrijsko državljanstvo“ (M.P.86M). Srbi sa austrijskim državljanstvom nazivaju se Austrijancima srpskog porekla, premda navode da to što imaju njihovo državljanstvo ne igra veliku ulogu: „...to nema veze s time. Oni čim vide da –ić na kraju, to je to. Nismo njihovi. Znaju odakle potičemo, da nisu naši roditelji Austrijanci“ (T.B.99Ž). Slične perfidne marginalizacije navode i ostali sagovornici s državljanstvom: „...kad bi moj sin sutra konkurisao, koji ima austrijsko državljanstvo, za radno mesto, neko elitno, kao Austrijanac... znači, na papiru Austrijanac i on konkuriše... ali, on ima srpsko ime, to će ga sprečiti“ (D.M.70M).

Dok jedni ne vide svrhu uzimanja austrijskog državljanstva, a drugi pod tim često podrazumevaju svojevrsno odricanje od porekla, ima i onih pojedinaca koji upravo u državljanstvu vide pogodnost za dalje delovanje. Naime, kao rođeni u Srbiji ili sa srpskim poreklom, pojedini sagovornici smatraju da bi, prihvatanjem austrijskog državljanstva, imali veće mogućnosti da deluju u ime svih: „...tek posle toga (dobijanja državljanstva) sam postao gladan da napravim nešto, jer onda nastupam sa pozicije Austrijanca srpskog porekla koje mi daje legitimitet da se borim za prava ljudi koji ovde žive“ (Z.A.76M).

Uzevši sve u obzir, jasno je da multikulturalne politike koje se prepliću i s pitanjem građanstva i integracije, zapravo imaju svoje propuste koji se ogledaju kako u formalnim, tako i u neformalnim diskursima. Dok austrijska politika jasno govori o poštovanju svih građana multikulturalne Austrije, diskriminacije se dešavaju na više nivoa. Uglavnom su problem ilegalni migranti i oni koje Bauman naziva *pravnim nedržavljanima* (Bauman 1999: 9). Osim toga, čak i punopravni državljani doživljavaju različite oblike diskriminacije, ne zato što Austrijanci ne podržavaju „multikulturalizam“, makar u onom kolokvijalnom smislu, već zato što je multikulturalizam pogrešno shvaćen i, u tom smislu, „nasilno“ primenjen.

Kada je Austrija u pitanju, koncept multikulturalizma je upitan i u samoj ideji o državljanstvu koji je u slučaju Austrije radikalan – ili si Austrijanac ili nisi. Drugim rečima, Austrija ne dozvoljava dvojno državljanstvo, a takav odnos je zasnovan na Zakonu o državljanstvu koji je usvojen 1985. godine.¹²¹ Još jedan radikalni primer je taj da čak i deca koja su rođena van braka austrijskog oca i majke strankinje, stiču državljanstvo majke, osim ukoliko roditelji ne

121 Ovde je reč o austrijskom Zakonu o državljanstvu usvojenom 1985. godine (Staatsbürgerschaftsgesetz 1985), koji se odnosi na posedovanje, dodeljivanje i gubitak austrijskog državljanstva. Celokupan zakon oslanja se na prethodni, iz 1965. godine, što ukazuje da se pojedini zakonski akti nisu menjali više od pola veka. Originalni dokument ovog zakona dostupan je na: https://www.ris.bka.gv.at/Dokumente/BgblPdf/1985_311_0/1985_311_0.pdf (poslednji put pristupljeno: 12.12.2019).

stupe u bračni odnos.¹²² Premda bi multikulturalizam trebalo da toleriše sve i podjednako, ali i da dozvoljava izražavanje te zamišljene osobenosti, makar to bilo i kroz dvojno državljanstvo, jer mnogi migranti i osećaju povezanost s dve zemlje, očito da to ovde nije slučaj.

8.2. Kritika koncepata: identitet i kultura

Multikulturalizam u centar svojih tumačenja stavlja kulturni identitet, dovodeći ga u vezu sa širokim spektrom pitanja: „Pitanje razlika, prihvatanja razlika, priznavanje prava, grupa, pojedinaca, pitanja prethođenja zajednice osobi, a identiteta izboru narednog identiteta, pravo na državljanstvo, status građanina, pa i sam domet liberalne reforme pod stalnim udarom kritike, u multikulturalnim kontroverzama...“ (Milenković 2005: 66). Kulturni identitet predstavlja svest pojedinca ili čitave grupe o sebi i pripadnosti datoj grupi, dok on uvek „izražava neku aktuelnu misao o sadržaju kulture koja ga je iznedrila, kao i ideju ljudskog pozicioniranja unutar te kulture i eventualno u odnosu na druge kulture“ (Žikić 2011: 12).

Srbi u Beču imaju svoj kulturni identitet koji se na različite načine konstruiše i dalje prezentuje, a često je uslovljen i institucionalnom pripadnošću. Naime, način na koji članovi klubova određuju identitetske markere i kako ih dalje kombinuju radi izgradnje i prezentacije kulturnog, pa i nacionalnog identiteta, njima je svojstven i umnogome drugačiji od načina na koji to rade ostali Srbi u Beču ili, bliže, pripadnici drugih organizacija poput onih prosvetno-kulturnih. U tom smislu, kao pogodno određenje kulturnog identiteta poslužiće definicija Dragane Antonijević koja ovaj fenomen, a govoreći upravo o gastarbajterima, vidi kao „skup stavova, verovanja i vrednosti koje ljudi imaju o sebi u odnosu na grupu kojoj pripadaju, a što posebno dolazi do izražaja kada ljudi dođu u kontakt sa drugačijom kulturom, poput imigranata, a čega, recimo, ne moraju uopšte biti svesni dok se nalaze u okruženju sopstvene kulture“ (Antonijević 2013: 34). Premda se ističe kao najvažniji, etnički identitet predstavlja samo jednu od mogućih vrsta kulturnog identiteta i njega ne bi trebalo smatrati osnovnim ili važnijim načinom označavanja pojedinca (Žikić 2012: 10)

Multikulturalizam pretenduje da postane politika identiteta, gde se ideja etničkog identiteta spaja s konceptom kulture (Turner 1993: 411). Ovakvo tumačenje, iz antropološke perspektive, izuzetno je problematično zbog toga što esencijalizuje ideju kulture; potom reifikuje kulture kao odvojene entitete, naglašavajući njihove granice i međusobne razlike; kao i zbog toga što preuveličava homogenost kultura (Turner 1993: 412). Iz multikulturalne

¹²² Podaci o ovome su preuzeti iz istraživanja objavljenog na sajtu: <https://www.queensu.ca/mcp/immigrant-minorities/evidence/austria> (poslednji put pristupljeno: 24.06.2019).

perspektive, svi Srbi u Beču predstavljaju određenu homogenu celinu. Mada, šire gledano, a uzevši u obzir javne politike Austrije, svi imigranti predstavljaju koherentnu grupu, sistem ih ne prepoznaje po kulturnim specifičnostima, već ih određuje kao zasebnu grupu imigranata koja, za razliku od zvaničnih autohtonih manjina, ima potpuno drugačija prava, ili ih uopšte nema. Ipak, kada se osvrnemo na svakodnevne diskurse postaje jasnije da određenja po etničkoj pripadnosti svakako postoje. U tom smislu bi pomenute stereotipno izgrađene priče o određenju Srba kao agresora, zbog predstava o njima koje su postojale u medijima tokom ratova u Jugoslaviji devedesetih godina XX veka, ili zbog ubijanja princa Franca Ferdinanda, koje, postajući gotovo arhetip, funkcionišu kao markeri označavanja negativnih, divljih i ratoborno nastrojenih Srba, poslužile su kao legitimni dokazi o omeđavanju kulturnog identiteta srpskih imigranata u Beču.

Budući da ove multikulturalne ideje esencijalizuju čitave grupe, dakle ne čak ni samo na osnovu identiteta, već i na osnovu opšteg statusa imigranta, pojedini autori predlažu preusmeravanje fokusa na učinkovitost pojedinca, ističući da ljudi u svakodnevici ipak proživljavaju raznorodna iskustva (Amit-Talai 1995: 227). Shvatamo, važno je istražiti one procese u kojima ljudi u svakodnevici pribegavaju upotrebi različitih kultura kako bi efikasno funkcionisali, što ih određuje kao višestruko-kulturalne pojedince (Amit-Talai 1995: 227). Kada sam govorio o procesima integracije, već sam donekle naglasio to da Srbi u Beču nemaju homogeni kulturni identitet koji bi mogao da ih smesti u jedinstvenu kategoriju. Deluje da čak i posmatranje njih kao dvostruko ukorenjenih imigranata – ukorenjenih u dve kulture – više nije do kraja operativno. Da, oni se socijalizuju paralelno u dve različite kulture, mada kasnije tokom života pribegavaju različitim *strategijama identifikacije*. U zavisnosti od datog trenutka koristiće elemente austrijske kulture, dok će u nekim drugima ipak mobilisati markere srpske kulture i to je upravo ta njihova svakodnevna učinkovitost. Povezujući dalje ova pitanja s institucionalnim konstrukcijama identiteta, priča dobija dodatne slojeve zbog toga što institucije s različitim ciljevima teže, donekle, sličnom kraju, rešavajući prepreke na potpuno drugačije načine. Ne samo da udruženja s različitim politikama imaju različite pristupe, već najčešće i ona udruženja s istim politikama imaju radikalno drugačije pristupe i određenja ciljeva, svaki klub ima svoju strategiju kojom želi da dostigne statutarne ciljeve.

Shodno prethodnom, kritikujući koncepte multikulturalizma, Bauman ističe ograničenja u korišćenju identiteta kao kategorije u ovim istraživanjima. Koncept identiteta zahteva jasno određenje u odnosu na *druge*. To je relaciona

kategorija. A multikulturalizam se ne bavi razlikovanjem, već *multirelacionim razmišljanjem* (Bauman 1999: 123). Dakle, ideja multikulturalizma je bila (pre Baumana) dosta ograničavajuća. Kako Ivana Gačanović zaključuje, multikulturalizam je pojedinca, kojeg je kao takvog formirala kulturna grupa, navodila da *sebe* razlikuje od *drugih* i na taj način zahteva politička prava, ali i da tako odredi potrebe i načine na koje bi trebalo da se ophodi prema *drugima* (Gačanović 2009: 44).

Radi prevazilaženja ovih ograničavajućih koncepata, Bauman predlaže da sve identitete posmatramo pre kao identifikacije u kontekstu, određujući ih kao situacione i fleksibilne, maštovite i inovativne. Zbog toga, multikulturalizam ne može da odgovara na pitanja da li ste dovoljno nacionalni, dovoljno etnički, dovoljno religiozni da budete jednaki? (Bauman 1999: 137). Drugim rečima, sve zavisi od situacije u kojoj se pojedinac nađe, zbog koje on može aktivirati ovaj ili onaj identitet, ovu ili onu identifikaciju, jer „ljudi donose odluke kada da se poistovećuju, gde i sa kim, i čak donose odluke kada treba da se uključe u religijski diskurs kulture i kada da uključe procesualni diskurs“ (Bauman 1999: 138). Bauman na tom mestu i zaključuje:

„Zamenjujući reč 'identitet' s rečju 'identifikacija', napravili smo oslobađajući analitički korak. Mi više ne vidimo identitet kao fiksiran izvan pitanja i promena. Nacionalni identitet više nije onoliko racionalan kao što se pretvara da jeste, etnički identitet više nije onoliko prirodan koliko izgleda, a religijski identitet više nije tako večno nepromenljiv kao što se propoveda. Sve su to identifikacije u vezi s reificiranim razumevanjem kulture. Multikulturalizam je, dakle, novo shvatanje kulture. Ako smo kulturu smatrali nečim što imamo i čiji smo članovi, kulturu sada možemo smatrati nečim što stvaramo i oblikujemo“ (Bauman 1999: 136).

Posmatrano iz političkog aspekta, kultura se određuje na drugačiji način u odnosu na antropološka tumačenja, gde ona „istovremeno predstavlja percepciju i program: percepciju ogromne važnosti 'kulture' u životu ljudi i program primoravanja ljudi da priznaju tu činjenicu“ (Eller 1997: 251). Drugim rečima, da bi kultura kao takva postojala, ljudi moraju da je prepoznaju i identifikuju se s njom, neophodno je da je upotrebljavaju. Upotrebljavajući i identifikujući se s tom kulturom koja ima jasno postavljene granice, ljudi postavljaju i granice oko sebe i drugih koji pripadaju ili ne pripadaju datoj kulturi – tako se formiraju kao grupa. Kultura je tu bila najvažnija za objašnjavanje drugosti. I ne samo da se oni identifikuju s njom, multikulturalne politike često „primoravaju“ ljude ili ih podstiču kroz različite programe da odaberu određenu kulturu kao svoju i s njom se dalje identifikuju.

Pod kulturom se najčešće podrazumeva, a naročito kada je reč o migrantima:

„Paket (često se govori kao 'kulturni prtljag migranata') kolektivnih bihevioralno-moralno-estetskih osobina i 'običaja', prilično misteriozno prenošenih između generacija, najprikladnijih za određenje geografskog porekla još uvek u velikoj meri nepromenjeno istorijom ili promenom konteksta, što uliva diskretan kvalitet u osećaje, vrednosti, prakse, društvene odnose, naklonosti i intrinzičnu prirodu svih koji 'pripadaju' određenom“ (Vertovec 1996: 51).

Dakle, tu se stanovništvo kategorizuje u određene kulture za koje se veruje da su primordijalne i prenesene rođenjem, pri čemu pojedini autori u takvim određenjima vide globalizaciju kao jednog od krivca – Novi tokovi ljudi, dobara i informacija suočili su se sa javnošću dok su pretpostavke kulturnih razlika postale osnova ili legitimacija za ekonomsko i političko osporavanje“ (Vertovec 1996: 51).

Multikulturalni programi Austrije podstiču različite manjinske i imigrantske grupe da „održavaju“ svoju kulturu. Kroz procese „očuvanja“ kulture i identiteta, što je gotovo svim klubovima u Beču primarni cilj, oni prihvataju i dalje održavaju te ideje politike multikulturalizma, težeći da se razlikuju od drugih grupa po svojim kulturnim osobenostima. Pomenutim praksama, mnogi rukovodioci klubova smatraju da se tako bore za svoja prava na upotrebu sopstvene kulture, jezika, tradicije itd., čime dalje obezbeđuju podjednak status s drugim manjinskim ili s većinskom grupom. Jedan od primera je maternji jezik, za koji mnogi od mojih sagovornika navode da osećaju jednakost jedino ukoliko u školskim sistemima mogu da koriste i maternji jezik, mada u tom smislu neretko navode i pohađanje veronauke.

Kada je reč o maternjem jeziku, u Austriji se tu ostvaruje takozvani prividni multikulturalizam. U školskim kurikulumima, gde se omogućava dvojezičnost ili makar pohađanje nastave na maternjem jeziku, zanemaruje se činjenica da je i ta mogućnost najprisutnija bila u onim delovima Austrije u kojima žive autohtone manjine. Da bi se oformilo odeljenje u kojem će se učiti maternji jezik, neophodno je da postoji minimum dvanaest učenika. Međutim, smanjenje budžeta namenjenog školskom sistemu direktno je uticalo na to da se proredi i broj kvalifikovanih nastavnika koji bi radili na podučavanju maternjeg jezika, usled čega i ova multikulturalna politika ostaje samo na nivou prividne delatnosti.¹²³

To je način tretiranja kulture kome pribegavaju i multikulturalisti, naime oni kulturu vide kao „kolektivne društvene identitete, angažovane u borbama za socijalnu jednakost“ (Turner 1993: 412). U tom smislu, kultura nije sama

¹²³ Informacije o ovome dostupne na: <https://www.queensu.ca/mcp/immigrant-minorities/evidence/austria> (poslednji put pristupljeno: 24.06.2019).

po sebi cilj, dakle njeni pripadnici, a ovdje je reč o bilo kojoj kulturnoj grupi, se ne bore da „očuvaju“ kulturu ili da je prezentuju na njima svojstvene načine. Naprotiv, kultura se ovdje koristi kao *sredstvo* kojim određena grupa dostiže svoj postavljeni cilj, zbog čega se često u određenim situacijama koriste samo određeni aspekti kulture i shodno tome se i sam koncept kulture tumači na drugačije načine u zavisnosti od konteksta i situacije (Turner 1993: 412).

Govoreći o određenim oblicima komunitarizma, Bukovski navodi da nacionalizam i komunitarizam imaju istu logiku, gde ograničavaju i esencijalizuju kulturu, a takav produkt dalje „pruža rajski mir za pojedince izgrađene u neoliberalnom, multikulturnom, značenjem prepunjenom svetu koji je u simboličkom smislu teško dešifrovati“ (Buckowski 2012: 42). Nadalje, pomenuti autor zaključuje:

„U oba slučaja, pojedinci su rođeni u grupi i nemaju stvarni izbor stila kojim će živeti. Evropljani masovno cene kulturno pluralni svet ali su rezervisani prema ideji kulturno pluralnog društva. U praksi, kulturne odlike neprekidno se stapaju dok utopija o drevnosti kulture preovladava na ideološkom planu. Ta ideologija prevodi se u konkretne političke mere“ (Buckowski 2012: 42-43).

Srpski klubovi u Beču čine jedno polje koje izgrađuje osećaj komunitarizma i potpiruje nacionalnu pripadnost, a često i nacionalizam. Esencijalizujući elemente kulture, te koristeći ih za potrebe rada u različitim sekcijama, a naročito folklornim, imigranti dobijaju sliku „svoje“ nacionalne „kulture“, a stoga i pripadnosti koju ne žele dalje da menjaju. Ta slika nacije i nacionalne pripadnosti, koje definitivno jesu zamišljene i iskonstruisane u datim institucijama, dalje stvaraju komune na više nivoa. Naime, prvi stepen izdvajanja dešava se u okviru samih klubova. Svaki klub za sebe ima određenu predstavu i viziju toga kako zamišlja i prezentuje nacionalni i kulturni identitet; unutar tih širih predstava, javljaju se i one uže predstave na osnovu kojih određuju svoju unutargrupnu pripadnost, pripadnost klubu, dodeljujući sebi specifične nadimke i izgrađujući u klubu specifične prakse rada i delovanja.¹²⁴ Potom, učlanjujući se u Saveze, formiraju narednu grupu pripadnosti, određenu teritorijalnim principom – u zavisnosti od pokrajine, klubovi pripadaju određenoj Zajednici. Svaka zajednica, premda formalno ima iste politike delovanja, ipak određuje neke svojstvene principe rada, koji ih ograđuju kao grupu. Na kraju, sve zajednice sa svojim klubovima-članicama, čine Savez Srba u Austriji. Najviša institucionalna instanca u tom smislu ima svoje politike i

¹²⁴ Svaki klub, radeći i prezentujući svoje delovanje, stvara sopstvenu idiokultruru (Fine 1982: 47) po kojoj se razlikuje od drugih institucija. Jedna od praksi unutar klubova jeste i da članovi sebi dodeljuju specifične nadimke – tako se, na primer, članovi “Bambija” nazivaju Bambijevcima, dok se članovi kluba “Mokranjac” nazivaju Tigrovima.

ideje koje se mogu i ne moraju slagati s idejama svojih članica. To je najšira grupa u svim tim slojevima komune. Opkružujući se, članovi klubova stvaraju zatvorene zajednice prema ne-članovima, drugim imigrantima istog porekla koji nisu članovi, ali i prema Austrijancima. Drugo delovanje odnosi se na zatvaranje jednih prema drugima – svaka institucija zatvorena je u sopstveni krug i premda pripada nekom drugom, širem krugu, ona i dalje zadržava svoje specifične ideje delovanja i reprezentacije.

Premda su komunitarizovani, srpski imigranti u Beču koji deluju u klubovima unutar komune imaju komunske potkategorije. Dakle, ni samu komunu nije moguće esencijalizovati na jedinstvenu zajednicu. Ipak, izgrađen osećaj komunitarizma, odvaja ih i jasno postavlja u odnos s drugim grupama u Beču, izgrađujući pritom sliku o tome *šta-mi-jesmo*, u odnosu na ono *šta-to-drugi-jesu*. Multikulturalne politike u tom smislu podržavaju ove oblike razgraničenja, iako nije jasno na koji način se to grupa jasno određuje i, u suštini, na osnovu čega sebe određuje. Multikulturalizam u tom smislu funkcioniše kao „tamnica identiteta manjina“ (Milenković 2014: 14), gde se u klubovima identitet „zaključava“ i prezentuje kao neraskidiva celina, romantičarski pojmljenih, odabranih elemenata iz inventara tradicijske kulture.

Tarner u svom radu, gde delimično i kritikuje multikulturalizam, navodi da je multikulturalizam politika priznanja (Turner 1993). Autor tu prevashodno misli na priznanje određene autonomije, pripadnosti i legitimiteta grupe. I tu, možda i nesvesno, ostaje u problemu multikulturalizma – i on sam priznaje postojanje koherentnih, celovitih „kulturnih grupa“ koje potom kritikuje. Ujedno, postavlja se i pitanje šta je to što bi trebalo da se prizna i na koji način? Da li je tu reč o reificiranoj kulturi ili bi trebalo priznati kulturnu raznolikost? (Bauman 1999: 177). Dalje je legitimno prihvatiti Baumanovo tumačenje gde pomenuti autor navodi da je priznanje kulture važno, ali da je u procesu njenog prepoznavanja najvažnije odrediti je onakvom kakva jeste – bez fiksnih i normiranih identiteta, pri čemu bi je pre trebalo tumačiti kao dijalogistički proces razumevanja s drugima i preko drugih (Bauman 1999: 118).

U tom smislu je potrebno priznati i postojanje kulture i identiteta Srba u Beču: Da, oni postoje, ali je pitanje kako i na koje načine se oni mobilišu u zavisnosti od situacije, budući da ni u jednom trenutku nisu aktivirani svi njihovi aspekti, kod svih ljudi i na iste načine. Dalje, rad u klubovima predstavlja drugu specifičnost, gde su kultura i identitet oblikovani kroz dugotrajno kristalisanje politika rada i reprezentacije. Tu se kultura ne posmatra kao dinamička, promenljiva praksa. Umesto toga, ona se vidi kao

jasno definisan skup koji može da se u celosti nauči i prezentuje, mahom kroz programe folklornih ansambala. I, radom u klubu, članovi se identifikuju s datim zamišljenim kulturama. U svakodnevicu ta zamišljena kultura i ti zamišljeni identitet nemaju svoje mesto. Susrećući se s drugim imigrantskim grupama i s Austrijancima, srpski imigranti koriste one, kako sam ih nazvao, *identifikacijske strategije*, prilagođavajući se trenutku. Baš to je centar multikulturalizma, kultura koja je dijaloška priroda identiteta, gde „različite kulturne identifikacije mogu i hoće, u multikulturnom društvu, da prekinu međusobno reificirane granice“ (Bauman 1999: 119).

8.3. Multikulturalizam u „crvenim čizmama“

Na Zapadu se multikulturalizam u najvećem broju slučajeva posmatra kao određeno multikulturalno društvo koje je prostor u kome se odvija organizovana zastupljenost kulturnih razlika. Te kulturne različitosti, podjednako zastupljene, prikazuju se na raznim manifestacijama koje „slave različitost“. S tim u vezi, Odri Kobajaši (Audrey Kobayashi) skovao je termin „crvene čizme“ multikulturalizma, označavajući pomenute manifestacije, koje su najčešće obeležene tradicionalnim plesovima, kulturnim festivalima i etničkim restoranima (Kobayashi 1993: 206). Takav multikulturalizam, koliko god to čudno izgledalo, ne slavi kulturne različitosti, već, reificirajući kulturu, utvrđuje i ojačava razlike. U takvim procesima kulturne granice posmatraju se kao prirodna datost s kojom se određena grupa identifikuje i tako pravi razliku u odnosu na druge.

To je ono što i Bauman uviđa – predstavljajući se kao multikulturalna društva, zapadne liberalne demokratije i politički lideri umesto da podstiču prelaženje tih jasno utvrđenih, čvrstih kulturnih granica, oni sistemski podstiču zastupanje i javno određenje manjina, te njihovu organizaciju zarad dokazivanja svojevrsne „kulturne posebnosti“ (Bauman 1999: 123). Kada je reč o Austriji, upravo je situacija veoma slična. Naime, prema Zakonu o etničkim grupama (Volksgruppengesetz), oko 3,8 miliona evra se izdvaja na godišnjem nivou za aktivnosti udruženja i fondacija etničkih grupa.¹²⁵ Ipak, ovaj iznos odnosi se samo na autohtone manjine, dakle zvanične državne manjine, dok druge imigrantske zajednice mogu da konkurišu na različite projekte i druge oblike programa i kanala, a ujedno postoje grantovi i za „multikulturalne projekte“.¹²⁶ Finansirajući tako delovanje klubova, austrijski političari, kroz

¹²⁵ Zakon o etničkim grupama dostupan je na: <https://www.ris.bka.gv.at/GeltendeFassung.wxe?Abfrage=Bundesnormen&Gesetzesnummer=10000602> (poslednji put pristupljeno: 12.09.2019).

¹²⁶ Informacije preuzete sa: <https://www.queensu.ca/mcp/immigrant-minorities/evidence/austria> (poslednji put pristupljeno 24.06.2019).

različite programe, podržavaju manifestacije i organizovanje Srba i srpskih klubova, a politike rada srpskih klubova u tom smislu deluju kao najpogodnije za održavanje ove multikulturalne politizovane slike pačvorka različitih, jasno omeđanih kultura. Već s postojećom reificiranom slikom kulture, tradicije i nasleđa koje postoje u klubovima, te institucije su posebno pogodna mesta za dalje političke mobilizacije u „multi-kulti“ akcijama poput festivala i programa gde se Beč prikazuje kao multikulturalna metropola. Ujedno, podržavajući određenje manjina samo kroz perspektivu autohtonosti, ukoliko niste autohtona kulturna grupa na teritoriji Austrije ne možete dobit status manjine, politika teži ne samo da toj kulturnoj grupi učvrsti granice, već i da ona ukaže na svoje prastaro poreklo i dugotrajnu nepromenljivost njene kulture, koju koncept autohtonosti zahteva, samo zarad sticanja prava na status manjinske grupe. Ipak, ni ta manjinska grupa nadalje nije manjinska u svim austrijskim pokrajinama, već samo tamo gde je njena autohtonost dokazana – npr. Hrvati u Gradišću, Slovenci u Koruškoj. Pitanje statusa zvanične manjinske grupe dodatno se komplikuje, ukoliko se u diskusiju uključe i Romi. Naime, u Austriji, Romi imaju status nacionalne manjine, premda nemaju sopstvenu autohtonu teritoriju. Status Roma upravo ukazuje na nedostatke koje pomenuti Zakon poseduje, te na potrebu za njegovim revidiranjem i usklađivanjem sa realnom situacijom u državi.

Tako, „multikulturalizam u crvenim čizmama“ postaje stvarnost Srba u Beču, a klubovi svojim aktivnostima najviše doprinose održavanju ovog statusa kroz svoje „kulturne“ aktivnosti kojima održavaju i iznova prezentuju svoje „identitete“ – makar one grupne, koji su zamišljeni upravo u klubovima. Igrajući tako u crvenim čizmama, srpski klubovi doprinose politikama multikulturalizma u Austriji.

Fokus kritike pojedinih autora ide, takođe, u ovom pravcu, gde se navodi da austrijska kulturna politika uopšte nema „osnovnu spremnost da stvori održivu infrastrukturu za razvoj i uspostavljanje migrantske kulture“ (Perchinig 2004: 33). Umesto toga, svi ti multikulturni događaji pretežno izgledaju kao banalne proslave karnevalskog karaktera u kojima migranti figuriraju i prikazuju se kao „egzotika u prošlim vremenima“ (Perchinig 2004: 33). Makar kada je reč o srpskim imigrantima, oni kroz svoje programe i delovanje prikazuju tu egzotiku u prošlim vremenima. Prvenstveno, prikazuju tu zamišljenu devetnaestovekovnu i dvadesetovekovnu „tradiciju“ izvodeći tradicionalne pesme, tradicionalnu muziku, noseći narodnu nošnju. To postaje egzotika ne samo zbog kulturne udaljenosti u odnosu na Austrijance i, eventualno, druge imigrante i manjine, već i zbog svoje temporalne udaljenosti u odnosu na savremeno doba.

8.4. Multikulturalne konvergencije

Proces koji podstiče multikulturalnu praksu u punom smislu Bauman naziva procesom *multikulturalne konvergencije* (Bauman 1999: 126). Iz matematičke perspektive, odakle je pojam konvergencije preuzet, tu je reč o dva vektora koji idu u istom pravcu i, premda svaki od njih traži istu tačku dogovora, oba čine to iz svoje polazne tačke i svojim putem. Bauman to vidi kao jasan multikulturalni proces. Izbegavajući na taj način prilagođavanja, akulturacije ili integracije, smatra praktičnijim uočavanje multirelacija – „odvojenih procesa kulturne promene, koje upućuju sve u istom pravcu, ali svaki zauzima drugačiji put prema istoj zajedničkoj tački, tački slaganja“ (Bauman 1999: 126). Dakle, svako ide ka istoj tački konvergencije, premda svako prati svoju logiku. Karakteristika konvergencije je i u tome što se tačka saglasnosti ne mora nužno definisati hegemonijskom većinom (Bauman 1999: 127).

U klubovima postoje različiti primeri koje možemo odrediti kao multikulturalne konvergencije ili prakse. Jedna od njih je proslava Noći veštica, organizovana u okviru kluba „Mokranjac“, a iz perspektive ljudi koji su van kluba, određena kao pogrešna i „tuđa“ praksa.

Ljudi slave rituale koji nisu tradicionalno „njihovi“, a zapravo ti rituali se ne odnose na „njih“, već na njihovu vezu i relaciju s drugima. Iako ih mnogi kritikuju zbog proslavljanja Noći veštica, budući da to nije „autohtona“ srpska praksa, niti se ikada izvodila u tradicionalnom kontekstu Srbije, članovi kluba „Mokranjac“ uvek s nestrpljenjem očekuju pomenuto slavlje. Proslavljanje Noći veštica predstavlja stvarnost treće, četvrte, a sada i pete generacije migranata, to je, zapravo, tradicija s kojom se oni susreću u svakodnevnom kontekstu, „to je sastavni deo života ovde i taj praznik je sastavni deo njihovog života i oni žive za to“ (M.R.72M). Premda organizuju maskiranje i u samom klubu „pravimo i ovde, i oni to obožavaju“ (M.R.72M), glavna dešavanja se odvijaju na ulicama Beča gde se ceo grad maskira. Takva praksa stvara tu multikulturalnu ideju, ne onu s okoštanim kulturama i pačvorkom različitih, a na neki način povezanih kultura, već ideju gde se stvaraju nove prakse u kojima svi učestvuju, ne obazirući se na poreklo, status, religijsku pripadnost. Ujedno, tada se ne pravi razlika između imigranata i autohtonih manjina ili većinskog stanovništva: svi zajedno učestvuju, s jednakim pravima i statusima. Učesnici to doživljavaju kao zabavnu praksu, bez nekih okvira i stega: „I to je za njih da se oni maskiraju, da oni ožive, ceo grad je maskiran, svi idu, svi upadaju, to je nešto što ti ovde živiš u ovoj zemlji... oni su rođeni ovde“ (M.R.72M).

Takve prakse, pojedinim saradnicima klubova iz Srbije, koji zadržavaju poziciju „čuvanja identiteta i tradicije“ deluju pogrešne i nedopustive,

a naročito ukoliko tome dodamo nacionalnu konotaciju. Tada, praksa proslavljanja Noći veštica ne može da deluje kao kohezivna praksa ili kao multikulturalno objedinjavanje svih, već ona postaje praksa kojom se utiče na „skrnavljenje identiteta“ i prihvatanje „tuđih tradicija“: „i onda naši, naši veliki Srbi iz Srbije – Šta je to?!“ (M.R.72M). Takve proslave mahom dovode u pitanje postojanost srpskog identiteta imigranata u Beču, pri čemu im često postavljaju pitanja – „Svi onda kreću po nama da udaraju – Kakvi ste vi Srbi, kakvi ste ono...“ (M.R.72M). Ipak, rukovodioci „Mokranjca“ prepoznaju Noć veštica kao praksu koja je sastavni deo života novih generacija imigranata, zbog čega je i proslavljaju u, inače vrlo zatvorenim za bilo kakva druga identitetska pitanja, srpskim klubovima: „To je sastavni deo života ovde i taj praznik je sastavni deo njihovog života i oni žive za to. I zašto ja to ne bih organizovao ovde?“ (M.R.72M).

I tu dolazi do razmimoilaženja u cilju – oni koji ih kritikuju kulturu vide kao zatvorenu i nepromenljivu celinu. Dok ovi koji slave Noć veštica dopuštaju promene i importe kulturnih praksi „drugih“ – oni, makar u ovom slučaju, na kulturu ne gledaju kao na zatvorenu činjenicu – mada mi više deluje da ovu praksu vide kao bezazlenu, kao proslavu koja neće „oštetiti“ njihov identitet.

Dakle, njihovi konvergenijski procesi su se razmimoišli i ne tumače ih istovetno, premda idu ka istom cilju, i prvi i drugi, makar u javnim iskazima teže očuvanju tog zamišljenog identiteta: Oni ka njemu polaze iz različitih perspektiva i svako do cilja stiže nekim svojim putem. Upravo članovi „Mokranjca“ postižu ostvarivanje cilja upotrebom „tuđih“ praksi zbog toga što su te prakse zabavne mlađim populacijama, što omogućava onaj ključni momenat za formiranje grupe – koheziju. Daljom kohezijom, njima se prenose ona okoštala viđenja identiteta i tradicije, što im daje mogućnost za identifikaciju s „tradicijom predaka“. Dakle, jedan multikulturalni fenomen, zapravo, omogućava ujedno i razgraničenje u okviru kulturnog pačvorka, kao i brisanje datih granica.

Da ovaj pristup, koji govori o procesu multikulturalne konvergenije, jasno ukazuje na to da poimanje multikulturalizma kao „crvenih čizama“ zaista predstavlja banalnost, posvedočićemo ukazujući na to da ljudi u multikulturalnim okruženjima podjednako koriste oba diskursa kulture, pri čemu su odluke koji će diskurs izabrati situacioni i pragmatični (Bauman 1999: 133). Postoje ciljevi koje mogu ostvariti samo ukoliko reifikuju kulturne razlike – to je ono očuvanje identiteta i tradicije, jer bez reifikovanja kulturne razlike nemaju ni šta da čuvaju i tu su klubovi veoma pogodni za date procese. Dok, s druge strane, ponekad moraju da relativizuju i preispitaju reificirane kulturne granice, zarad susreta s drugim ljudima – i tu možda može Noć

veštica da se uzme kao primer, oni tada funkcionišu u njihovoj realnosti, a ne u nekim *zamišljenim identitetima* ili *izmišljenim tradicijama*. Ta deca, zapravo, žive u Austriji, a ne u Srbiji, ukoliko bismo se vodili onim konceptom „autohtonosti“, u kolokvijalnom smislu, njihova „prava“ tradicija zapravo i jeste Noć veštica, a ne tradicionalni plesovi i pesme s početka dvadesetog veka koje, u kontekstu, nisu doživeli ni njihovi preci, a još manje oni. Iz tog razloga, biti „socijalno kompetentan“ Bečlija podrazumeva znanje „kada je najbolje da se reificira i kada je najbolje da se relativizuje razlika“ (Bauman 1999: 133).

Posmatrano iz aspekta politika multikulturalizma – da, klubovi su multikulturalni, oni okoštavaju kulturu i identitet i na taj način se razlikuju od drugih grupa, stvarajući čuveni „multikulturalni kolaž“. Međutim, ukoliko se okrenemo antropološkoj dekonstrukciji multikulturalizma, jasno postaje da multikulturalizam nije kolaž kultura povezanih u celinu, već da je tu reč o elastičnoj mreži „ukrštenih i uvek međusobno situacionih identifikacija“, odgovor na pitanje ponovo bi bio potvrđan (Bauman 1999: 99; 119). Videli smo da srpski klubovi u Beču učestvuju u „multikulturalizmu u crvenim čizmama“, gde svojim programima i politikama rada doprinose onoj politici multikulturalizma koja podstiče razlikovanje kultura i različite kulture koje u miru koegzistiraju u Beču. S druge strane, srpski klubovi u Beču isto tako, mada možda nesvesnije, ne pristupaju tome kao „plesu u crvenim čizmama“, praktikujući pojedinačne elemente „tuđih“ tradicija, poput pomenute Noći veštica, čime doprinose onoj baumanskoj multikulturalnoj konvergenciji (v. Bauman 1999). Premda koristeći „tuđu“ tradiciju zarad zabave, oni ostvaruju grupnu koheziju i kasnije nastavljaju dalje sa svojim multikulturalnim praksama u „crvenim čizmama“.

Austrijska politika radije doprinosi „multikulturalizmu u crvenim čizmama“, stvarajući na taj način sliku o sebi kao o državi u kojoj živi nebrojeno različitih kultura u mirnom suživotu. Ipak, ispod površine takvog mozaika, leži potpuno drugačija slika, odnosi diskriminacije na više nivoa i u najrazličitijim diskursima.

Gerd Bauman multikulturalizam vidi kao trougao čije uglove čine: država, ideja da je etnicitet isto što i kulturni identitet i pitanje religije. Bauman dalje navodi da se u centru ovakvog trougla nalazi kultura, kao važan faktor. Međutim, ono što Bauman, makar u ovom teorijskom delu izostavlja, to

je kontekst (v. Bauman 1999). Država, etnicitet, kulturni identitet, pitanje religije i kultura, sve su to činioci zavisni od kontekst u kojem se nalaze. Mnoge teorijske perspektive i paradigme upravo ukazuju na to da, ako ćemo govoriti o identitetu na primer, on nije jednom uspostavljen, trajan i nepromenljiv, naprotiv on fluktuiru u vremenu – menja svoje oblike i prilagođava se **kontekstu** u kojem se nalazi. Izostavljanje pitanja konteksta, kao jasne varijable od koje zavise sve ostale, predstavlja delimični propust u Baumanovom tumačenju multikulturalnog trougla, premda se i sam donekle oslanja na kontekste, ukazujući na njih tek u primerima koje nudi u svom radu.

Generalno gledano, kako pojedini autori ističu, imigranti, i posle toliko godina života u Austriji, još uvek nisu pronašli svoje mesto u javnoj slici „austrijske kulture“ (Perchinig 2004: 9). Da li će u tome uopšte uspeti, pitanje je. Naročito je upitno ukoliko se multikulturalne prakse zadrže u obliku proslavljanja različitosti i predstavljanja razigranih kultura u crvenim čizmama. Kako sam prikazao, diskriminacije i stereotipizacije imigranata ne dešavaju se samo u praksama prividnog multikulturalizma od strane državne administracije, već su prisutne i u svakodnevicu među običnom populacijom. Iz tog razloga, pojedini autori, poput Baubok,^a navode da bi uključivanje kulture i istorije imigranata u nacionalne narative, a pod kojima podrazumeva uvođenje tih diskursa u kurikulume i druge oblike javnih praksi, doprinelo promeni „ekskluzivnog samorazumevanja imigrantskih društava“ (Baubock 2003: prema: Perchinig 2004: 28). Ovo pitanje je od izuzetne važnosti jer, kako smo videli, slika o imigrantima, posebno kada se govori o onima srpskog porekla, postoji samo na osnovu nekih davno iskonstruisanih stereotipiziranih predstava koje se ne poklapaju sa današnjom realnošću, naročito ne s realnošću pripadnika treće, četvrti i daljih generacija. Franc Ferdinand, gostujući radnici, ratovi devedesetih i ostale okolnosti koje stvaraju sliku o srpskim imigrantima više nisu realnost, već samo jedan identifikacijski marker koji je upisan u njih od strane austrijskog većinskog naroda. Naime, veliki broj mojih sagovornika, pripadnika treće i četvrte generacije, nisu neobrazovani ili niskokvalifikovani radnici, najčešće su to sada državni službenici, medicinski radnici ili čak pojedinci sa visokoškolskom spremom. U ratovima koji su se dešavali tokom devedesetih godina ili nisu učestvovali ili nisu bili ni rođeni u to vreme. Njihovo znanje istorije Srbije, na osnovu ličnih istraživanja, toliko je svedeno da o Francu Ferdinandu ne znaju mnogo više od bazičnih informacija koje su načuli u svakodnevicu. Iz tog razloga, ulazak istorije imigranata u svest većinskog stanovništva Austrije, ali i samih imigranta o sopstvenom poreklu i doseljavanju u Austriju, možda bi promenilo odnose – možda bi doprinelo

uspešnijim multikulturalnim konvergencijama (v. Bauman 1999).

Multikulturalizam je snažno povezan i s procesima integracije i asimilacije. Govorio sam o snažnim uticajima zemlje matice na imigrante i sve pomenute procese. Naime, kroz javna dokumenta u kojima Republika Srbija identitete predstavlja kao esencijalizovane kategorije, doprinosi da grupe imigranta oblikuju svoju kulturu i identitet zaista kao esencijalnu i da se dalje jasno razlikuju od ostalih imigranata i većinskog stanovništva. Tu sam upotrebio metafore *ograda* i *mosta* (v. Douglas and Isherwood 1979: I-XXV) – država matica izgrađuje mostove prema svojoj dijaspori povezujući se s njom na različite, formalne i neformalne, načine dok svojim politikama identiteta izgrađuje ogradu oko svoje dijaspore, štiteći ih tako od „uticaja“ Austrijanaca i drugih imigranta. Drugim rečima, država matica nije pozitivno nastrojena ka integraciji koju više posmatra kao asimilaciju. Dakle, država matica podjednako svojim politikama dijaspore doprinosi održavanju multikulturalne paradigme u kojoj se kulture i identiteti zamrzavaju unutar grupa, a grupe se dalje odvajaju granicama i žive u mirnoj koegzistenciji, bez preterane preporuke i podrške za procese integracije.

Na kraju, gotovo jedini momenti kada se integracija pominje u pozitivnom kontekstu, često jeste u situacijama kada je neophodno govoriti o kulturi i folkloru ili isticati već nekoliko puta pomenutu mirnu koegzistenciju. Ipak, to može biti opasno, jer ograničava imigrante na određenu etničku grupu, sa specifičnim ukusima i tradicijama, što se često ne podudara sa stvarnošću. Pojedini autori tu predlažu zamenu pojmova, pa da se umesto multikulturalizma govori o „kulturnoj raznolikosti“ (Perčinig 2004: 51), mada ja tu ne vidim veću suštinsku razliku – kulturna raznolikost ponovo zahteva esencijalizaciju kulture. Generalno prevazilaženje multikulturalnih politika ili makar njihovo preusmeravanje na multikulturalne konvergencije više bi doprinieli razrešenju ovog zaista zamršenog i do kraja nejasnog pitanja, ne samo ljudima u svakodnevici, već i mnogim istraživačima. Kako Perčinig zaključuje: „Još mnogo toga mora biti učinjeno da se prenese pozitivna slika o strancima u Austriji“ (Perčinig 2004: 51), ipak deluje da će zadržavanje multikulturalizma i „crvenih čizama“ samo otežati prenos ove pozitivne slike.

9. ZAVRŠNA RAZMATRANJA

U ovoj monografiji predstavio sam pionirsko istraživanje kulturno-umetničkih klubova u dijaspori – iz etnološke i antropološke perspektive, makar u Srbiji, ranije nije bilo sličnih analiza. Iako takvi klubovi postoje više od četrdeset godina, a u Srbiji u formi kulturno-umetničkih društava i duže, oni su smatrani irelevantnim poljem naučnog interesovanja.

Kulturni i nacionalni identiteti konstruišu se i prezentuju na različite načine u srpskim klubovima u Beču. Ove institucije funkcionišu kao mesta u kojima se čuvaju određeni identitetski markeri, doprinoseći tako osećaju etničke/ nacionalne pripadnosti svojih članova, premda je i taj osećaj najčešće konfuzan. Svojim delovanjem i snažnim fokusom na etnički i nacionalni identitet, srpski klubovi utiču na sporiji tok integracije svojih članova u austrijski sistem, izdvajajući ih kao zasebnu grupu unutar šireg austrijskog društveno-kulturnog sistema.

Nijedan identitet ne može da se razmatra jednostrano ili izolovano od drugih identiteta, zbog čega je tumačenje pomenutih praksi kompleksan posao – uvek su tu uključene i neke druge grupe i više različitih aspekata analize. Ono što je doprinelo drugačijem tumačenju identiteta, jeste preusmeravanje fokusa sa bazičnih i dobro utvrđenih elemenata kulture, na one koji su „donekle izvan vidokruga i zone konceptualizacije samih aktera“ (Nedeljković 2010: 51). Za takve suptilnije načine uočavanja iskazivanja identiteta, odabrao sam tradicionalne plesove, folklorne sekcije i folklorna izvođaštva koji, iako postoje u okviru institucija, nisu standardizovani i formalizovani u javnom diskursu. Oni i dalje funkcionišu u neakvim sivim i ne do kraja jasnim sferama amaterizma.

Institucionalna konstrukcija identiteta, naročito na primeru klubova, zahteva drugačije aspekte tumačenja u odnosu na već zastupljena pričanja o etničkim, nacionalnim ili drugim identitetima. Takve identitete konstruišu rukovodioci klubova i njihovi saradnici. Identiteti u tom slučaju predstavljaju sinkretizme nacionalnih simbola, individualnih i kolektivnih iskustava i načina

predstavljanja i reinterpretiranja tradicije i folklora za specifične svrhe (Marquez 2003: 7). Na kompleksnost institucionalnih identiteta ukazuje i činjenica da svaki od članova ponaosob poseduje individualni identitet, ali da dolaskom u klub prihvata grupni, institucionalni identitet koji ne obuhvata sve aspekte ličnih identiteta članova, već čini specifičan skup stavova, obaveza i pravila kojih svi moraju da se pridržavaju zarad ostvarivanja ciljeva kojima se teži delovanjem (Marquez 2003: 12; Gellner and Hirsch 2001: 2). To je, dakle, širi identitet kojim se razlikuju članovi od ne-članova, ali i članovi jednih od članova drugih klubova (Marquez 2003: 12). Ti identiteti se ujedno koriste za regrutaciju novih članova i kao sredstvo kojim se održava solidarnost već postojećih članova u okviru kluba – pomenutim procesima oni stvaraju distinktivnu sliku o sebi, kao zasebnoj grupi.

Na ova pitanja dalje se nadovezuju „institucionalna razmišljanja“ – kognitivni procesi na čijim osnovama su izgrađene institucije (Douglas 1987). Članovi jedne institucije razvijaju sopstveni pogled na svet i prepoznatljiv „stil mišljenja“ koji odražava njihove obrasce interakcija (Douglas 1987: 48; Wright 1994: 21). Premda se ovakvom tumačenju može uputiti kritika, jer stavovi i mišljenja nisu uvek stabilni i opšteprihvaćeni, ipak uvek postoji ideal kojem se teži – način na koji institucije prezentuju sebe i svoje ciljeve u javnom diskursu. Zbog toga što institucije uvek imaju više članova, važno je uočiti različite poglede i stavove, jer nemaju svi iste pozicije moći niti podjednake mogućnosti da iskažu svoje stavove i utiču na krajnju konstrukciju institucionalnog identiteta (v. Edwards 1994; Gellner and Hirsch 2001).

Neke od koncepata koje sam definisao i upotrebljavao u ovoj studiji, oslanjaju se na ideje Benedikta Andersona o naciji kao *zamišljenoj zajednici* (Anderson 1998). Tu pre svega govorim o *zamišljenoj domovini* i o *zamišljenoj nostalgiji*. Kada govore o domovini, moji sagovornici, koji su rođeni i socijalizovani u Austriji, misle na Srbiju. Tada, zapravo, pričaju o nekakvoj domovini koja ne postoji onako kako je zamišljena u njihovim glavama, niti su oni živeli u toj zemlji, da bi je u bukvalnom smislu nazivali domovinom. Čak su i prve generacije gastarbajtera u ovim domovinama živele veoma kratko, budući da su se u ranoj mladosti preselile u zapadnoevropske zemlje, dok su druge i naredne generacije eventualno samo rođene u Srbiji, premda ni to, već su u njoj provodile poneke praznike i školske raspuste. Zbog toga, skovao sam i upotrebljavam termin *zamišljena domovina*. Ona nije izmišljena, jer postoji, ali je slika o njoj konstruisana na osnovu tuđih sećanja i ličnih povremenih boravaka u njoj. Iz toga proističe i *zamišljena nostalgija*, koja, takođe, nije izmišljena, ona zaista postoji i često je veoma jaka, ali je upućena ka nečemu s čim oni nemaju neposredna iskustva – upravo ka toj domovini u kojoj

nikada nisu živeli u punom smislu. Oni su, zapravo, nostalgичni prema nekim sećanjima i idejama koje su vremenom konstruisane u okviru kulture gastarbajtera, a ne prema realnoj teritoriji i kulturno-društvenoj situaciji.

Iz prethodno rečenog sledi i pitanje povezanosti s domovinom i uočavanje o kojoj teritoriji se tu, zapravo, radi. Migracije uzrokuju deteritorijalizaciju zbog čega postaje jasno da se i sami migranti dalje identifikuju s deteritorijalizovanim domovima i kulturama (v. Appadurai 1990; Said 1986; Clifford 1988). Drugim rečima, migranti sve više stvaraju domove i domovine izostavljajući teritorijalne baze, a zasnivaju ih na sećanjima i polaganjem prava na mesta koja više fizički ne naseljavaju iz bilo kog razloga (Malkki 1992: 24). Takav slučaj je i s mojim sagovornicima koji domovinu često doživljavaju kao cilj kojem se teži idealizovanim povratkom, mada se mali broj njih zaista vraća. Zapravo, deluje da se ovde ostvaruje princip reteritorijalizacije: naseljava se nova teritorija, deteritorizujući staru zemlju maticu, uspostavlja se novi kulturni kontekst koji liči i teži da imitira onaj stari, zadobijajući konotaciju nove domovine, s obzirom na to da se ono ostvaruje na oba nivoa – sentimentalnom (članovi su zaista emocionalno vezani i za nove prostore na kojima žive, dok naročito druge i treće generacije više nemaju ni taj idealizovani cilj povratka) i pravno-formalnom (postaju zvanični državljani uzimajući pasoše i državljanstva, školuju se tamo, imaju zdravstveno osiguranje u tim zemljama itd.). Stoga, postaje jasno da je pitanje nacije i nacionalnog identiteta u njihovom slučaju nadlokalna, transnacionalna kulturna tvorevina koja je snažno povezana s određenim lokalitetima i teritorijama, iako se u njima i ne živi (u. Appadurai and Breckenridge 1988). To su one, u prethodnom pasusu pomenute, *zamišljene domovine*.

Pitanje socijalizacije i identiteta srpskih migranata u Beču uslovljeno je mnogim faktorima: zemljom maticom, zemljom useljenja, ali i njihovim ličnim izborima. Ono što je definitivno jasno jeste da se treća i četvrta generacija migranata najčešće paralelno socijalizuje u dve različite kulture i dva različita sistema. Ipak, kroz život oni nikada nisu određeni samo jednom identitetskom pripadnošću, zbog čega je lakše govoriti o njihovim *procesima identifikacije*, nego o nekim fiksnim i jasno određenim identitetima kojima pripadaju. Drugim rečima, oni pribegavaju različitim *strategijama identifikacije*, budući da sve zavisi od situacije u kojoj se nađu, usled čega biraju da li će aktivirati ovaj ili onaj identitet. Migranti „donose odluke kada da se poistovećuju, gde i sa kim, i čak donose odluke kada treba da se uključe u religijski diskurs i kada da uključe procesualni diskurs“ (Bauman 1999: 138).

U procesu konstruisanja identiteta potomaka srpskih gastarbajtera u Beču, koji su članovi klubova, važnu ulogu imaju folklorne sekcije i folklorna

izvođaštva. Kada govore o razlozima zbog kojih učestvuju u radu folklornih sekcija, najveći broj mojih sagovornika ističe kako to radi upravo zbog „očuvanja tradicije“, „očuvanja identiteta“, „da ne zaborave poreklo“, a kasnije i zbog druženja i ljubavi ka plesu. Za njih je ta neka tradicija ključni identitetski marker, pri čemu pod tradicijom podrazumevaju isključivo ono što su naučili u okviru folklornih sekcija. S tim u vezi, takve sekcije jesu ključne u procesima stvaranja ideje o sopstvenim tradicijama i nadalje u konstrukcijama identiteta. Kako sam ustanovio, koreografi-amateri su bitne ličnosti koje oblikuju stavove i mišljenja omladine u klubovima i u užem smislu folklornim sekcijama, oni su ti koji kreiraju ideje o tradiciji i identitetu, oni zapravo biraju koji su to elementi dovoljno „kvalitetni“ i „vredni“ da bi se učili i dalje prezentovali. Koreografi-amateri, dakle, „uzimaju etnografije u svoje ruke“ (Castaldi 2000: 288) i njima manipulišu prema sopstvenim nahođenjima, premda najčešće nisu školovani u odgovarajućim disciplinama za takve procese. Birajući tako segmente tradicije i istorije koji, prema njihovom viđenju, vrede da se pamte i stoga prezentuju kao identitetski markeri, koreografi-amateri kreiraju sliku o tradiciji i identitetu, a koreografija postaje „pisanje istorije i autohtonih tradicija“ (Aguilar 2004: 64).

Istaknutiji aspekt, povezan s prethodno pomenutim procesom konstrukcije identiteta, koji se javlja u dijaspori, jeste *komodifikacija tradicije* ili znanja o tradiciji. Da bi došli do određenih znanja ili novih informacija o tradiciji, rukovodioci klubova pretežno posežu ka „glavnom izvoru“, a to je zemlja matica, Srbija. Oni saraduju s pojedincima koji su u sferama kulturno-umetničkog amaterizma prepoznati kao „čuvari istine“ (Buckland 1999: 196). Saradujući s njima, rukovodioci dobijaju informacije o „autentičnim tradicijama“ i načinima na koje bi takve „autentične tradicije“ trebalo čuvati i dalje prezentovati. Ta želja za „očuvanjem autentične tradicije“ izuzetno je velika u dijaspori, zbog čega prodaja bilo čega „narodnog“ radi „očuvanja“ ima istaknuto mesto na datom tržištu. Kako sam u jednom od delova studije pokazao, čak i mnogi naučnici koji saraduju s klubovima u dijaspori često podstiču romantičarsko gledište ka tradiciji i identitetu, kako bi se procesi komodifikacije nastavili. S tim u vezi, aspekti koji su, između ostalih, podložni komodifikaciji jesu: sam ples kao proizvod i njegova izvedba; veštine uvežbavanja, kostimiranja i muziciranja; koreografije.

Iako je proces „učenja tradicije“ upitan kao takav, plesni događaji koji i dalje postoje u Beču, na primer, kolektivno plesanje nakon „čevap koncerata“, omogućavaju mlađim generacijama da „osete“ i prožive ono o čemu im njihovi preci pričaju i o čemu uče u klubovima. Plesanjem na takvim događajima oni uspevaju da reprodukuju, makar u imaginaciji, svoje mesto porekla ili porekla

svojih predaka koje im, u velikom broju slučajeva, još uvek predstavlja jedan od centara sveta. Iako njihova tela plešu u Beču, njihove misli su u *zamišljenoj domovini*.

Da li su integrisani ili ne, to je pitanje koje okupira naučne studije, političare obeju zemalja, a vrlo često i same imigrante. Integracija zavisi od tri ključna faktora: politika emigracije, politika imigracije i samih odluka imigranata. Svaki od ova tri aspekta ponaosob sam analizirao i uvideo u kojoj meri svaki od njih olakšava, odnosno otežava proces integracije u austrijski sistem. Politike zemlje matice nisu toliko razrađene i, donekle, otežavaju proces integracije u austrijski sistem, delujući po principu *mosta i ograde*. Drugim rečima, Republika Srbija izgrađuje mostove prema svojoj dijaspori, povezujući se na različite načine – formalno i neformalno, dok predloženim politikama identiteta ona izgrađuje ogradu oko nje, težeći da je „zaštiti od kulturnih uticaja“ zemalja useljenja i drugih imigranata. Država matica procese integracije više doživljava kao asimilaciju, zbog čega želi da svoje emigrante, na neki način, ogradi i tako „sačuva njihov identitet“. S druge strane, zemlja imigracije – Austrija, razradila je politike integracije povezane s državnim ideološkim aparatom i cilj im je da navedu imigrante da prihvate i dalje nastave život i funkcionisanje u Austriji u skladu s dominantnom ideologijom države. Stavovi mojih sagovornika prema pitanju integracije puni su kontradiktornih iskaza, ali ono što se iščitava, a veoma je slično i s procesom identifikacije, jeste da se oni paralelno integrišu u dve kulture i dva sistema – u privatnoj sferi integrišu se u kulturu *zamišljene domovine*, dok se u javnoj sferi integrišu u sistem Austrije.

Ipak, oni su podjednako (ne)integrisani u obe kulture ili, bolje rečeno, najbolje su integrisani u sopstveni kulturni sistem, konstruisan na osnovama dinamičkog procesa izgradnje njihovih identiteta, obojenog migracijama, snalaženjem, „gubljenjem u prevodu“, raspadom jedne domovine i izgradnjom nove, politikama zemlje matice, politikama zemlje useljenja. U svim tim procesima, klubovi im služe kao svojevrsne srpske „nadlokalne enklave“, gde u svakom trenutku mogu da se „vrate u svoju domovinu“, kroz različite procese imaginacije i upotrebom tradicijskih elemenata koji su u tim institucijama izdvojeni i predstavljeni kao „pravi“, „originalni“, „autentični“ elementi. U nadlokalnim enklavama, plesanje je važan proces i tu tradicionalni plesovi nisu samo jednostavne „refleksije kulture“, već se pre mogu posmatrati kao način proizvodnje kulture *svih onih* koji učestvuju u radu klubova (u. Novack 1990: 8). Plesna izvođaštva im, stoga, omogućavaju da *budu tamo* gde nikada nisu bili, ili da *osete kontekst* koji nikada nisu osetili, a koji, kao takav, izvesno nikada i nije postojao. Plesanje u klubu i njihova izvođaštva omogućavaju

im da „postanu ono što nikada nisu bili ali su želeli da budu ili su želeli da postanu“ (Schechner 1985: 38). Apaduraj imaginaciju vidi kako društvenu praksu i, zadržavajući njegova tumačenja, imaginacija i u srpskim klubovima u Beču predstavlja središnju moć za sve oblike delovanja, ona je „društvena činjenica i ključni sastojak novog globalnog poretka“ (Apaduraj 2011: 53).

Premda sam u ovoj studiji razmatrao različite procese identifikacija i konstrukcija identiteta u srpskim klubovima u Beču, ipak ostaje još nekoliko dilema koje nisam obuhvatio, mada sam ih svestan i ostavljam ih za neka naredna istraživanja i tumačenja. Jedna od tih dilema jeste pitanje vlaškog identiteta i učešća Vlaha u srpskim klubovima u Beču. Naime, pitanje vlaškog identiteta predstavlja komplikovano i u naučnoj literaturi još uvek ne do kraja rešeno pitanje (u. Novaković 1965; Đorđević 2004; Petrović 1999; Vlahović 1980; Filipović 1963). Malobrojni postojeći izvori o vlaškom identitetu spekulišu i često zloupotrebljavaju ovo identitetsko pitanje u političke svrhe (Radulović 2017: 1158). Međutim, kada se govori o Vlasima i kada se razgovara s Vlasima, negde je jasno da oni pri iskazivanju svojih identiteta svakako imaju različite identifikacijske strategije i dvojne ili čak trojne identitete (v. Golubović 2013: 113). Golubovićeva primećuje multirelacione odnose u procesima konstrukcije identiteta Vlaha, pri čemu ističe da Vlasi sebe vide kao zajednicu, ali ne do kraja priznatu kao zaseban entitet, određujući ih terminom „skrivena manjina“ (Golubović 2013: 108-109). Iskazivanje vlaškog identiteta i određivanje porekla Vlaha zavisi ujedno i od pozicije onog koji ga tumači, oni se u literaturi izjednačavaju sa Srbima, negde sa Rumunima, a često se ukazuje i na njihovu autohtonost (Golubović 2013: 113). Govoreći o Vlasima u dijaspori, Golubovićeva zaključuje da kod starijih generacija gastarbajtera postoji jasna hijerarhija identifikacije, gde se na prvom mestu nalazi vlaški, potom srpski i na kraju austrijski identitet – ili već druge zemlje u kojoj žive (Golubović 2013: 115). Smatram da je ovaj zaključak koji Golubovićeva iznosi tačan, mada nedovoljno razrađen, jer se tu radi o znatno kompleksnijem pitanju. Tokom razgovora sa sagovornicima, često sam o njihovom vlaškom identitetu saznavao slučajno, na polovini razgovora. Izrazito je mali broj onih koji odmah istaknu svoje vlaško poreklo. Kod većine mojih sagovornika vlaški identitet se ispoljava upotrebom vlaškog jezika i određenih elemenata vlaške tradicionalne kulture, premda i to ostaje u privatnoj sferi sa starijim generacijama svoje porodice. U javnim sferama oni su percipirani i ističu svoj „srpski identitet“ ili makar identitet stanovnika Srbije, kao i svoj austrijski identitet. S druge strane, ostaje otvoreno za dalja istraživanja pitanje Vlaha u srpskim klubovima u Beču ili generalno u dijaspori. Vlasi učestvuju u folklornim sekcijama gde pretežno praktikuju

srpske tradicionalne plesove i srpsku tradicionalnu muziku, a mnogi od njih i govore o tome kako se učlanjuju u klubove radi „očuvanja 'naše' tradicije“. U takvim iskazima moguće je dalje jasnije odrediti šta podrazumevaju pod „našom tradicijom“, kakav je njihov odnos prema „srpskoj tradiciji“ koju pretežno praktikuju u srpskim klubovima u dijaspori, ali i u kojoj meri vlaški identitet učestvuje u njihovim identifikacijskim strategijama tokom svakodnevnog života.

Druga dilema koja, takođe, ostaje otvorena, više je metodološke prirode i odnosi se na terminološko određenje novijih generacija srpskih imigranata u Beču. Naime, kada upotrebimo termin gastarbajter, potpuno je jasno na koju generaciju i koju kategoriju imigranata se odnosi. Međutim, govoriti o trećim, četvrtim i narednim generacijama srpskih imigranata u Beču ili šire – u dijaspori, kao o emigrantima, imigrantima itd. upitno je. Drugim rečima, postavlja se pitanje do kada se određena zajednica naziva imigrantskom i da li nekada taj proces određenja prestaje. Treće i naredne generacije srpskih imigranata u Beču su sada u najvećem broju slučajeva rođene u Beču, tamo su se socijalizovale i školovale, a danas i rade. Oni jesu austrijski državljani u punom smislu te reči, ali nisu i pretežno sebe ne određuju Austrijancima, niti ih Austrijanci doživljavaju kao Austrijance. S tim u vezi, konstrukcija „osoba s migrantskim poreklom“, iako zvuči rogobatno, ipak deluje kao najpreciznije određenje. Stoga, za dalja tumačenja ostaje otvoreno detaljnije terminološki odrediti ovu grupu osoba s migrantskim poreklom i možda osmisliti neku bolju i precizniju formulaciju. Da li ćemo uskoro moći da govorimo o Srbima u Austriji, austrijskim Srbima, Austrijancima sa srpskim poreklom, to je već dilema koja se javlja i kod nekih od mojih sagovornika i svakako zaslužuje zasebno promišljanje.

Za kraj, otvoreno je i pitanje do kada će ovi različiti procesi imaginacije u svakodnevici srpskih gastarbajtera i njihovih potomaka u Beču i dalje doprinositi i omogućavati da oni svoje identitete zadrže u relacijama u kojima su sada – okrenuti ka kulturi i sadržajima zemlje porekla njihovih predaka, pritom vodeći svakodnevni život u Austriji.

Literatura

- Aguilar, Gaelyn. 2004. „Explorations on the Move: Dance in the Republic of Macedonia“. *Anthropology of East Europe Review*: 115-124.
- Aguilar, Gaelyn. 2005. „Image(a)nation: Dance and Parapolitics of being in the Republic of Macedonia“ PhD dissertation. University of Southern California, Los Angeles.
- Altiser, Luj. 2009. *Ideologija i državni ideološki aparati*. Beograd: Karposh Books.
- Amit-Talai, Vered. 1996. „The Minority Circuit: Identity politics and the Professionalization of Ethnic Activism. In *Re-Situating Identities: The Politics of Race, Ethnicity, Culture*, edited by Vered Amit-Talai and Caroline Knowles, 89-114. Peterborough: Broadview Press.
- Anderson, Benedikt. 1998. *Nacija, zamišljena zajednica*. Beograd: Plato.
- Anderson, James. 2010. *Public policymaking: An introduction*. Belmont CA: Wadsworth.
- Ang, Ien. 2005. Multiculturalism. New Keywords: A Revised Vocabulary of Culture and Society. Dostupno na: <http://www.blackwellpublishing.com/newkeywords.pdf> (preuzeto 20.10.2019).
- Anić, Josip i Andrina Pavlinić-Wolf. 1986. „Socijalni i individualni problemi djece migranata“. *Migracijske i etničke teme* 2(1): 43-59.
- Antonijević, Dragana. 2000. „‘Svatovac’ i glamurozna venčanja – svadbeni fenomeni u severoistočnoj Srbiji“. U *Životni ciklus. Referati bugarsko-*

srpskog naučnog skupa 12-16- juni 2000: 251-264. Sofija: Etnografski institut i muzej pri BAN – Beograd: Etnografski institut SANU.

Antonijević, Dragana. 2005. „Antropologija folklora – perspektive istraživanja“. U *Etnologija i antropologija: stanje i perspektive*, uredila Ljiljana Gavrilović, Zbornik Etnografskog instituta SANU 21: 245-251. Beograd: Etnografski institut SANU.

Antonijević, Dragana. 2011a. „Teorijsko-hipotetički okvir za proučavanje kulturnog identiteta gastarbajtera“. U *Kulturni identiteti kao nematerijalno kulturno nasleđe*, uredio Bojan Žikić, 27-42. Beograd: Srpski genealoški centar i odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu.

Antonijević, Dragana. 2011b. „Gastarbajter kao liminalno biće: konceptualizacija kulturnog identiteta“. *Etnoantropološki problem* 6(4): 1013-1033. <https://doi.org/10.21301/eap.v6i4.10>

Antonijević, Dragana. 2012a. „Faktori izgradnje kulturnog identiteta radnih migranata iz Srbije“. *Etnološko-antropološke sveske* 20(9): 21-34.

Antonijević, Dragana. 2012b. „Lažni folkloristi srpskog narodnog stvaralaštva“. *Etnološko-antropološke sveske* 19(8): 9-24.

Antonijević, Dragana. 2013. *Stranac ovde, stranac tamo. Antropološko istraživanje kulturnog identiteta gastarbajtera*. Beograd: Srpski genealoški centar i Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta.

Antonijević, Dragana i Ljubica Milosavljević. 2016a. „’Treća opcija’: oscilirajuća kretanja gastarbajtera u penziji“. *Glasnik Etnografskog instituta SANU* 64(3): 509-526. <https://doi.org/10.2298/GEI151019001A>

Antonijević, Dragana i Ljubica Milosavljević. 2016b. „Starost gastarbajtera: strategije životnih izbora migrantske populacije u penziji“. *Etnoantropološki problemi* 11(1): 113-135. <https://doi.org/10.21301/eap.v11i1.5>

Antonijević, Dragana i Miloš Rašić. 2018. „Amaterske pozorišne predstave srpskih migranata u Beču“. *Glasnik Etnografskog instituta SANU* 66(3): 493-510. <https://doi.org/10.2298/GEI1803493A>

- Antonijević, Dragana, Miloš Rašić i Ana Banić Grubišić. 2020. „Šta mladi u Srbiji i dijaaspori (ne)znaju o nematerijalnom kulturnom nasleđu Srbije?“. *Etnoantropološki problemi* 15(4): 1037-1058. <https://doi.org/10.21301/eap.v15i4.4>
- Antonijević, Dragana, Ana Banić Grubišić i Miloš Rašić. 2021. A Decade of Studying Guest Workers Through the Projects of the Serbian Ethnological and Anthropological Society. *Etnoantropološki problemi* 16(4): 981-1012. <https://doi.org/10.21301/eap.v16i4.1>
- Appadurai, Arjun. 1986. „Introduction: Commodities and the Politics of Value“. In *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, edited by Arjun Appadurai, 3-36. Cambridge: Cambridge University Press.
- Appadurai, Arjun and Carol Breckenridge. 1988. „Why Public Culture?“. *Bulletin of the Project for Transnational Cultural Studies* 1(1): 5-9.
- Apaduraj, Ardžun. 2011. *Kultura i globalizacija*. Biblioteka XX vek: Beograd.
- Asboth, Eva Tamara and Silvia Nadjivan. 2017. „Neither Here Nor There – Ni ovde, ni tamo: Religiously Connoted Social Media Self-Representations of 'Generation In-Between'“. In *Migration in Austria*, edited by Gunter Bischof and Dirk Rupnow, 187-217. Innsbruck: Innsbruck University Press.
- Baćević, Jana. 2006. „Od trga do tržnice: antropologija, kritike obrazovanja i njihov značaj za Srbiju“. *Etnoantropološki problemi* 1(2): 209-230.
- Bajić-Stojiljković, Vesna. 2016. „Procesi (re)definisavanja strukturalnih, dramaturških i estetskih aspekata u scenskom prikazivanju tradicionalne igre i muzike za igru u Srbiji“ Doktorska disertacija. Fakultet muzičke umetnosti, Univerzitet umetnosti u Beogradu.
- Baletić, Zvonimir. 1982. „International Migration in Modern Economic Development: Within Special Reference to Yugoslavia“. *International Migration Review* 16(4): 736-756. <https://doi.org/10.2307/2546158>
- Bakondy, Vida. 2017. „'Austria Attractive for Guest Workers?' Recruitment of Immigrant Labor in Austria in the 1960s and 1970s“. In *Migration*

in Austria, edited by Gunter Bischof and Dirk Rupnow, 113-137. Innsbruck: Innsbruck university press.

Banić Grubišić, Ana. 2011. „Jedna drugačija gastarbajterska priča: Romi gastarbajteri – transnacionalna manjina u transmigraciji“. *Etnoantropološki problemi* 6(4): 1035-1054.

Banić Grubišić, Ana. 2018. „Umetnost i migrantsko iskustvo – 'gastarbajterska serija' Drage Trumbetaša“. *Antropologija* 18 (3): 23-44.

Banić Grubišić, Ana. 2019. „Migrantska poezija – antropološka analiza zbirke pesama Drage Trumbetaša“. *Etnoantropološki problemi* 14 (4): 1161-1185.

Banić Grubišić, Ana. 2020. „'Između dva sveta' – antropološka analiza 'gaastarbajterskog romana' Taksista od Munchena“. *Etnoantropološki problemi* 15 (1): 101-128.

Barker, Chris. 2000. *Cultural studies: theory and practice*. London: SAGE.

Barth, Fredrik. 1997. „Etničke grupe i njihove granice“. U *Teorije o etnicitetu*, 211-260: uredili Putinja, F. i Ž. Stref-Fenar. Beograd: Biblioteka XX vek.

Bauman, Gerd. 1999. *The Multicultural Riddle. Rethinking National, Ethnic, and Religious Identities*. New York and London: Routledge.

Bauzinger, Herman. 2002. *Etnologija. Od proučavanja starine do kulturologije*. Beograd: Biblioteka XX vek.

Bernard, Russell. 1974. „Scientist and policy makers: An ethnography of communication“. *Human Organization* 33 (3): 261-276. <https://www.jstor.org/stable/44127587>

Bireševa, Ana. 2013. „Sociologija dominacije Pjera Burdijea“ Doktorska disertacija. Filozofski fakultet, Univerzitet u Beogradu.

Bischof, Gunter and Dirk Rupnow. 2017. „Preface“. In *Migration in Austria*, edited by Gunter Bischof and Dirk Rupnow, 13-25. Innsbruck: Innsbruck university press.

- Blagojević, Gordana. 2005. *Srbi u Kaliforniji*. Beograd: Etnografski institut SANU.
- Blagojević, Gordana. 2012. *Srbi u Solunu u prvoj polovini 20. Veka. O religijskoj pripadnosti i etničkom identitetu*. Beograd: Etnografski institut SANU.
- Bolčić, Silvano. 1983. *Razvoj i kriza jugoslovenskog društva u sociološkoj perspektivi*. Beograd: Radionica SIC.
- Bošković-Stulli, Maja. 1983. *Usmena književnost nekad i danas*. Beograd: Prosveta i Biblioteka XX vek.
- Brah, Avtar. 1996. *Cartographies of Diaspora: contesting identities*. London: Routledge.
- Bratić, Dobrila i Miroslava Malešević. 1982. „Kuća kao statusni simbol“. *Etnološke sveske* IV: 301-309.
- Brettell, Caroline and James Hollifield. 2000. „Introduction“. In *Migration Theory: Talking Across Disciplines*, edited by Caroline B. Brettell and James F. Hollifield, 1-26. New York-London: Routledge.
- Brubaker, Rogers. 2002. „Ethnicity without groups“. *Archives europeene de sociologie* 43(2): 163-189. <https://www.jstor.org/stable/23999234>
- Brujić, Marija. 2015. „Da li je 'princeza gola'? : Kulturne predstave iseljenika u Beču o evrointegracijama Srbije“. *Antropologija* 15(3): 22-46.
- Buckland, Theresa. 1999. „(Re)constructing Meanings: The Dance Ethnographer as Keeper of the Thruth“. In *Dance in the Field*, edited by Theresa J. Buckland, 196-207. New York: St. Martin's Press.
- Buckowski, Michal. 2012. „Europe as a Fortress: The End of Multiculturalism and The Rise of „Cultural Racism““. In *Ethnic Politics and Non-Military Aspects of Security, Proceedings of the international workshop*, 33-46. Vladivostok: Far Eastern Federal University Press.
- Burdije, Pjer. 1999. *Nacrt za jednu teoriju prakse: tri studije o kabilskoj etnologiji*. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.

- Cačić, Jadranka. 1988. „Francuzi, Jugosloveni ili nešto treće?“. *Migracijske teme* 4: 249-264.
- Cash, Jennifer. 2004. *Villages on Stage. Folklore and Nationalism in the Republic of Moldova*. Berlin: Lit-Verlag.
- Castaldi, Francesca. 2000. „Choreographing African Identities: Negritude and the National Ballet of Senegal“ PhD Dissertation. University of California, Riverside.
- Castles, Stephen. 1986. „The Guest-Worker in West Europe: An Obituary“. *International Migration Review* 20(4): 761-778. <https://doi.org/10.2307/2545735>
- Castles, Stephen and Mark J. Miler. 2003. *The Age of Migration: International Population Movements in the Modern World*. New York: The Guilford Press.
- Ceribašić, Naila. 2003. *Hrvatsko, seljačko, starinsko i domaće: Povijest i etnografija javne prakse narodne glazbe u Hrvatskoj*. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku.
- Clifford, James. 1988. *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature and Art*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Cohen, Robin. 1997. *Global Diasporas: An Introduction*. London: Univeristy College Press.
- Cohen, Robin. 2001. „Diasporas“. In *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*, edited by Neil Smelser and Paul Baltes, 3642-3645. Palo Alto and Berlin: Elsevier Science Ltd.
- Čapo-Žmegač, Jasna. 2005. „Trajna privremenost u Njemačkoj i povratak hrvatskih ekonomskih migranata“. U *Stanovništvo Hrvatske – dosadašnji razvoj i perspektive*, uredio Dražen Živić, 255-273. Zagreb: Institut društvenih znanosti Ivo Pilar.
- Čapo, Jasna. 2019. *Dva doma. Hrvatska radna migracija u Njemačkoj kao transnacionalni fenomen*. Zagreb: Durieux.

- Čolović, Ivan. 2014. *Rastanak s identitetom*. Beograd: Bibliotek XX vek.
- Davidović, Milena. 1999. *Deca stranih radnika. Druga generacija jugoslovenskih ekonomskih emigranata u zemljama Zapadne Evrope*. Beograd: Institut društvenih nauka – Centar za sociološka istraživanja.
- Dedić, Milutin. 1981. „Cultural-Artistic Amateur“. *Yugoslav Survey*: 121-40.
- Denič, Beti. 2000. „Rasturanje multietničnosti u Jugoslaviji: mediji i metamorfoza. U *Susedi u ratu Jugoslovenski etnicitet*, uredili Džuel M. Halpern i D. Kajdikel, 57-80. Beograd: Samizdat B92.
- Di Bartolomeo, Anna, Sona Kalantaryan, Jusyna Salamonska, Cameron Thibos. 2017. „Introduction Emigration and Diaspora Policies in Integration Studies. In *Migrant Integration between Homeland and Host Society – Volumen 2*: edited by Ann Di Bartolomeo, Sona Kalantaryan, Jusyna Salamonska, Cameron Thibos, 9-29. Switzerland: Springer International Publishing.
- Dobrivojević, Ivana. 2007. „U potrazi za blagostanjem. Odlazak jugoslovenskih državljana na rad u zemlje zapadne Evrope 1960-1977“. *Istorija 20 veka 2*: 89-100.
- Dopuđa, Jelena. 1986. *Narodni plesovi-igre u Bosni i Hercegovini*. Zagreb: Kulturno-prosvjetni sabor Hrvatske.
- Douglas, Mary. 1987. *How Institutions Think*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Douglas, Mary and Baron Isherwood. 1979. „Introduction“. In *The World of Goods*, edited by Mary Douglas and Baron Isherwood, I-XXVI. New York: Basic Books.
- Dragišić, Petar. 2009. „Jugoslovenski ekonomski migranti u Austriji od početka 60-ih godina do raspada Jugoslavije“. *Tokovi istorije 1-2*: 55-64.
- Dragišić, Petar. 2010. „Klubovi jugoslovenskih radnika u Zapadnoj Evropi 70-ih godina“. *Tokovi istorije 1*: 128-138.

- Dragišić, Petar. 2013. „S druge strane granice – s druge strane zakona. Jugoslovenski kriminalci u inostranstvu u drugoj polovini 60-ih godina prošlog veka“. *Arhiv* 1-2: 177-189.
- Drljača, Dušan. 1975. „Selo Ljubičevac u Dunavskom Ključu“. *Razvitak* 15(4-5): 51-57.
- Dundes, Alan. 1980. „Who Are the Folk?“. In *Interpreting Folklore*, edited by Alan Dundes, 1-19. Bloomington: Indiana University Press.
- Dye, Thomas. 1987. *Understanding Public Policy*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- Džadžević, Dragoslav. 2017. *Koreograf i narodna igra na sceni*. Beograd: Udruženje koreografa narodnih igara Srbije.
- Đorđević, Desa. 1988. „Primena narodnih igara u radu sa izvođačkim grupama“. *Zbornik radova XXXV kongresa SUFJ*: 489-492.
- Đorđević, Tihomir. 1900. *Srpski folklor*. Aleksinac: Karadžić.
- Đorđević, Tihomir. 2004. *Kroz naše Rumune – putopisne beleške*. Bor: Ariadnae Filum.
- Đorđević Crnobrnja, Jadranka. 2014. „Migracije iz Gore krajem dvadesetog i početkom dvadeset prvog veka“. *Glasnik Etnografskog instituta SANU* 62(2): 35-46. <https://doi.org/10.2298/GEI1402035D>
- Đorđević Crnobrnja, Jadranka. 2020. *Nismo prekidali sa Gorom. Etnicitet, zajednica i transmigracije Goranaca u Beogradu*. Beograd: Etnografski institut SANU.
- Đukić, Slaviša. 2007. „Narodne igre u Raškoj“. U *Narodne igre Srbije – Građa, sveska 29*: uredili Vasić, Olivera i Dimitrije Golemović. Beograd: Centar za očuvanje narodnih igara Srbije i Fakultet muzičke umetnosti u Beogradu.
- Đurić, Zvezdan. 2015. *Život nije igra, igra je život*. Beograd: Savez srpskog folklor Švajcarske.

- Edwards, Jeanette. 1994. „Idioms of bureaucracy and informality in a local Housing Aid Office“. In *Anthropology of organization*, edsited by Susan Wright, 192-206. London and New York: Routledge.
- Eller, Jack David. 1997. „Anti-Anti-Multiculturalism“. *American Anthropologist* 99(2): 249-256. <https://doi.org/10.1525/aa.1997.99.2.249>
- Faist, Thomas. 2010. „Diaspora and Transnationalism: What Kind of Dance Paterns?“. In *Diaspora and Transnationalism: Concepts, Theories and Methods*, edited by Rainer Baubock and Thomas Faist, 9-34. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Fenton, Roxane. 1997. „A Dancer Thinks About 'Dance' Cross-Culturally“. *Journal For the Anthropological Study of Human Movement* 9 (3): 115-125.
- Filhon, Alexandra. 2017. „Language Acquisition and Cultural Integration“. In *Migrant Integration Between Homelan and Host Society – Volme 1*: edited by Agnieszka Weinar, Anne Unterreiner and Philippe Fargues, 63-87. Switzerland: Springer International Publishing.
- Filipović, Milenko. 1963. „Struktura i organizacija srednjovekovnih katuna“. U *Simpozijum o srednjovekovnom katunu*, uredio Milenko Filipović, 45-120. Sarajevo: Naučno društvo SR Bosne i Hercegovine.
- Fine, Gary Alan. 1982. „The Manson Family: The Folklore Traditions of a Small Group“. *Journal of the Folklore Institute* 19 (1): 47-60. <https://www.jstor.org/stable/3813962>
- Fine, Gary Alan. 1992. *Manufacturing Tales: Sex and Money in Contemporary Legends*. Knoxville: University of Tennessee Press.
- Fine, Gary Alan and Brooke Harrington. 2004. „Tiny Publics: Small Groups and Civil Society“. *Sociological Theory* 22 (3): 341-356. <https://doi.org/10.1111/j.0735-2751.2004.00223.x>
- Fisher, Jack. 1966. *Yugoslavia – A Multinational State: Regional Difference and Administrative Response*. San Francisco: Chandler Publishing Company.

- Foster, Susan. 2009. „Choreographies and Choreographers“. In *Worlding Dance*, edited by Susan Leigh Foster, 98-119. United Kingdom: Palgrave Macmillan.
- Franz, Barbara. 2012. „Immigrant Youth, Hip-Hop, and Feminist Pedagogy: Outlines of Alternative Integration Policy in Vienna, Austria“. *International Studies Perspectives* 13(3): 270-288. <https://doi.org/10.1111/j.1528-3585.2012.00484.x>
- Fuko, Mišel. 1998. *Arheologija znanja*. Beograd: Plato.
- Fuko, Mišel. 2010. *Spisi i razgovori*. Beograd: Fedon.
- Gavrilović, Ljiljana. 2007. *Kultura u izlogu: ka novoj muzeologiji*. Etnografski institut SANU: Beograd.
- Gavrilović, Ljiljana. 2009. *O politikama, identitetima i druge muzejske priče*. Etnografski institut SANU: Beograd.
- Gaćanović, Ivana. 2009. *Problem evropskog identiteta. Uvod u antropologiju Evropske unije*. Beograd: Srpski genealoški centar i Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta u Beogradu.
- Geertz, Clifford. 1960. *The Religion of Java*. Glencoe, IL: Free Press.
- Gell, Alfred. 1986. „Newcomers to the World of Goods: Consumption Among the Muria Gonds“. In *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, edited by Adjun Appadurai, 110-141. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gellner, David and Eric Hirsch. 2001. *Inside Organizations. Anthropologists at Work*. Oxford, New York: Berg.
- Gibert, Marie-Pierre. 2007. „The intricacies of Being Israeli and Yemenite. An Ethnographic Study of Yemenite 'Ethnic' Dance Companies in Israel“. *Qualitative Sociology Review* III (3): 100-111.
- Giurchescu, Anca. 1992. „The Power and the Dance Symbol and Its Socio-Political Use“. *Proceedings. 17th Symposium of the Study Group on Ethnochoreology*. Nafplion, Greece, July 2-10: 15-23.

- Golubović, Milena. 2013. „Etnički identitet kao materijalni i simbolički resurs: određenje odnosa moći kroz upotrebu identiteta Vlaha severoistočne Srbije“ Master rad. Filozofski fakultet, Univerzitet u Beogradu.
- Graf, Maximilian and Sarah Knoll. 2017. „In Transition Asylum Seekers? Austria and the Cold War Refugees from the Communist Bloc. In *Migration in Austria*, edited by Gunter Bischof and Dirk Rupnow, 91-111. Innsbruck: Innsbruck university press.
- Gsir, Sonia. 2017. „Do Countries of Origin Contribute to Sociocultural Integration of Migrants Abroad?“. In *Migrant Integration Between Homeland and Host Society – Volume 1*: edited by Agnieszka Weinar, Anne Unterreiner and Philippe Fargues, 149-173. Switzerland: Springer International Publishing.
- Haider-Labudović, Ida. 2007. „Srpska dijaspora u Beču u drugoj polovini XX veka“ Doktorska disertacija. Filozofski fakultet, Univerziteta u Beogradu.
- Hannerz, Ulf. 1999. „Cosmopolitans and Locals in World Culture“. In *Global Culture. Nationalism. Globalization and Modernity*, edited by Mike Featherstone, 238-251. London: SAGE Publications.
- Hass, Hein. 2008. *Migration and development: A Theoretical Perspective*. Oxford: International Migration Institute.
- Hejden, Robert. 2003. *Skice za podeljenu kuću. Ustavna logika jugoslovenskih sukoba*. Beograd: Samizdat B92.
- Hemel, Eugen. 2002. „Pouke iz jugoslovenskog lavirinta“. U *Susedi u ratu Jugoslovenski etnicitet*, uredili Džozel M. Halpern i D. Kajdikel, 57-80. Beograd: Samizdat B92.
- Hercfeld, Majkl. 2004. *Kulturna intimnosti*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Hinshaw, Robert. 1980. „Anthropology, Administration, and Public Policy“. *Annual Review of Anthropology* 9: 497-552. <https://www.jstor.org/stable/2155745>
- Hofman, Ana. 2012. *Socijalistička ženskost na sceni*. Publish: Beograd.

- Hol, Stuart. 2008. „Kodiranje, dekodiranje“. U *Studije kulture*, uredila Jelena Dorđević, 275-286. Beograd: Službeni glasnik.
- Hutchinson Guest, Ann. 2005. *Labanotation. A System of Analyzing and Recording Movement*. New York and London: Routledge.
- Ilić-Marković, Gordana. 2010. „Dvojezična svakodnevnica – predrasude i činjenice, srpski i nemački u Beču“. U *Peti međunarodni interdisciplinarni simpozijum „Susret kultura“*, uredile Ljiljana Subotić i Ivana Živančević-Sekeruš, 779-789. Novi Sad: Filološki fakultet.
- Ilieva, Anna. 2001. „Folk Dance During the Socialist Era, 1944-1989“. *Yearbook for Traditional Music* 33: 123-126. <https://doi.org/10.2307/1519636>
- Ilijin, Milica i Olivera Mladenović. 1962. „Narodne igre u okolini Beograda“. *Zbornik radova SAN 64: Etnografski institut* 4: 166-218.
- Inda, Johnatan Xavier and Renato Rosaldo. 2002. „A World in Motion. Introduction to The Anthropology of Globalization“, edited by Jonathan Xavier Inda and Renato Rosaldo, 1-34. Malden, Massachusetts: Blackwell Publishers Ltd.
- Ivančan, Ivan. 1971. *Folklor i scena. Priručnik za rukovodioce folklornih skupina*. Zagreb: Prosvjetni sabor Hrvatske.
- Ivanović Barišić, Milina. 2015. „Migracije selo-grad u drugoj polovini 20. Veka u Srbiji“. *Glasnik Etnografskog instituta SANU* 63(3): 595-608. <https://doi.org/10.2298/GEI1503595I>
- Ivanović, Vladimir. 2012. *Geburtstag pišeš normalno. Jugoslovenski gastarbajteri u Austriji i SR Nemačkoj 1965-1973*. Beograd: Institut za savremenu istoriju.
- Janković, Ljubica i Danica Janković. 1949. *Narodne igre. Knjiga V*. Beograd: Prosveta.
- Jain, Ravindra. 2010. „Diaspora, Trans-Nation and Nation: Reflections from India“. *Sociological Bulletin* 59 (1): 3-21. <https://doi.org/10.1177/0038022920100101>

- Jovanović, Lazar. 2017. „Konceptualizacija kulturnog identiteta pripadnika treće generacije srpskih radnih migranata u SR Nemačkoj“. *Etnoantropološki problemi* 12(1): 149-173. <https://doi.org/10.21301/eap.v12i1.7>
- Jovičić, Petrija. 2018. „Umetnici i umetnost Srbije van srpskih granica“. *Glasnik Etnografskog instituta SANU* 66(3): 511-523. <https://doi.org/10.2298/GEI1803511J>
- Jovičević, Aleksandra i Ana Vujanović. 2007. *Uvod u studije performansa*. Beograd: Fabrika knjiga.
- Jukić, Zlata. 1986. „Pokušaj ispitivanja učenika u jugoslovenskoj dopunskoj nastavi o poznavanju elemenata kulture naroda koji govore srpskohrvatskim, odnosno hrvatskosrpskim jezikom“. *Migracijske teme* 2: 15-35.
- Kaepler, Adrienne. 2001. „Dance and the Concept of style“. *Yearbook for Traditional Music* 33: 49-63. <https://doi.org/10.2307/1519630>
- Kalantaryan, Sona, Ben Gidley and Maria Luisa Caputo. 2017. „Residential Integration – Towards a Sending Country Perspective. In *Migrant Integration Between Homeland and Host Society 1*: edited by Agnieszka Weinar, Anne Uterreiner and Philippe Fargues, 117-149. Switzerland: Springer.
- Kapetanović, Bora. s.a. *40. godina srpskih klubova u Beču*. Beč: Srpska zajednica u Beču.
- Karl, Marks. 1978. *Kapital*. Beograd: Prosveta.
- Kaya, Ayhan. 2007. „German-Turkish Transnational Space: A Separate Space of Their Own“. *German Studies Review* 30 (3): 483-502. <https://www.jstor.org/stable/27668369>
- Kealiinohomoku, Joann. 1970. „An Anthropologist Looks at Ballet as a Form of Ethnic Dance“. In: *Impulse 1969-1970*: edited by Marina Van Tuyl, 24-33. San Francisco, California: Impulse Publications.
- Kealiinohomoku, Joann. 2008. *Theory and Method For an Anthropological Study of Dance*. Arizona: Flagstaff.

Kelner, Daglas. 2004. *Medijska kultura*. Beograd: Clio.

King, Russell. 2012. *Theories and Typologies of Migration: An Overview and a Primer*. Malmö: Malmö University.

Kiwan, Nadia and Hanna Meinhof. 2011. „Music and Migration: A Transnational Approach“. *Music and Arts in Action* 3 (3): 3-20.

Kobayashi, Audrey. 1993. „Multiculturalism: Representing a Canadian Institution“. In *Place/Culture/Representation*, edited by James Duncan and David Ley, 205-231. London: Routledge.

Kokjara, Đuzepe. 1985. *Istorija folklora u Evropi 1*. Beograd: Biblioteka XX vek.

Konig, Karin. and Bernhard Perchinig. 2005. „Austria“. In *EU and US approach to the management of immigration. Comparative perspectives*, edited by Jan Niessen and Yongmi Schibel, 13-47. Brussels: Migration Policy Group.

Kopytoff, Igor. 1986. „The Cultural Biography of Things: Commoditization as Process“. In *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, edited by Arjun Appadurai, 64-91. Cambridge: Cambridge University Press.

Kosinski, Leszek. 1978. „Yugoslavia and International Migration“. *Canadian Slavonic Paper* 20 (3): 314-338.

Kovačević, Ivan. 2015. *Istorija srpske antropologije*. Beograd: Odeljenje za etnologiju i antropologiju i Dosije studio.

Kovačević, Ivan i Marija Krstić. 2011. „Između istorije i savremenosti: antropološko proučavanje gastarbajtera u 21. veku“. *Etnoantropološki problemi* 6(4): 969-982.

Kovačević, Ivan i Dragana Antonijević. 2018. „Dva pripovedanja identiteta“. *Etnoantropološki problemi* 13(1): 41-63. [https://doi.org/929:398\]:316.75\(491.11\)](https://doi.org/929:398]:316.75(491.11))

- Krasin, Maja. 2011. „Tradicionalna igra na sceni“. *Etnološko-antropološke sveske* (18)7: 105-121.
- Krstić, Marija. 2011. „Dijaspora i radnici na privremenom radu u inostranstvu: osnovni pojmovi“. *Etnoantropološki problemi* 6(2): 295-318.
- Krstić, Marija. 2013. „Evropeizacija u Srbiji početkom XXI veka. Antropološka analiza socio-kulturnih promena u periodu evrointegracije“ Doktorska disertacija. Filozofski fakultet, Univerzitet u Beogradu.
- Krstić, Marija. 2013b. „I'm a poor lonesome cowboy and a long way from home...': srpski dokumentarni filmovi o gastarbajterima“. *Etnoantropološki problemi* 8(2): 499-518.
- Kuper, Adam. 2005. „Culture and Identity Politics“. In *The Islamic Challenge: Politics and Religion in West Europe*, edited by Jytte Klausen, 3-5. Oxford: Oxford University Press.
- Latcheva, Rossalina and Barbara Herzog-Punzenberger. 2011. „Integration Trajectories: A Mixed Method Approach“. In *A Life-Course Perspective on Migration and Integration*, edited by Matthias Wingens, Michael Windzio, Helga de Valk, Can Aybek, 121-143. London, New York: Springer.
- Laušević, Mirjana. 1996. „The *Ilahiya* as a Symbol of Bosnian Muslim National Identity“. In *Retuning Culture: Musical Changes in Central and Eastern Europe*, edited by Mark Slobin, 117-135. Durham, London: Duke University Press.
- Lorber, Verena. 2017. „To Come Into Focus Female ‚Guest Workers‘ from Former Yugoslavia in Austria (1960-1980)“. In *Migration in Austria*, edited by Gunter Bischof and Dirk Rupnow, 161-185. Innsbruck: Innsbruck university press.
- Loutzaki, Irene. 2001. „Folk Dance in Political Rhythms“. *Yearbook for Traditional Music* 33: 127-137. <https://doi.org/10.2307/1519637>
- Lukić-Krstanović, Miroslava. 1992. *Srbi u Kanadi – život i simboli identiteta*. Beograd: Etnografski institut SANU.

- Lukić-Krstanović, Miroslava and Mirjana Pavlović. 2017. *Ethnic symbols and migrations. Serbian Communities in USA and Canada*. Belgrade: Srpski genealoški centar.
- Ljubešić, Marta. 1989. „Jezični razvoj djece jugoslovenskih migranata u SR Njemačkoj“. *Migracijske teme* 5: 353-361.
- Malkki, Liisa. 1992. „National Geographic: The Rooting of Peoples and the Territorialization of National Identity among Scholars and Refugees“, *Cultural Anthropology* 7(1): 24-50. <https://www.jstor.org/stable/656519>
- Maners, Lynn. 1995. „The Social Lives of Dances in Bosnia and Herzegovina: Cultural Performance and the Anthropology of Aesthetic Phenomena“, PHD dissertation. Los Angeles: University of California
- Maners, Lynn. 2007. „Utopia, Eutopia, an E.U.-topia. Performance and Memory in Former Yugoslavia“. In *Dancing from Past to Present. Nation, Culture, Identities*, edited by Theresa J. Buckland, 75-97. London: University of Wisconsin Press.
- Marković, Predrag. 2005. „Gastarbeiters as the Factor of Modernization in Serbia“. *Istorija 20. vek* 2: 145-162.
- Marković, Predrag. 2009. „Izgubljeni u transmigraciji? Srpski gastarbajteri između svetova“. *Hereticus. Časopis za preispitivanje prošlosti* VII(4): 7-24.
- Marquez, Benjamin. 2003. *Constructing Identities in Mexican-American Political Organizations: Choosing Issues, Taking Sides*. Austin: University Press.
- Massey, Douglas S., J. Arango, G. Huego, A. Kouaouci, A. Pellegrino and J. E. Taylog. 1993. „Theories of International Migration: A Review and Appraisal“. *Population and Development Review* 19 (3): 431-466. <https://www.jstor.org/stable/2938462>
- Matzka, Christian. 2009. „Austria and Turkey: their burden of histories“. In *Geographic diversity*, edited by K. Donert, Y. Ari, M. Attard, G. O'Reilly and D. Schmeinck, 163-169. Berlin: Mensch und Buch Verlag.

- Mauss, Marcel. 1966. *The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies*. London: Cohen & West LTD.
- McGrown-Berns, Rima. 2007. „Redefining 'Diaspora': The Challenge of Connection and Inclusion“. *International Journal* 63 (1): 3-20. <https://www.jstor.org/stable/40204483>
- McRobbie, Angela. 2001. „From Holloway to Hollywood: Happiness at Work in the New Cultural Economy?“. In *Cultural economy. Cultural analysis and commercial life*, edited by Paul du Gay and Michael Pryke, 97-115. London, Thousand Oaks, New Delhi: SAGE Publications.
- Meinert, Lotte and Bruce Kapferer. 2015. *In the Event. Toward an Anthropology of Generic Moments*. Berghahn: New York and Oxford.
- Mihailović, Slavica. 2005. „Vlaške igre iz Kobišnice“. U *Narodne igre Srbije – Građa, sveska br. 26*: uredili Vasić, Olivera i Dimitrije Golemović, 5-71. Beograd: Centar za proučavanje narodnih igara Srbije i Fakultet muzičkih umetnosti u Beogradu.
- Milenković, Miloš. 2005. „Postkulturalna antropologija i multikulturalne politike“. U *Problemi kulturnog identiteta stanovništva savremene Srbije*, uredila Senka Kovač 67-69. Beograd: Filozofski fakultet.
- Milenković, Miloš. 2014. *Antropologija multikulturalizma: od politike identiteta ka očuvanju kulturnog nasleđa*. Beograd: Srpski genealoški centar i Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta u Beogradu.
- Milenković Vuković, Biljana i Mladena Prelić. „Izdavaštvo“. U *Etnologija i antropologija – 70 izabranih pojmova*, uredila Ljiljana Gavrilović, 130-147. Beograd: Službeni glasnik i Etnografski institut SANU.
- Milenković Vuković, Biljana. 2014. „Bibliografija dr Olivere Mladenović (1914-1988) – povodom stogodišnjice rođenja“. *Glasnik Etnografskog instituta SANU* LXII (2): 251-286. <https://doi.org/10.2298/GEI1402251M>
- Milićević, Milan. 1876. *Kneževina Srbija*. Beograd: Državna štamparija.

- Milutinović, Svetlana. 2006. „Kineski transnacionalni preduzetnici u Budimpešti i Beogradu: u potrazi za tržištem tranzicionih ekonomija“. *Sociologija* XLVII (2): 143-160.
- Mladenović, Olivera. 1960. „Scensko izvođenje partizanskih igara“. *Narodno stvaralaštvo – Folklor* 1: 21-26.
- Mladenović, Olivera. 1973. *Kolo u Južnih Slovena*. Beograd: Etnografski institut SANU.
- Mladenović, Olivera. 1974. „Tradicionalno igračko nasleđe i savremenost“. U *Etnološko proučavanje savremenih promena u narodnoj kulturi. Posebna izdanja 15*: 245-251. Beograd: Etnografski institut SANU.
- Muehlebach, Andrea. 2012. *The Moral Neoliberal. Welfare and Citizenship in Italy*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Nahachewsky, Andriy. 1995. „Participatory and Presentational Dance as Ethnochoreological Categories“. *Dance Research Journal* 27(1): 1-15. <https://doi.org/10.2307/1478426>
- Nahachewsky, Andriy. 2001. „One Again. On the Concept of 'Second Existence Folk Dance'“. *Yearbook for Traditional Music* 33: 17-28. <https://doi.org/10.2307/1519627>
- Nahachewsky, Andriy. 2011. *Ukrainian Dance: A Cross-cultural Approach*. McFarland & Company: North Carolina.
- Naumović, Slobodan. 2009. *Upotreba tradicije u političkom i javnom životu Srbije na kraju dvadesetog i početkom dvadeset prvog veka*. Beograd: Istitut za filozofiju i društvenu teoriju.
- Nedeljković, Saša. 2010. „Maskulinitete kao alternativni parametar etničkog identiteta: Crnogorci u Lovćencu“. *Etnoantropološki problemi* 5 (1): 51-67.
- Niemčić, Iva. 2005. „Valcer i salonsko kolo od 19. stoljeća do danas“. *Narodna umjetnost* 42(2): 69-91.

- Niemčić, Iva. 2011. *Lastovski poklad: plesno-etnološka studija*. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku.
- Nishida, Hiroko. 1999. „A Cognitive Approach to Intercultural Communication Based on Schema Theory“. *International Journal of Intercultural Relations* 23 (5): 753-777. [https://doi.org/10.1016/S0147-1767\(99\)00019-X](https://doi.org/10.1016/S0147-1767(99)00019-X)
- Novaković, Stojan. 1965. *Selo*. Beograd: Srpska književna zadruga.
- Njaradi, Dunja. 2016. „Multikulturalizam, amaterizam i plesna tehnika: neke beleške o scenskom folkloru u Srbiji“. U *Muzička i igračka tradicija multietničke i multikulturalne Srbije*, uredio Dimitrije Golemović, 453-477. Beograd: Katedra za etnomuzikologiju Fakulteta muzičke umetnosti u Beogradu.
- Njaradi, Dunja. 2018. *Knjiga o plesu*. Beograd: Ansambl narodnih igara i pesama Srbije „Kolo“.
- Okongwu Francis, Ann and Joan Mencher. 2000. „The Anthropology of Public Policy: Shifting Terrains“. *Annual Review of Anthropology* 29: 107-124. <https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.29.1.107>
- Olson, Laura. 2004. *Performing Russia: Folk Revival and Russian Identity*. London: Routledge.
- O'Shea, Janet. 2007. *At Home in the World: Bharata Natyam on the Global Stage*. Middletown, Connecticut: Wesleyan University Press.
- Pastore, Ferruccio and Irene Ponzio. 2016. „Introduction“. In *Inter-group Relations and Migrant Integration in European Cities. Changing Neighbourhoods*, edited by Ferruccio Pastore and Irene Ponzio, 1-19. New York, Dordrecht, London: Springer Cham Heidelberg.
- Pavlović, Mirjana. 1990. *Srbi u Čikagu – problem etničkog identiteta*. Beograd: Etnografski institut SANU.
- Pavlović, Mirjana. 2012. *Srbi u Temišvaru*. Beograd: Etnografski institut SANU.

- Perchinig, Bernhard. 2004. „The Impact of Immigration on Austria's society: the cultural context“. In *The Impact of Immigration on Austria's Society. A Survey of Recent Austrian Migration Research*, edited by Sophie Hofbauer, 28-36. Vienna: National Contact Point Austria within the European Migration Network.
- Peter, Jackson, Philip Crang and Claire Dwyer. 2004. „Introduction“. In *Transnational Space*, edited by Peter Jackson, Philip Crang and Claire Dwyer, 1-8. London and New York: Routledge.
- Petrović, Đurđica. 1999. *Srednjovekovni Vlasi na teritoriji današnje Crne Gore: primer Riđani*. Podgorica: Istorijski institut.
- Petrović, Edit. 2002. „Etnonacionalizam i raspad Jugoslavije“. U *Susedi u ratu: jugoslovenski etnicitet, kultura i istorija iz ugla antropologa*, uredili Džoel M. Halpern i D. Kajdikel, 57-80. Beograd: Samizdat B92.
- Petrović, Jelena. 2013. „Upotreba i tretman horizontalno-prostornih obrazaca na primeru koreografija narodnih igara u Srbiji“, seminarski rad. Beograd: Katedra za etnomuzikologiju, Fakultet muzičke umetnosti Univerziteta umetnosti u Beogradu.
- Pierre Castile, George. 1996. „The Commodification of Indian Identity“. *American Anthropologist* 98(4): 743-749. <https://www.jstor.org/stable/681882>
- Popov, Igor. 2012. „Narodne igre severnog Banata i Pomorišja. U *Narodne igre Srbije – Građa*, *Sveska 33*: uredila Olivera Vasić, 73-168. Beograd: Centar za proučavanje narodnih igara Srbije i IC „Kolo“.
- Povrzanović, Maja. 1988. „Pokladni običaji u Turčišću danas: paralelne egzistencije folklora“. *Narodna umjetnost* 25(1): 15-65.
- Prelić, Mladena. 2008. *(Ni)ovde, (Ni) tamo: Etnički identitet Srba u Mađarskoj na kraju XX veka*. Beograd: Etnografskog instituta SANU.
- Rabrenović, Mihajlo. 2008. *Amaterizam u kulturi*. Beograd: Demokratska stranka / Istraživačko-izdavački centar.

- Radulović, Lidija. 2017. „Crna i bela magija kao kulturno nasleđe: predstave mladih u Boru o vlaškoj magiji“. *Etnoantropološki problemi* 12 (4): 1153-1176.
- Rakočević, Selena. 2004. „Šta je to igra? Etnokoreološki pogled na terminološka i konceptualna određenja pojma“. U *Dani Vlade Milošević*, uredio Dimitrije Golemović, 96-118. Banja Luka i Beograd: Academy of Arts & Vedes.
- Rakočević, Selena. 2013. „Tracing the discipline: eighty years of ethnochoreology in Serbia“. *New Sound* 41 (1): 58-86. <https://doi.org/10.5937/newso1341058R>
- Rakočević, Selena. 2014. „Etnokoreološka delatnost Olivera Mladenović“. *Glasnik Etnografskog instituta SANU* LXII(2): 235-250. <https://doi.org/10.2298/GEI1402235R>
- Rakočević, Selena. 2020. „Political Complexities of Ethnochoreological Research. The Facts of Scholarly Work on Dance in the Countries of Former Yugoslavia“. *Acta Ethnographica Hungarica* 65(1): 13-26. <https://doi.org/10.1556/022.2020.00002>
- Ramovš, Mirko. 1971. *Slovenski narodni plesovi*. Zagreb: Prosvjetni sabor Hrvatske.
- Ranisavljević, Zdravko. 2012. „Simboličko značenje žanra kolo u tri u plesnoj praksi Srba“. U *Vlado S. Milošević etnomuzikolog, kompozitor i pedagog. Tradicija kao inspiracija*, uredile Sonja Marinković i Sanda Dodik, 557-570. Banja Luka: Akademija umjetnosti i Muzikološko društvo Republike Srpske.
- Rašić, Miloš. 2016a. „'Praznovanje sopstva': Evropska smotra srpskog folklora kao mesto konstrukcije i komoditizacije identiteta“. *Etnoantropološki problemi* 11(4): 1005-1026. <https://doi.org/10.21301/EAP.V11i4.3>
- Rašić, Miloš. 2016b. „Antropologija muzike: paradigme i perspektive“. *Zbornik radova Akademije umetnosti u Novom Sadu* 4: 133-144. <https://doi.org/10.5937/ZbAkUm1604133R>

- Rašić, Miloš. 2016c. „Da li su antropolozima potrebni muzeji? Antropološka analiza uloge etnologa-antropologa u muzejima“. *Glasnik Etnografskog muzeja* 80: 89-110.
- Rašić, Miloš. 2017. „Jugoslovenski/srpski klubovi u Beču u istorijskom kontekstu“. *Glasnik Etnografskog instituta SANU* 65(3): 687-703. <https://doi.org/10.2298/GEI1703687R>
- Rašić, Miloš. 2018. „Olivera Mladenović i narodne igre u kontekstu srpske etnologije“. *Glasnik Etnografskog instituta SANU* LXVI(1): 53-72. <https://doi.org/10.2298/GEI1801053R>
- Rašić, Miloš. 2020. „Institucionalna konstrukcija i prezentacija identiteta u srpskim klubovima u Beču“ Doktorska disertacija. Filozofski fakultet, Univerzitet u Beogradu.
- Rašić, Miloš. 2021a. „Koreografisanje tradicionalnih plesova u sistemu komodifikujućih praksi: primer srpskih klubova u Beču“. *Narodna umjetnost* 58(2): 221-239. <https://doi.org/10.15176/vol58no212>
- Rašić, Miloš. 2021b. „Antropološki pristup javnim politikama – teorijsko-metodološko razmatranje“. *Zbornik Matice srpske za društvene nauke* 179(3): 377-386. <https://doi.org/10.2298/ZMSDN2179377R>
- Rašić, Miloš. 2022. „Učenje tradicionalnog pevanja u srpskim klubovima u Beču – ekonomski aspekti između amaterizma i profesionalizma“. *Muzikologija* 32(1): 225-244. <https://doi.org/10.2298/MUZ2232225R>
- Reddy, William. 1986. „The Structure of a Cultural Crisis: Thinking About Cloth in French Before and After the Revolution“. In *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, edited by Arjun Appadurai, 261-285. Cambridge: Cambridge University Press.
- Reineck, Janet. 1986. „The Place of Dance Event in Social Organization and Social Change Among the Albanians in Kosovo, Yugoslavia“. *Journal of Dance Ethnology* 10: 27-38.
- Rupnow, Dirk. 2017. „The History and Memory of Migration in Post-War Austria: Current Trends and Future Challenges“. In *Migration in Austria*,

- edited by Gunter Bischof and Dirk Rupnow, 37-65. Innsbruck: Innsbruck university press.
- Safran, William. 1991. „Diaspora in modern society: Myth homeland and return“. *Diaspora* 1(1): 83-99. <https://doi.org/10.3138/diaspora.1.1.83>
- Said, Edward. 1986. *After the Last Sky: Palestinian Lives*. New York: Pantheon Books.
- Salamon, Ida. 2014. „Srpski Beč“. *Glasnik Etnografskog muzeja* 78: 183-191.
- Salt, John. 1989. „Contemporary trends in international migration study“. *International Migration* 25: 241-250. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2435.1987.tb00586.x>
- Schechner, Richard. 1977. *Performance theory*. Routledge: New York and London.
- Schechner, Richard. 1985. *Between Theater and Anthropology*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Schechner, Richard. 2005. *Performance studies: An Introduction*. Routledge: London.
- Schierup, Carl-Ulrik. 1985. „The Immigrants and the Crisis“. *Acta Sociologica* 28(1): 21-23. <https://www.jstor.org/stable/4194554>
- Schierup, Carl-Ulrik and Aleksandra Alund. 1986. *Will They Still be Dancing? Integration and Ethnic Transformation Among Yugoslav Immigrants in Scandinavia*. Umea: Department of Sociology, University of Umea.
- Schierup, Carl-Ulrik. 1990. *Migration, Socialism and the International Division of Labour. The Yugoslav Experience*. Avebury: Gower Publishing Company Limited.
- Schiller Glick Nina, Brasch Linda nad Cristina Szanton Blanc. 1995. „From Immigrant to Transmigrant: Theorizing Transnational Migration“. *Anthropological Quarterly* 68 (1): 48-63. <https://doi.org/10.2307/3317464>

- Schmalzbauer, Leah. 2005. „Transamerican Dreamers: The Relationship of Honduran Transmigrants to the Ideology of the American Dream and Consumer Society“. *Berkeley Journal of Sociology* 49: 3-31. <https://www.jstor.org/stable/41035600>
- Sharp, Lesley. 2000. „The Commodification of the Body and its Parts“. *Annual Review of Anthropology* 29: 287-328. <https://www.jstor.org/stable/223423>
- Shay, Anthony. 2002. *Choreographic Politics: State Folk Dance Companies, Representation, and Power*. Wesleyan University Press: Middletown, Connecticut.
- Sheffer, Gabriel. 2003. *Diaspora Politics: At Home Abroad*. Cambridge: Cambridge University Press
- Shore, Cris and Susan Wright. 1997. „Policy. A new field of anthropology“. In *Anthropology of Policy. Critical perspectives on governance and power*, edited by Cris Shore and Susan Wright, 3-39. London and New York: Routledge.
- Singer, Milton. 1959. „Preface“. In *Traditional India: Structure and Change*, edited by Milton Singer, I-XV. Philadelphia: American Folklore Society.
- Smith, Anthony. 2009. *Nationalism, Key Concepts*. Cambridge: Polity Press.
- Smit, Antoni. 2010. *Nacionalni identitet*. Biblioteka XX vek: Beograd.
- Stevanović, Lada. 2016. „Srbi i Slovenci: migracije, susreti ljudi, ideja i ideologija“. *Etnografski institut SANU* 64(1): 5-9. <https://doi.org/10.2298/GEI1601005S>
- Stojić Mitrović, Marta. 2017. „Koliko su ‚opasna‘ tela migranata? Narativi o bolesti i javnom zdravlju i tehnike upravljanja“. *Glasnik Etnografskog instituta SANU* 65(3): 593-609. <https://doi.org/10.2298/GEI1703593S>
- Strauss, Claudia and Naomi Quinn. 1997. *A Cognitive Theory of Cultural Meaning*. Cambridge University Press.
- Supek, Rudi. 1974. „Sociološki značaj amaterizma“. *Kultura* 26: 8-16.

- Šoć, Vladimir. *Starocrnogorske narodne igre*. Zagreb: Kulturno-prosvjetni sabor Hrvatske.
- Taylor, Timothy. 2007. „The Commodification of Music at the Dawn of the Era of 'Mechanical Music'“. *Ethnomusicology* 51(2): 281-305. <https://www.jstor.org/stable/20174526>
- Turner, Victor. 1982. *From Ritual to Theatre*. PAJ Publications: New York.
- Turner, Victor. 1992. *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*. Cornell Paperbacks Cornell University Press: Ithaca, New York.
- Turner, Terence. 1993. „Anthropology and Multiculturalism: What is Anthropology That Multiculturalists Should be Mindful of it?“. *Cultural Anthropology* 8(4): 411-429. <https://www.jstor.org/stable/656475>
- Unterreiner Anne and Agnieszka Weinar. 2017. „Introduction: Integration as a Three-Way Process“. In *Migrant Integration Between Homelan and Host Society – Volme 1*: edited by Agnieszka Weinar, Anne Unterreiner and Philippe Fargues, 1-21. Switzerland: Springer International Publishing.
- Vasić, Olivera. 1984. „Kolo u tri Krstivoja Subotića“. *Istraživanja 1. Valjevska Kolubara*: 155-182.
- Vučinić-Nešković, Vesna. 2014. *Metodologija terenskog istraživanja u antropologiji. Od normativnog do iskustvenog*. Beograd: Srpski genealoški centar i Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta.
- Vujović, Slobodan. 2006. *Amaterizam je nešto prvo*. Beograd: Čigoja štampa.
- Vukanović, Maša. 2012. *Kulturno-umetnički amaterizam. Snaga kulture*. Zavod za proučavanje kulturnog razvitka: Beograd.
- Vukanović, Maša. 2013. „Javna kulturna politika i antropolozi. I obrnuto“. *Etnološko-antropološke sveske* 21(10): 115-127.
- Vuksanović, Gordana. 1997. *Na putu do kuće.. Studija o domaćinstvima i porodičnim odnosima povratnika sa rada u inostranstvu*. Novi Sad: Odsek za sociologiju Filozofskog fakulteta u Novom Sadu.

- Vuletić, Jelena. 2016. „Leksičke transferencije u govoru Srba u Nemačkoj: na primeru srpske zajednice u Ingolštatu, Bavarska“. *Etnoantropološki problemi* 11(1): 601-626. <https://doi.org/10.21301/EAP.V11i2.14>
- Verdery, Katherine. 1991. „Theorizing Socialism: A Prologue to the ‚Transition““. *American Ethnologist* 18(3): 419-439. <https://www.jstor.org/stable/645587>
- Vertovec, Steven. 1996. „Multiculturalism, culturalism and public incorporation“. *Ethnic and Racial Studies* 19(1): 49-69. <https://doi.org/10.1080/01419870.1996.9993898>
- Vertovec, Steven. 1999. „Conceiving and Researching Transnationalism“. *Ethnic and Racial Studies* 22 (2): 1-26. <https://doi.org/10.1080/014198799329558>
- Vertovec, Steven. 2010. „Introduction: New directions in the Anthropology of Migration and Multiculturalism“. In *Anthropology of Migration and Multiculturalism. New Direction*, edited by Steven Vertovec, 1-14. London and New York: Routledge.
- Vlahović, Petar. 1980. „Neke etnološke odrednice Vlaha severoistočne Srbije“. *Zbornik radova Muzeja rudarstva i metalurgije* 1: 103-111.
- Wedel, Janine, Cris Shore, Gregory Feldman and Stacy Lathrop. 2005. „Toward an Anthropology of Public Policy“. *The annals of the American Academy of Political and Social Science* 600: 30-51. <https://doi.org/10.1177/0002716205276734>
- Wets, Johan. 2006. „The Turkish Community in Austria and Belgium: The Challenge of Immigration“. *Turkish Studies* 7 (1): 85-100. <https://doi.org/10.1080/14683840500520600>
- Wright, Susan. 1994. *Anthropology of Organizations*. London and New York: Routledge.
- Yildiz, Mete, Mehmet Akif Demircioglu and Cenay Babaoglu. 2011. „Teaching Public Policy to Undergraduate Students: Issues, Experiences, and Lessons in Turkey“. *Journal of Public Affairs Education* 17 (3): 343-365. <https://doi.org/10.1080/15236803.2011.12001649>

- Zebec, Tvrtko. 2006. „Etnokoreolog na terenu: kontinuitet istraživanja i dileme primjene“. U *Etnologija bliskog: poetika i politika suvremenih terenskih istraživanja*, uredili Jasna Čapo Žmegač, Valentina Gulin Zrnić i Goran Pavel Šantek, 167-190. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku.
- Zebec, Tvrtko. 2018. „Folklore, stage and politics in the Croatian context“. In *Folklore Revival Movements in Europe post 1950. Shifting Context and Perspectives*, edited by Daniela Stavelova, Theresa Jill Buckland, 183-196. Prague: Institute of Ethnology of the Czech Academy of Sciences.
- Žikić, Bojan. 2005. „Etnokulturna dualnost i (etnički) stereotipi“. *Glasnik Etnografskog instituta SANU* LIII: 67-81.
- Žikić, Bojan. 2007. „Qualitative Field Research in Anthropology. An Overview of Basic Research Methodology“. *Etnoantropološki problemi* 2 (2): 123-135.
- Žikić, Bojan. 2011. „Kulturni identiteti kao nematerijalno kulturno nasleđe“. U *Kulturni identiteti kao nematerijalno kulturno nasleđe*, uredio Bojan Žikić, 7-27. Beograd: Srpski genealoški centar.
- Žikić, Bojan. 2012. „Proučavanje kulturnih identiteta u uslovima 'dugotrajne tranzicije' u Srbiji“. *Etnološko-antropološke sveske* 20: 9-25.
- Žikić, Bojan. 2012a. *Misao, kultura, identitet*. Beograd: Srpski genealoški centar i Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu, Etnološka biblioteka, knj. 60.

SUMMARY

This monograph presents and interprets one aspect of the migration life of Serbian guest workers and their descendants, focusing on the issue of self-organization and institutional construction and presentation of cultural and national identity within Serbian clubs in Vienna. Yugoslav guest workers in the seventies of the 20th century formed cultural-artistic and sports clubs in Vienna to have a place to gather with their compatriots, exchange information about life in Austria and Yugoslavia, and attend cultural-artistic and sports sections. Socio-political events in the mother country significantly influenced the work policies of these institutions. In this regard, the clubs were called Yugoslav until the nineties of the 20th century, guided by the dominant ideology of brotherhood-unity in Yugoslavia and the aspiration to portray the Yugoslav identity. The disintegration of Yugoslavia and the conflicting national ideologies in the new mother country affected the clubs, as a result of which they were divided on a national basis, and that is when today's national-ethnic clubs (Serbian, Croatian, Bosniak, etc.) were born.

The chapters in this monograph offer a diachronic insight into the processes of origin and development of Serbian clubs in Vienna. Then, they consider and deconstruct the methods of construction and presentation of cultural and national identities in clubs, intending to establish their contents and construction mechanisms, as well as the reasons and goals for which they are constructed and presented in precisely the ways mentioned. Furthermore, in the paper, I determine the content of ideological messages that are communicated through programs and performances - who produce these messages, where they are positioned in the power structure, and which institutions enable the exchange of knowledge and skills that harmonize and strengthen beliefs and strategies in a given social practice. Finally, I analyze aspects of the integration of Serbian guest workers into the Austrian socio-political and cultural system and their role in Vienna's multicultural policies.

There is a long tradition of researching migration processes and migrants in Serbian ethnology-anthropology. However, until a decade ago, there were almost no scientific papers on the cultural group of guest workers. There are only a few papers about guest workers published before the 21st century - about migrants from the village of Ljubičevac (Drljača 1975) and about magnificent architecture and grandiose celebrations (Bratić & Malešević 1982; Antonijević 2000). More extensive research on guest workers began in 2011, thanks to researchers on the project *Neither there nor here - Cultural heritage and identity of the guest worker population*. After the mentioned project, there followed a series of other researches and works that thematized different segments of the life and work of Serbian guest workers in Western European countries (Antonijević, Banić Grubišić and Rašić 2021).

Guest workers are individuals who went to work abroad during the sixties and early seventies of the 20th century to earn money in the shortest possible time, with which, upon returning to the mother country, they would solve existential issues. They were characterized by low education and a difficult, for some never fully completed, transition to „another reality“ - they maintained close relations with the mother country, often refusing integration into the system of the land of immigration. Their identity is liminal, located between two countries and cultures (see Antonijević 2013). Although the descendants of guest workers, their children, grandchildren, and great-grandchildren, i.e., the second, third, fourth, and subsequent generations of Serbian immigrants, cannot be defined as guest workers. Still, it is essential to note that they are still socialized within the value systems and way of life cultivated by their parents or other ancestors - guest workers, which affected certain aspects of their behavior, thinking, and lifestyle.

I came to all the data based on which this study was created in several different ways. Still, the key role was played by the narratives of my interlocutors, their life stories based on telling about migrations and complex identity dilemmas. In addition to these stories, collected through direct conversation with the interlocutors, using the techniques of qualitative anthropological research - in-depth semi-structured interview, observation with participation, survey questionnaire, etc. Other sources, such as memoirs, autobiographies, and archival materials, were also helpful.

With this monograph, therefore, I crucially reexamine the constructions and presentations of cultural and national identity in Serbian clubs in Vienna. I analyze how clubs use tradition, cultural heritage, folklore, and existing identities to construct a distinctive idea of club members

about who they are and their goals. I ask and answer the questions of how, who, and with what goals construct and later present cultural and national identity, how the achievement of the set goals is planned through the work of the clubs, and what ideologies are at the basis of that action.

However, the most important thing for me is that with this monograph, I *give a voice* to my interlocutors - different generations of Serbian guest workers who were „mute“ and „nameless“ in Serbia for a long time. No one wanted or had the opportunity to hear their position and opinion on various topics from their everyday life. Therefore, the narratives and statements of *my* guest workers shaped the entire study and gave me guidelines for research. With this monograph, I make their voice, even to a small extent, more accessible and louder.

Cultural and national identities are constructed and presented differently in Serbian clubs in Vienna. These institutions function as places where specific identity markers are kept, thus contributing to their members' sense of ethnic/national belonging, although this sense is often confused. Through their activities and intense focus on ethnic and national identity, Serbian clubs influence the slower course of integration of their members into the Austrian system, setting them apart as a separate group within the wider Austrian socio-cultural system.

Some of the concepts I have defined and used in this study are based on Benedict Anderson's ideas about the nation as an imagined community (Anderson 1998). Here, I am primarily talking about an *imagined homeland* and an *imagined nostalgia*. When they talk about their homeland, my interlocutors, born and socialized in Austria, think of Serbia. Nevertheless, they talk about some homeland that does not exist as imagined in their heads, nor did they live in that country. Even the first generations of guest workers in these homelands lived for a short time since they moved to Western European countries early.

In contrast, the second and subsequent generations were possibly only born in Serbia or just spent some holidays in Serbia. That is why I coined and used the term imaginary homeland. Imaginary homeland is not invented, because it really exists, but its image is constructed based on other people's memories and occasional personal stays in it. From this comes an imagined nostalgia, which is also not invented; it exists and is often very strong, but it

is directed towards something with which they have no direct experience - precisely towards that homeland where they have never lived in the complete sense. They are, in fact, nostalgic for some memories and ideas that have been constructed over time within the framework of the guest worker culture and not for the real territory and socio-cultural situation.

From the above follows the issue of connection with the homeland and noticing which territory is involved. Migration causes deterritorialization, which makes it clear that migrants themselves continue to identify with deterritorialized homes and cultures (see Appadurai 1990; Said 1986; Clifford 1988). In other words, migrants are increasingly creating homes and homelands, leaving out territorial bases, basing them on memories, and laying claim to places they no longer physically inhabit for whatever reason (Malkki 1992: 24). This is also the case with my interlocutors, who often perceive their homeland as a goal to be pursued through an idealized return, although few of them return. It seems that the principle of reterritorialization is realized here: a new territory is settled, deterritorializing the old mother country, and a new cultural context is established that resembles and tends to imitate the old one, acquiring the connotation of a new homeland, considering that it is realized on both levels - sentimental (members are emotionally attached to the new spaces they live in, while especially the second and third generations no longer even have that idealized goal of return) and legal-formal (they become official citizens by getting passports and citizenships, they study there, they have health insurance in those countries, etc.).

The socialization and identity of Serbian migrants in Vienna are conditioned by many factors: the mother country, the country of immigration, and their personal choices. What is clear is that the third and fourth generations of migrants are mostly parallel socialized in two different cultures and two other systems. Nevertheless, throughout life, they are never determined by only one identity affiliation, which is why it is easier to talk about their identification processes than about some fixed and clearly defined identities to which they belong. In other words, migrants „make decisions when to identify, where and with whom, and even make decisions when to engage in religious discourse and when to engage in procedural discourse“ (Bauman 1999: 138).

In constructing the identity of the descendants of Serbian guest workers in Vienna, who are members of clubs, folklore sections and folklore performances play an important role. When they talk about the reasons why they participate in the work of folklore sections, the majority of my interlocutors point out that they do it precisely because of „preserving

tradition,“ „preserving identity,“ „not to forget their origins,“ and later also because of companionship and love of dance. For them, this tradition is a key identity marker, and by tradition, they mean only what they learned in folklore sections - traditional dances and music mainly.

As I have established, amateur choreographers are important figures who shape the attitudes and opinions of youth in clubs and, in a narrower sense, in folklore sections. They are the ones who create ideas about tradition and identity, and they choose which elements are sufficient „quality“ and „valuable“ to learn and further present themselves. Amateur choreographers, therefore, „take ethnographies into their own hands“ (Castaldi 2000: 288) and manipulate them according to their wishes, although they are usually not trained in the appropriate disciplines for such processes.

A more prominent aspect related to the previously mentioned process of identity construction, which occurs in the diaspora, is the commodification of tradition or knowledge about tradition. To obtain specific knowledge or new information about the tradition, the managers of the clubs mainly reach for the „main source,“ the mother country, Serbia. They collaborate with individuals recognized in the spheres of cultural and artistic amateurism as „guardians of the truth“ (Buckland 1999: 196). By cooperating with them, managers get information about „authentic traditions“ and in which way „authentic traditions“ should be preserved and presented. This desire to „preserve authentic tradition“ is powerful in the diaspora, which is why the sale of anything „national“ for the sake of „preservation“ has a prominent place in the given market. However, as I have shown in one of the study sections, many scholars who collaborate with clubs in the diaspora often encourage a romantic view of tradition and identity to continue the processes of commodification. In this regard, the aspects subject to commodification, among others, are the dance itself as a product and its performance; rehearsal, costuming, and musicianship skills and choreography.

Although the process of „learning the tradition“ is questionable as such, the dance events that still exist in Vienna, for example, collective dancing after „kebab concerts,“ allow the younger generations to „feel“ and experience what their ancestors tell them about and teach them about in the clubs. By dancing at such events, they reproduce, at least in imagination, their place of origin or the origin of their ancestors, which, in many cases, is still one of the centers of their world. Although their bodies are dancing in Vienna, their thoughts are in an imagined homeland.

Whether they are integrated or not is a question that occupies scientific

studies, politicians of both countries, and very often the immigrants themselves. Integration depends on three key factors: emigration policy, immigration policy, and the immigrants' decisions. I have analyzed these three aspects individually and seen to what extent each facilitates or complicates the process of integration into the Austrian system. On the other hand, the policies of the mother country are not so elaborated and, to some extent, complicate the process of integration into the Austrian system, acting on the principle of bridge and fence. In other words, the Republic of Serbia builds bridges towards its diaspora, connecting in different ways - formally and informally.

In contrast, the proposed identity policies build a fence around it, striving to „protect it from the cultural influences“ of the countries of immigration and other immigrants. The host country perceives integration processes more as assimilation, which is why it wants to fence off its emigrants somehow and thus „preserve their identity.“ On the other hand, the country of immigration - Austria, has developed integration policies linked to the state's ideological apparatus. Their goal is to induce immigrants to accept and continue living and functioning in Austria, following the dominant ideology of the state. The attitudes of my interlocutors towards the issue of integration are full of contradictory statements, but what can be read, and it is very similar to the process of identification, is that they integrate with parallel into two cultures and two systems - in the private sphere they integrate into the culture of the imagined homeland. In contrast, they integrate into Austria's system in the public sphere.

Nevertheless, they are equally (un)integrated into both cultures or, instead, they are best integrated into their cultural system, constructed based on a dynamic process of building their identities, colored by migrations, coping, „lost in translation,“ the disintegration of a homeland and the construction new, by the policies of the mother country, by the policies of the country of immigration. In all these processes, the clubs serve them as a kind of Serbian „supralocal enclave,“ where at any moment, they can „return to their homeland“ through various processes of imagination and the use of traditional elements that are separated and presented in those institutions as a „real“, „original“, „authentic“ elements. In supralocal enclaves, dancing is an important process. Their traditional dances are not only simple „reflections of culture“ but instead can be seen as a way of producing culture for all those who participate in the work of the clubs (in Novack 1990: 8). Dance performances, therefore, allow them to be where they have never been, or to feel a context they have never felt, and which, as such,

certainly never existed. Club dancing and their performances allow them to „become what they never were but wanted to be or wanted to become“ (Schechner 1985: 38). Appadurai sees imagination as a social practice and, keeping his interpretations, imagination also in the Serbian clubs in Vienna represents the central power for all forms of action, it is „a social fact and a key ingredient of the new global order“ (Appaduraj 2011: 53).

Finally, it is an open question when these different processes of imagination in the daily life of Serbian guest workers and their descendants in Vienna will continue to contribute and enable them to keep their identities in the relationships they are in now - oriented towards the culture and contents of the country of origin of their ancestors while leading everyday life in Austria.

CIP - Каталогизација у публикацији

Народна библиотека Србије, Београд

314.151(=163.41)(436)

061.2:325.252(=163.41)(436)

РАШИЋ, Милош, 1991-

Zamišljena domovina : klubovi, identitet i integracija srpskih
gastarbajtera u Beču / Miloš Rašić. - Beograd : Etnografski institut SANU,
2022 ([Beograd]

: Finegraf). - 231 str. : fotogr. ; 25 cm. - (Monografska izdanja

/ Etnografski institut SANU. Edicija Posebna izdanja ; knj. 99)

Na spor. nasl. str.: Imagined homeland : clubs, identity and integration of
Serbian guest workers in Vienna. - Tiraž 300. - Napomene i bibliografske
reference uz tekst.

- Bibliografija: str. 197-223. - Summary.

ISBN 978-86-7587-114-9

a) Радници мигранти, српски - Беч b) Културно-уметничка друштва
- Беч

COBISS.SR-ID 71449097