
Đorđe Milosav

Borbe gusana u Mokrinu: antropološka analiza ljudsko-životinjskih odnosa

Ovaj rad, pre svega, predstavlja etnografiju odnosa između ljudi i životinja na primeru vlasnika gusana i gusana za borbu u Mokrinu, te je u tom smislu jedan od osnovnih ciljeva rada etnografska analiza jedne kulturne prakse. Ovaj rad, zamišljen kao prvi deo dvodelne studije o borbama gusana u Mokrinu, urađen je na osnovu građe dobijene polustrukturiranim intervjuima, fokus-grupnim intervjuima i analizom video materijala dobijenog od informanata. U radu sam analizirao način na koji vlasnici razumeju i predstavljaju svoje životinje i na osnovu toga, želeo da odgovorim na pitanje u kojoj meri gusani delaju kao aktivni subjekti u stvaranju društvenih fenomena i procesa, a u kojoj predstavljaju simbolične, objektivizovane životinje na koje ljudi projektuju društvenu realnost. Pored toga, bavio sam se konceptualizacijom ideje o granici između ljudi i životinja i pitanjem njene propustljivosti i fluidnosti. U radu sam takođe obratio pažnju na samu manifestaciju, za koju se može reći da služi kao osnov za konstruisanje lokalnog identiteta u Mokrinu.

Uvod

U ovom radu imam nameru da se bavim ljudsko-životinjskim odnosima na primeru borbi gusana u Mokrinu. Ove borbe, organizuju se u okviru „Gusanijade”, manifestacije koja je prvi put organizovana 1986. godine od strane udruženja uzgajivača gusaka „Belo pero” iz Mokrina. „Gusanijada” danas predstavlja jednu od poznatijih lokalnih manifestacija, koju posećuje, po rečima informanata, i do 1000 ljudi godišnje. Opis građe bazira se na polustrukturiranim i nestrukturiranim intervjuima, fokus grupnim intervjuima i video i foto materijalom koji sam prikupio u periodu od jula do septembra 2012. godine. U radu sam analizirao način na koji vlasnici razumeju i predstavljaju svoje životinje i na osnovu toga želeo da odgovorim na pitanje da li gusani delaju kao aktivni subjekti u stvaranju društvenih fenomena i procesa ili samo predstavljaju simbolične, objektivizovane životinje na koje ljudi projektuju društvenu realnost. Pored

Đorđe Milosav (1994), Kikinda, Ive Andrića 9, učenik 3. razreda Srednje stručne škole „Miloš Crnjanski” u Kikindi

MENTORKE:

*Sonja Žakula, MA
Etnografski institut
SANU*

*Doc. dr Marina Simić,
Fakultet Političkih
nauka Univerzitet u
Beogradu*

toga, bavio sam se pitanjem univerzalnosti ideje o granici između ljudi i životinja i pitanjem njene propustljivosti i fluidnosti. U radu sam takođe obratio pažnju na samu manifestaciju, kao osnovi za konstruisanje lokalnog identiteta u Mokrinu.

Teorijsko-metodološki okvir

Teorijsko-metodološki okvir ću bazirati na tumačenju načina percepcije životinja u zapadnoj i nezapadnoj misli, nakon čega ću se pozabaviti konceptom životinja kao simbola s osvrtom na studiju o gastronomskim tradicijadama Ivana Kovačevića (2007), i na kraju dati alternativni pristup posmatranju ljudsko-životinjskih odnosa koristeći se kritikom koncepta antropomorfizma autorke Kej Milton (Milton 2005).

Moli Mulin u tekstu *Mirrors and windows: Sociocultural studies of human-animal relationships* govori da pod uticajem hrišćanske religije u evropskoj misli još od srednjeg veka postoji tendencija ka razdvajanju „društvenog” i „kulturnog” od „prirodnog”, što za posledicu, između ostalog, ima i pozicioniranje ljudi „iznad” životinja (Mullin 1999: 203)¹.

¹ Sve citate sa engleskog preveo je autor

Ovaj diskurs se objašnjavao hrišćanskom idejom *postanja* koja je umnogome oblikovala način na koji su Evropljani razmišljali o životinjama, pa i svetu uopšte. *Postanje* je podrazumevalo hijerarhijski odnos između različitih domena stvarnosti, odnos koji je podrazumevao da su ljudi iznad životinja, a bliži anđelima i bogu. Tako su „tadašnji sveštenici bili skloni da ljude posmatraju kao radikalno drugačije i superiornije od svih drugih bića” (Mullin 1999: 204). Iako su kako kaže Tomas (Thomas 1999, citirano prema Mullin 1999: 202) „bujale i drugačije, alternativne percepcije, dominantno gledište posmatralo je razliku između čoveka i životinje kao analognu razlici između raja i zemlje, duše i tela, kulture i prirode” (Mullin 1999: 204).

Sa društvenim promenama koje su sa sobom doneli Prosvetiteljstvo i racionalizam u zapadnoj misli, te sa prihvatanjem Darvinovih ideja o evoluciji živog sveta nasuprot starim, statičnim modelima, došlo je do promene u načinu konceptualizacije živog sveta na Zemlji. Međutim, neke stare ideje, poput ideje o hijerarhiji živog sveta nisu nestale, i u popularnoj percepciji evolucije su opstale do danas. U određenom smislu, na mesto koje je ranije zauzimao Bog, došla je Priroda. Ideja hijerarhijske strukture koja postavlja ljude iznad životinja je preživela, s tim da je sada potkrepljivana pozivanjem na ljudsku racionalnost, svest i posedovanje jezika i emocija (Mullin 1999: 206). Sve ove karakteristike smatrane su isključivo ljudskim i poslužile su da, u novom kontekstu, učvrste staru ideju o životinjama kao „nižim” bićima.

Međutim, Moli Mulin piše da „priroda” u nekim nezapadnim društvima *nije* nužno suprotstavljena društvenom i kulturnom” (Mullin 1999:

202). Iako zasigurno postoji jasna biološka razlika između ljudi i životinja, postoje različite društvene i kulturne prakse koje tu granicu interpretiraju na kulturno specifične zasebne načine. Tako se može zaključiti da kulturno konstruisana granica između ljudi i životinja nije univerzalna. Ona je u nekim situacijama i fluidna i nestabilna. Primer za to su ideje o tome da se ljudi reinkarniraju kao životinje (Mullin 1999: 203), ili, na primer 'verovanja' ako ih tako možemo okarakterisati, da su biljke i životinje deo srodničkih sistema u nekim društvima (Žakula, lična komunikacija).

S druge strane, zanimljiva je i kulturna konstrukcija onoga što bi bile „jestive” i „nejestive” životinje. Tako je na primer u zapadnoj misli primetna implicitna distinkcija između životinja i mesa. Moli Mullin govori da su nastankom i razvojem industrijalizacije klanice pomerane sve više na krajeve grada što je za posledicu imalo konstruisanje distinkcije između životinja i mesa (Mullin 1999: 216). Pored toga, određene vrste životinja se u zapadnoj misli percipiraju kao „pogodne za jelo” dok se druge smatraju pogodnim za npr. negovanje u vidu kućnih ljubimaca. Na taj način, jedina stvar koja psa na primer čuva od tiganja jeste evropska kulturna percepcija njega kao nejestivog. Dakle, možemo zaključiti, „životinjski svet se promišlja kroz termine ljudskog i društvenog” (Busatta i Wilmart 2007: 3).

Konstatacija Levi-Strosa da su životinje „ne samo dobre za jelo, već i za razmišljanje”, dovodi do promišljanja i rekoneptualizacije životinja kao *simbola* (Mullin 1999: 208). Ovo zapravo govori da životinje u nekim slučajevima mogu biti metafore koje oslikavaju odnose između ljudi (Busatta i Wilmart 2007: 3). Na osnovu ovoga, životinje su „uskočile” (u ovom slučaju „uletele”) u teren antropološkog promišljanja. Dakle, životinje ne treba posmatrati isključivo kao pasivna materijalna dobra, jer „one mogu imati značenje robe, simbola, skladišta sistema vrednosti, mogu metaforički predstavljati ljude ili pak predstavljati žrtvene jarce” (Mullin 1999: 207). U slučajevima kada se govori o odnosu između jednog čoveka i jedne životinje, životinja može predstavljati njegovu *ko-esenciju* koja objašnjava razlike između ljudskih individua, i da one, kao takve, mogu biti faktor društvene i kulturne kontrole (Busatta i Wilmart 2007: 8).

Tako u odeljku knjige *Antropologija tradicije* pod nazivom „Gastronomske tradicijade” Ivan Kovačević (2007) govori o izmišljanju tradicije kroz gastronomske manifestacije kao što su npr. kobasicijade, štrudlijade i dr. Kroz događaje te vrste, tradicija se namerno stvara i to od strane grupe koja je na sebe preuzela ulogu predstavnika zajednice (Kovačević 2007: 109). Pomenute gastronomske manifestacije imaju za cilji da na kraju postanu „tradicionalne”, nepromenljive i dovršene, bez obzira na nedo-

stižnost takvog cilja (Kovačević 2007: 109). Sve tradicijade koje autor navodi su gastronomske prirode. Iako gusanijada u Mokrinu nije dešavanje te vrste, smatram da bi teorijski okvir upotrebljen od strane autora bio upotrebljiv i na ovom primeru.

S obzirom na temu o kojoj se radi smatram da je vrlo važno spomenuti „Duboku igru”, tekst Kliforda Gerca o borbi petlova na Baliju. Posle opširnog i detaljnog objašnjenja načina na koji se pripremaju petlovi, organizuju i sprovode borbe, Gerc zaključuje da se učestvovanjem u borbama, bilo kao vlasnik petla ili kao kladioničar, ljudi „igraju statusnim simbolima” ali da se na kraju „ničiji status stvarno ne menja” (Gerc 1997: 256). Ovo znači da su se Balinežani „igrali” statusnih odrednica, projektujući ih na petlove. Ovakvim objašnjenjem Gerc implicitno stajanevište da su, u ovom slučaju, životinje sirov materijal ljudskih delovanja i ljudskih misli. Ovakav pristup izučavanju ljudsko-životinjskih odnosa gde se životinje posmatraju kao simboli društva, kasnije je, između ostalih kritikovala i Barbara Noske govoreći da životinje u društvenim naukama ne treba posmatrati samo kao „dobre za jelo” ili „dobre za mišljenje” (Noske 1993: 185).

Pored Gerca, postoje i drugi brojni autori koji su pisali o borbama petlova na različitim mestima u različito vreme. Tako Fred Havli (Hawley 1993) govori o borbama petlova na Bliskom Istoku, u latinskoj Americi i području oko Karipskog mora. Jedan od zaključaka do kojih je došao jeste da je na mestima na kojima je vršio istraživanja prisutan tzv. „hipermuševni pogled na svet” (Hawley 1993: 160). Ovim terminom, autor želi da naglasi da borbe petlova pripadaju isključivo domenu muškog delanja. U prilog ovome, ide i činjenica da su arene, kao „sveta mesta” predviđene isključivo za muškarce, što ih određuje kao „muški prostor” u koji žene ne smeju da kroče (Hawley 1993: 163, 165). Na taj način petlovi kao simboli predstavljaju „totem, amblem hrabrosti i seksualne potencije” kojima svaki muškarac treba da stremi (Hawley 1993: 163).

Borbe gusana u Mokrinu su istovremeno vrlo slične ali i vrlo različite od borbi petlova opisanih u literaturi. Zapravo i same borbe petlova, te njihova tumačenja kako od strane društava koja ih praktikuju, tako i od strane istraživača koji su ih ispitivali se međusobno veoma razlikuju. Ali, s druge strane, zajednička nit koja povezuje sva pomenuta istraživanja je ideja o životinjama kao objektima, tj. simbolima koji se koriste za objašnjavanje *međuljudskih* odnosa. Rečima Moli Mulin, životinje se koriste kao „vozila” pomoću kojih se vozamo kroz društvene fenomene i procese (Mullin 2002: 388). Posmatrajući životinje na taj način, smatram da je autorima promakla suština ljudsko-životinjskih odnosa. Ovo bi se moglo nadomestiti izučavanjem „životinjske strane priče” koja bi životinjama

dala mogućnost da deluju kao subjekti koji *aktivno* učestvuju u građenju društvenih fenomena i procesa.

Tako se u tekstu *Feeding Mr Monkey: Cross-species food exchange in Japanese Monkey parks* Džon Najt (Knight 2005) koristi etnografskim primerom iz Japana. Naime, u Japanu postoje vrlo popularni rezervati – veliki ograđeni parkovi – u kojima posetioci imaju prilike da posmatraju, hrane i na druge načine interreaguju sa nekim vrstama majmuna. Važno je istaći da majmuni o kojima se radi šetaju slobodno, a njihovo hranjenje predstavlja jednu od glavnih atrakcija ovakvih parkova. S tim u vezi, prilikom hranjenja ponekad dolazi do problema, najčešće sukoba među majmunima, ali ponekad i napada na ljude, usled nečega što bi se najjednostavnije moglo opisati kao „kulturni nesporazum” između ljudi i majmuna. Naime, kako Najt ističe, problem pri hranjenju nastaje npr. kada ljudi prvo daju hranu manjim majmunima koji bi posmatrajući sa „majmunskeg gledišta” hranu trebalo da dobiju poslednji. Ta ustanovljena hijerarhija zapravo čini okosnicu njihovog „društva”. Njeno remećenje može biti uzrok sukoba između samih majmuna, kao i između njih i posetilaca. U tom smislu, Najtov tekst je dobar primer rastućeg trenda uzimanja u obzir životinjske perspektive u društvenim studijama ljudsko-životinjskih odnosa.

Imajući u vidu antropološki potencijal koji pruža razumevanje životinjske strane priče, antropološko znanje o ljudsko-životinjskim odnosima nailazi na metodološku prepreku. U tekstu *If lions could speak: Investigating the Animal-Human Relationship and the Perspectives of Nonhuman Others* Sanders i Arluk navode da u sociologiji postoji otpor prema proučavanjima koja izlaze van konvencionalnih granica međuljudskih odnosa. Ovakav otpor u sociologiji javlja se zbog utemeljenog mišljenja da je jezik glavni i osnovni činilac koji omogućava razumevanje društvenih aktivnosti drugih (Sanders i Arluke 1993: 378). Na taj način reći da neka životinja ne može da govori povlači sa sobom mnoge posledice, uključujući i tvrdnje da životinje nemaju svest, emocije i dr. Tako su proučavanja ljudsko-životinjskih odnosa, a pogotovo proučavanja životinjske tačke gledišta u sociologiji, manje ili više zanemarena. Stoga, autori predlažu jednu vrstu prisnijeg, emocionalnog odnosa sa životinjama koje se proučavaju. Na taj način bi naučnici došli do svoje sopstvene ili, u slučaju ispitivanja ljudskih ispitanika, vezanosti drugih za određene životinje, njihove percepcije životinja kao potencijalno pametnih, kreativnih i sposobnih za doživljavanje emocija (Sanders i Arluke 1993. 379).

Poređenja radi, u knjizi *How animals communicate* Jan Zdarek piše o razlozima borbi između divljih gusana. Naime, on kaže da je teritorija jedan od najčešćih razloga borbi u divljini. „Ona je omeđena vrlo jasnim granicama koje vlasnici teritorija brane od stranih uljeza sopstvene vrste”

(Zdarek 1988: 8). U nastavku teksta citirani su pojedini odeljci, koji na vrlo dobar način govore o razlozima i načinu borbe gusana u divljini. Kako navodi Zdarek, „teritorijalnost postoji kada životinja brani svojinu od uljeza iste ili u nekim slučajevima druge vrste. Svojina bi u suštini mogla biti bilo šta: izvor hrane, prigodno mesto za reprodukciju, stratešku poziciju za odbranu” (Zdarek 1988: 8).

„U slučaju gusaka, najnasilniji susreti se mogu videti za vreme ranog proleća, kada se ustanove mesta za ležanje na jajima. Katalizator za borbu je onaj gusan koji stupa na tuđu teritoriju. Kako je onaj koji se nalazi na svojoj teritoriji mnogo samopouzdaniji u svoju poziciju i mnogo snažnije motivisan, on obično pobeđuje u borbi. Agresija branioca teritorije je najjača na sredini svoje teritorije i opada približavanjem ka periferiji. Većina sporova se sprovodi na teritorijalnim granicama. U slučaju kada pretnja nije dovoljna, borba se započinje. Suparnici upoređuju svoju snagu izražavajući se bezopasnim gestovima ili drugim signalima koji su u skladu sa „pravilima igre”. Slabiji takmičar se predaje pre nego što postane ozbiljno povređen” (Zdarek 1988: 10). Za vreme borbe „ženka gusana gaće svom paru” i na taj način ga bodri da istraje do kraja (Zdarek 1988: 136).

„Za razliku od divljih, domaće guske se pare relativno brzo, ali bez toga da ostaju zajedno na duži vremenski period” (McFarland 1987: 138). Pored toga, treba reći da: „domaće guske žive u poligamnim vezama, za razliku od divljih, gde su prisutni parovi” (Manson 1984: 345).

Ipak, već sad moram reći da mi vreme provedeno na terenu govori da kompleksnost ponašanja, tačnije, *ljudskog* viđenja ponašanja gusaka ne može u suštini da se objasni isključivo „rigidnim biheviorističkim objašnjenjima” (Sanders i Arluke 1993: 379).

S tim u vezi, kao jedan od načina boljeg razumevanja ljudsko-životinjskih odnosa autorka Kej Milton u svom tekstu *Anthropomorphism or Egomorphism? The Perception of Non-human Persons by Human Ones* preispituje koncept antropomorfizma i njegovu upotrebu u promišljanju ljudsko-životinjskih odnosa, kao i njegovu upotrebu (poglavito od strane antropologa i psihologa) u opisivanju toga kako ljudi razumeju i predstavljaju životinje, i predlaže koncept 'egomorfizma' kao bolji model za razumevanje ljudske percepcije životinja kao 'biografskih subjekata' (Žakula 2010: 70).

Kej Milton u svom tekstu navodi tri osnovna načina antropomorfizacije životinja. Ovde ću se fokusirati samo na onaj vid antropomorfizacije koji je značajan za ovaj rad i koji je, između ostalog i sama autorka najviše kritikovala.

Naime, radi se o upotrebi koncepta antropomorfizma, kada se *u nauci* opisuju načini na koje ljudi razumeju ponašanje životinja sa kojima dolaze

u dodir, a naročito kada se o životinjama govori kao o bićima koja imaju motive, emocije i individualne karaktere, što su sve karakteristike koje ukazuju na prisustvo „ličnosti”. U slučajevima kada pojedini naučnici, rađeći sa životinjama opisuju iste na življi i personalizujući način, oni bivaju kritikovani za antropomorfizaciju, odnosno za pridavanje nekakvih osobina koje su isključivo rezervisane za ljude. Ono što je problematično sa ovom vrstom kritike je to što koncept antropomorfizacije podrazumeva da *dolazi do poređenja* životinja sa ljudima, što najčešće uopšte nije slučaj. Problem se, pored toga sastoji i u tome što se o životinjama može govoriti samo u ljudskim terminima. U tom smislu, iz optužbe za antropomorfizaciju nužno sledi da „životinja koja je u pitanju nije sposobna za unutrašnja stanja koja su joj pripisana, i da su ta stanja specifično ljudske karakteristike” (Milton 2005: 255-256, citirano prema: Žakula 2010: 71).

U tom smislu, *antropomorfizam* je distancirajući koncept, budući da podrazumeva da su životinje samo *metaforičke* a ne 'stvarne' osobe, te da im se određene karakteristike i ponašanja *nužno pripisuju*, jer za njih nisu sposobne budući da su životinje (Milton 2005: 259). „Posledica ovoga je da ih možemo koristiti na razne načine bez da u tome budemo ometeni moralnim preprekama; možemo na njima eksperimentisati, jesti ih i koristiti za zabavu, i možemo ih eksploatisati na bezbrojne druge načine koje su industrijske ekonomije smislile, odobrene od strane kartezijanske nauke” (Milton 2005: 266).

Nasuprot antropomorfizmu, Kej Milton predlaže *egomorfizam* kao alternativni analitički koncept za razumevanje ljudsko-životinjskih odnosa i ljudskih narativa o životinjama. Ona navodi da se značenja koja ljudi pripisuju životinjskim ponašanjima i na osnovu kojih konstrušu ideje o njima ne mogu stvarati ni iz čega (Milton 2005: 261). U skladu sa tim, ona predlaže 'egomorfizam' kao prikladniji termin za razumevanje načina na koji ljudi interpretiraju životinjska ponašanja. Koncept egomorfizma je koristan, između ostalog, zato što omogućava da pređemo preko starih prekonceptija o životinjama kao bićima koja ne mogu imati motive, emocije i individualne karaktere.

„Egomorfizam implicira da ja razumem svoju mačku, grbavog kita, ili moje ljudske prijatelje na osnovu moje percepcije da su oni 'kao ja' pre nego 'kao ljudi' (human-like). Kako je Meri Midžli to formulisala: „Granica se ne nalazi između nas i psa. Nalazi se između mene i tebe” (Milton 2005: 261). Koncept egomorfizma se, dakle, bazira na dve osnovne ideje, pre svega ideji da se značenje ne može stvoriti ni iz čega, te da tumačenja životinjskih ponašanja imaju uporište u realnosti, i drugo, da *poređenje* sa (isključivo) ljudskim ponašanjima nije uopšte nužan korak u procesu interpretacije.

Opis građe

Ovaj opis građe bazira se na polustrukturiranim i nestruktuiranim intervjuima koje sam uradio sa vlasnicima gusana koji učestvuju u borbama. Želeo sam da saznam osnovne stvari koje se tiču samih borbi i koncepta takmičenja, i odnosa koji uzgajivači imaju sa svojim životinjama.

Na početku bih rekao da u Mokrinu ne postoje gusani *za borbu* kao što je to slučaj kod petlova u gotovo svim studijama o borbama petlova. Naime, gusani koje ljudi u Mokrinu koriste za borbu su „najobičnije” životinje, sve do perioda decembra kada počinju pripreme. U tom periodu godine, gusani, kako kaže jedan od mojih informanata „imaju prirodnu potrebu za nadmetanjem”, jer je to period kada se moraju pokazati kao „mužjaci” da bi uspeali zadobiti ženku. Preko godine guske i gusani služe za reprodukciju i proširenje jata. Nekoliko puta u toku godine im se čupa perje, što predstavlja dodatni izvor prihoda. Pored toga kako priča jedan od informanata: „80-90 posto mladih, završi u nekoj mesnoj prerađevini u nekoj poslastici, a ostatak mladih se biraju da se takmiče”. Na samom početku mog prvog intervjua, informant mi je objasnio, pomalo opominjućim tonom da nisu u pitanju „borbe” kako sam ih ja nazvao već „nadmetanja”. Objasnjavajući da to nisu borbe, rekao mi je da ljudi ne primoravaju životinje na borbu već da one same, zbog njihove *prirode*, „imaju potrebu za nadmetanjem”. Istorija nadmetanja gusana u Mokrinu datira, po rečima mog informanta još od dvadesetih godina prošlog veka, kada je seoski lekar, putujući od kuće do kuće fijakerom, vozio i svog gusana, kojeg je „puštao” da se nadmeće sa gusanima Mokrinčana koje je lečio. Ova priča je kasnije poslužila kao osnova za stvaranje lokalne tradicije, tako da su 1986. godine Mokrinčani osnovali udruženje uzgajivača gusaka „Belo pero”, koje je postavilo pravila za takmičenje, onakvo kakvo je i danas. Naime, takmičenje počinje krajem decembra i podeljeno je u tri kategorije, juniorsku, kadetsku i seniorsku. Juniorsku kategoriju čine gusani koji imaju do jedne godine starosti, kadetsku čine gusani do dve godine starosti, a seniorsku, tzv. apsolutnu kategoriju čine gusani stariji od dve godine. Takmičenje je podeljeno u kola, koja se održavaju na svake dve nedelje. Po završetku svakog kola, pobednici se odmah upisuju na papiriće i stavljaju se u šešir da bi se na licu mesta, po principu izvlačenja parova, ugovorila sledeća nadmetanja koja su predviđena za dve nedelje. Između dva kola vlasnici gusana imaju vremena da pripreme svoje životinje. Finale se obično održava u poslednjoj nedelji februara u 10h ujutru. Nadmetanja se održavaju *tačno na polovini puta* od kuća obojice takmičara. Po rečima informanta: „gusani su najjači u svom dvorištu i ispred njega”, pa se stoga, radi „izjednačavanja snaga” nadmeću na „što neutralnijoj teritoriji”. U slučaju finala, nadmetanje se održava na istom mestu

već 5 do 6 godina, u posebno ograđenim ringovima, zbog lakše organizacije manifestacije. Po rečima informanta, tzv. „Svetsko prvenstvo u nadmetanju gusana” predstavlja kolektivnu zabavu i turističku atrakciju za sve posetioce kojih najčešće na dan finala bude od 700 do 1000 i to sve u zavisnosti od vremena. Nasuprot borbi petlova na Baliju, koje je opisivao Kliford Gerc na primer, u mom slučaju gledaocima je dopušteno *samo* posmatranje, što znači da su, po rečima informanta, kladenja nedozvoljena. Pored finalista, na dan finala se održavaju tri do četiri „revijalna nadmetanja čisto da, eto, publika pogleda”. Pored ovoga istog dana se proglašavaju najteža guska i najstariji gusan.

Proglašenje porednika kako u finalu tako i u svim ostalim nadmetanjima pripada članovima udruženja „Belo pero”. Postoji takmičarska komisija koja vrši izvlačenje i popisivanje parova i proglašava porednike. Moj informant je takođe član udruženja, tako da mi je vrlo slikovito objasnio način na koji se dolazi do porednika: „Jednostavno jedan od gusana okrene leđa i ode i posle da dođu Tadić i Nikolić da pokušaju da ih ponovo nateraju da se nadmeću, to ne možeš da vidiš! Tako da, jednostavno to se zna”. Razmišljajući o posledicama koje zatiču gubitničkog gusana, upitao sam svog informanta da li guske treba da odu sa poredničkim gusanom. Na to pitanje odgovorio je sledeće: „One bi u principu otišle sa tim koji je porednik. Ali mi svoje guske vratimo na kraju u svoju kuću.” Pored toga samovoljno je počeo da me uverava kako gusani ostaju nepovređeni i kako je njima to sve u prirodi. „Nikad nema preloma, nikad nema uginuća nema nikad kapi krvi, nema starih ratnih ožiljaka. Par pera što izgubi, bude mu slomljen ponos i eto, to je sve što gubi na kraju nadmetanja.” Zaintrigiran naglom promenom teme, započeo sam razgovor u tom pravcu osvrnuvši se na temu Zakona o životinjama koji borbe životinja izričito zabranjuje. Informant mi je na to vrlo spremno odgovorio da oni ni u kom slučaju *ne primoravaju* gusane na borbu. Ukoliko jedan od gusana shvati da je slabiji, povući će se bez ikakve borbe, što se u bodovnom sistemu komisije računa kao instantni poraz. „Bez nadmetanja ni u jednom sekundu.”

Priprema životinja bazira se na dobroj ishrani (kukuruz, pšenica, ovas, ječam, suncokret), čistoj vodi za piće i u bazenu gde „gusani vole da provode vreme”. Pored ovog, šetnja gusana i njegovih gusaka, kao neizostavnih pratilja u svakom njegovom koraku, do mesta nadmetanja takođe predstavlja vid „kondicione pripreme”. Ta pratnja, po rečima informanta, predstavlja veoma bitan faktor za samo održavanje borbe i za količinu hrabrosti, odvažnosti i muževnosti gusana za vreme borbe. „Tokom nadmetanja, kad se zadiše (misli se na gusana), na primer, kad ima nekih teških momenata, kad razmišlja da okrene leđa i da pobegne, ako je guska tu blizu da ga bodri, što kažu, da ga diže iz mrtvih, on nastavlja i nas-

tavlja dalje dokle god može. „Zbog ove, izvanredne sposobnosti guske da podrži svog gusana određeno je pravilo da za vreme nadmetanja gusan može da ima najviše četiri guske u jatu, jednu glavnu „koju najviše voli” i tri „njemu manje važne”. Kada smo informant i ja razgovarali o njegovim osećanjima vezanim za njegovog gusana, nije pokazivao veliku prisnost. Govorio je o njegovoj odbrani svetske titule sa velikim samopoštovanjem, ali kad god sam se potrudio da pokrenem temu o odnosu između njega i životinje, odlutali smo, velikom brzinom na nešto drugo.

Moja druga poseta istom informantu svakako je bila dinamičnija i življa. Naime, informant je pozvao svog oca i jednog prijatelja, takođe velikog „gusandžiju” da nam se priključe u razgovoru.

Na osnovu sve navedene „prirodnosti” nadmetanja (inače, vrlo žustro i često navođene), provlači se pitanje ljudske organizacije i ideje „svetskog prvenstva”. Zaista, ako se gusani „sami od sebe bore”, zašto to onda sve mora da bude organizovano? Na ovo pitanje, moj informant je odgovorio: „to se igrom slučaja poklapa, da je u zimskom periodu zona parenja i nadmetanja. Meštanima je to bilo zanimljivo, te su se dosetili, pošto svi imaju guske, da nameste takmičenje, da vidimo čiji će da bude najbolji mužjak. Zato postoji takmičenje... U periodu kad seljaci nemaju šta da rade, kad je zimska dokolica, oni su tako prekraćivali vreme.”

Jedan od zanimljivijih momenata u razgovoru je bio kada mi je informant (prvi put) govorio istovremeno o sebi, svom dvorištu i gusanu i njegovim guskama u njemu: „Vidi, ja imam desetak mužjaka, i ne takmičim se sa svima. Samo jedan može da bude u jednom dvorištu, jer bi se oni zamrzeli pa bi bez prestanka mislili jedan na drugog. Da jedan otme drugom ženku, da mu preotme teritoriju, to im je jednostavno u prirodi i kraj. Kao i sve druge životinje. E sad kad su tamičenja, da ne bi imao više mužjaka u jednoj ligi, ja prijavim kod takmičarske komisije dva, a ovi drugi, jedan kod ujaka, jedan tamo, jedan ovamo, se ne takmiče. Cele te godine pauziraju, nemaju nijedno nadmetanje. E sad pošto su svi oni *moji*, sledeće godine taj koji je u *mom* dvorištu se neće takmičiti a taj od ujaka hoće. A ja ipak hoću da bude kod mene, pa ja tog svog donesem od ujaka kod mene, jer mislim da ću ga ja najbolje paziti. Lakše mi je da mi je tu u dvorištu, pred očima, nego da ja svakog dana dolazim, da mu sipam vodu, da ga hranim... da ga šetam na kraju krajeva kad je takmičenje i tako”. Ovo je bio prvi put da je moj informant rekao nešto što povezuje njega i njegovog gusana. U toku daljeg razgovora, posebno u trenucima kada smo razgovarali o imenima gusana, ili posmatrali i komentarisali borbu na računaru, slika njihovog odnosa se prikazala u jednom drugačijem svetlu.

Posle ponovnog objašnjenja „prirodnosti” nadmetanja, došli smo i do opisivanja samog nadmetanja i jedne vrlo zanimljive sintagme, tzv. „psihologije gusana”. „Kad dođu jedan drugome, počnu da galame, mužjaci

na taj način osluškuju onog drugog... sad polako već zalazimo u psihologiju, pa će ti to možda biti čudno što ti pričam, jer to je... to je tako...” „Kad su nadmetanja i kad je gusan u problemu, kad su mu teški periodi, kad se dvoumi da li će odstupiti i prepustiti svoje jato drugom mužjaku ili ne, ako je tu ta neka glavna guska koju on voli, onda daje svoj maksimum i 150 procenata sebe, samo da bi odbranio svoje jato i sačuvao ženke... Tako se jednom prilikom Kaporac (ime gusana) nije ni tukao jer mu je uginula guska koju voli, i nema šanse da će se tući. To sve ima jako puno veze sa borbama. Možeš ti da imaš i četiri ali kad neke guske nisu za taj posao. Jedna guska može da izvadi gusana i stane na mesto svih četiri. Pa npr. kad ženke leže na jajima u pokušaju da izlegu mlade, mužjak je negde u blizini. Npr. kod mene su ženke tamo ispod šupe nasadene, svaka na svoje gnezdo i mužjak je tu. On tu jede, tu spava, tu pije vode. Znači, ne odmiče se od tog mesta dok su one tu. Jednostavno on zna da će tu biti mladih i on ih brižno čuva. Tad su možda i agresivniji po čoveka, ali to je tako svugde, bilo da je lavica, bilo da je medvedica, ženka je mnogo opasnija sa mladuncima nego bez mladunaca. To je na kraju krajeva slučaj i sa *nama*. *Mnogo su slični ljudima, mislim nisu slični*. Generalno ljudi i životinje se ništa ne razlikuju. Sve čega ima u prirodi to može da se nađe i kod gusaka...”

Kao što je već prethodno napomenuto, većina gusana ima svoje ime. Na „žrebnju” se najčešće pišu imena gusana osim u slučajevima kada je „gusan mlad i u usponu”. Tada se na papiriću navede ime vlasnika. Imena gusana se daju na vrlo različite načine. Informantov gusan, Majstor, je dobio ime na sledeći način: „U publici, kad je bio mlad, od jedne godine, tokom takmičenja, kad je trajalo nadmetanje i kad se završilo, protivnik koji je izgubio je vikao „To majstore”, jer je mislio da je on pobedio, a zapravo sam pobedio ja, pa sam u finalu na pitanje kako mi se zove gusak odgovorio „Majstor”, jer je onaj tamo vikao „Bravo Majstore” (smeh). Gusan Biciklista „kad je imao godinu dana, tinejdžer, je bez prestanka vijao bicikliste”. Gusan Tihi „se uopšte nije drao, ali je uvek pobeđivao”. Za razliku od imena datih na osnovu ponašanja, u nekim slučajevima gusani dobijaju imena na osnovu vlasnika dvorišta u kojem žive: „Npr. moj gusak stoji kod nekog drugog čoveka, a u Mokrinu svako ima nadimak. Ja sam Ž. T. a zovu me Košničar. Pa tako gusak nekad može da dobije nadimak od čoveka u čijem je dvorištu. Gusak nikada nema nikakve veze sa njim ali je stajao tamo i zove se tako i tako u odnosu na nadimak. I to je to.”

Kada sam jednog od svojih informanata upitao da li postoje rase ili vrste gusana i da li to na neki način utiče na borbu, odgovorio mi je da su sve guske u Mokrinu slične, tj. da su „na isti kalup”. Pored toga, informant mi je govorio kako društvo uzgajivača gusaka „Belo pero” želi da

„pokuša da registruje autohtonu vrstu gusaka koja bi se zvala 'domaća mokrinska'". Kako kaže informant: „Sve su „domaće guske” ili „domaće mokrinske guske”. To 'mokrinska' nam je cilj, koji ćemo, nadam se, ubrzo i ostvariti.”

U jednom od intervjua, imao sam priliku da slušam trojicu vlasnika kako komentarišu borbe koje su snimljene i puštene na računaru i izvesnog Obrada, koji me iz konteksta njihove priče, podseća na maskotu celog takmičenja. Tako je, u jednom trenutku, jedan od mojih sagovornika prepričavao anegdotu vezanu za pomenutog Obrada:

„Bilo je tu i ljudi iz Melenaca koji su uzimali guskove, imaju nešto šta imaju, ali je to daleko ispod našeg nivoa, organizacije i svega toga, i... došao jedan novinar da on pita kako i šta da bi zakazao meč Mokrin-Melenci. I kažemo mi njemu, Stojkov se novinar zvao, idi ti kod Obrada, to je naš čovek za medije. Ode novinar kod njega i pita to isto Obrada. A Obrad će na to: 'prijatelju, da ti ja nešto kažem, vaša Rusanda iz Melenaca, a to im je lokalni fudbalski klub, je l možeš ti njoj da zakažeš jedan meč sa Real Madridom, a ovaj mu kaže 'ne'. Na to će Obrad: 'mani nas, mani nas, ako ti ne možeš da zakažeš meč sa Real Madridom mi nećemo da se borimo protiv vaših guskova i gotovo.'” Na ovu anegdotu, nadozevao se jedan od informanata i rekao da Obrad, od svih njih, zapravo najviše voli borbe. Takođe je govorio o tome da se, kad se bori protiv Obrada, uvek sprema da će izgubiti. Tako su jednim prilikom, posmatrajući snimljenu borbu na računaru, komentarisali borbu između Obrada i izvesnog Nikole:

„Sad će Nikolin biti u nokdaunu i na kraju će pobeći... Ovaj Obradov dere... Sad se Nikolin jako premišlja da li da odustane ili da ne odustane, sad se grickaju tako da on hoće još uvek da se tuče, vidiš, dokle god se okreće ne misli da napusti borbu... eh, evo, gotov je, odlazi. Sad je pobegao ali se kao raduje, pa je pitanje jer gotovo i jel izgubio ili nije... E evo ga, otišao je gusan i tako je Obrad pobedio.”

Analiza

Kao što sam već ranije napomenuo, teksovi o borbama petlova imaju nekoliko sličnih tačaka kojima ću se i ja pozabaviti primenjujući ih na moje istraživanje. S druge strane, stekao sam utisak da su autori tih radova posmatrali životinje isključivo kao simbole koji su „dobri za mišljenje”. Na taj način oni su zanemarili sam odnos između svojih ispitanika i njihovih životinja, što je u slučaju borbi gusana u Mokrinu od izrazito velike važnosti. Tako ću u ovoj analizi, posle tumačenja nadmetanja, na osnovu teorijskog okvira ranijih analiza borbi petlova, pokušati da dam jedan drugačiji pristup proučavanju ljudsko-životinjskih odnosa inkorporiranih u kontekst nadmetanja gusana u Mokrinu.

Na osnovu etnografske beleške može se uvideti da moji ispitanici navode da postoje gusani za nadmetanja i s druge strane, gusani i guske koji se koriste u proizvodnji mesa i mesnih proizvoda. Kada se guske izlegu vrši se selekcija na osnovu koje se biraju gusani i guske za borbu, reprodukciju jata i proizvodnju perja, a ostatak se koristi za proizvodnju mesa i mesnih proizvoda. Dakle, u ovom slučaju, mogu reći da postoje gusani za borbu, mada im, sudeći po razgovoru sa informantima, to nije primarna i najvažnija uloga. U prilog ovome, staje i često navođena „prirodnost” nadmetanja, što bi značilo da *primoravanje* gusana na borbu ne postoji ni u jednom obliku, jer oni „imaju potrebu za nadmetanjem”. Ovakva potreba, se po rečima informanata, Mokrinčanima svidela, te u stoga rešili da organizuju takmičenje.

Način na koji se organizuje kompletna manifestacija i posledice koja ona prouzrokuje umnogome podsećaju na gastronomske tradicijade opisane od strane Ivana Kovačevića (2007). „Gusanijada” po rečima informanta, privlači nemali broj posetioca koji dolaze da vide borbe. Pored toga, postoje tzv. „revijalna nadmetanja” kako bi publika u slučaju kratkih borbi „mogla bar nešto da vidi”. Na kraju manifestacije proglašava se najstariji gusan i najteža guska. U prilog svemu ovome, ide i ideja društva uzgajivača gusaka „Belo pero” da „pokuša da registruje autohtonu vrstu gusaka koja bi se zvala ‘domaća mokrinska’”. Kako kaže informant: „Sve su „domaće guske” ili „domaće mokrinske guske”. To „mokrinska” nam je cilj, koji ćemo, nadam se, ubrzo i ostvariti”. Na osnovu ovih iskaza, uvideo sam izvesnu sličnost sa „gastronomskim tradicijadama” opisanih od strane Ivana Kovačevića. Elementi kao što su revijana nadmetanja, proglašenje najstarijeg gusana i najteže guske i ideja za registrovanje autohtone mokrinske guske, i na kraju krajeva samo nadmetanje, predstavljaju osnovu za izmišljanje lokalne mokrinske tradicije ili, rečima Ivana Kovačevića, „tradicijade”. Jedina razlika između navedenih primera u tekstu Ivana Kovačevića i ove terenske situacije jeste da je „tradicijada” u Mokrinu zasnovana na osnovu primećenog *životinjskog* ponašanja.

Dakle, iz svega ovoga se može zaključiti da je „gusanijada” kao manifestacija vid „tradicijade” na osnovu koje se od strane grupe koja je na sebe preuzela ulogu predstavnika zajednice (u ovom slučaju udruženje uzgajivača gusaka „Belo pero”), konstruiše i izmišlja lokalna tradicija. (Kovačević 2007: 109) Stvaranjem lokalne tradicije, istovremeno se konstruiše i učvršćuje lokalni identitet koji je u ovom slučaju zasnovan na osnovu primećenog *životinjskog* ponašanja. U tom smislu, gusani su sposobni da delaju kao aktivni subjekti čija delatnost može imati implikacije za širu zajednicu i odnose među ljudima.

Gerc u svojoj studiji o borbama petlova na Baliu navodi da su se Balinežani „igrali” statusnih simbola projektujući ih na petlove. Na taj

način, Gerc posmatra petlove kao simbole u službi konstruisanja međuljudskih odnosa. U slučaju nadmetanja gusana u Mokrinu, postoji izvesna korelacija, koja se ogleda u ideji o projektovanju i poistovećivanju ljudi sa njihovim gusanima. Ova tvrdnja može se izvesti na osnovu mnogih iskaza dobijenih od informanata. Jednom je npr. moj informant govorio o pobedi gusana kao o *svojoj* odbrani svetske titule, ili, s druge strane o tome *čiji* će gusan biti najbolji. U jednom trenutku u toku razgovora za vreme gledanja video klipova, jedan od informanata je po završetku „meča” izjavio da je „gusan otišao a Obrad pobedio”. Pored ovoga, u drugom razgovoru, isti ispitanik je govorio o tome kako se on nadmeće *sa gusanom*² koji mora biti iz *njegovog* dvorišta, jer smatra da će ga on najbolje paziti i pripremiti.

S druge strane, postoji i izvesna sličnost sa radom Freda Havlija i poimenutom „hipermuževnošću” (Hawley 1993: 160). Iako informanti negiraju postojanje jasne zabrane nadmetanja za žene, činjenica je da se ni jedna žena u Mokrinu nikada nije nadmetala. Ipak, ne smatram da gusani kao simboli predstavljaju „totem, amblem hrabrosti i seksualne potencije” (Hawley 1993: 163), kao što zaključuje Havli u slučaju petlova. Ovim bih više želeo da potvrdim ideju o tome da u slučaju nadmetanja guskova u Mokrinu postoji određeni vid poistovećivanja.

Primeri ovakvih poistovećivanja ustvari predstavljaju jedno malo drugačije viđenje i mišljenje o granici između „prirode” i „kulture”. Ta granica, o kojoj između ostalih govori i Moli Mulin, je u ovom slučaju porozna i fluidna. Ona se zapravo bazira na *kontinuitetu* između pretpostavljenog „prirodnog” i „društvenog”, a ne na *opoziciji* između ta dva.

Ovakvo poistovećivanje, po iskazima informanata, nema značajnije posledice po vlasnika u kontekstu rezultata takmičenja. Ali, smatram da bi za sada ovo trebalo da ostane otvoreno pitanje, jer sam primetio da iskazi, koji se tiču malo delikatnije prirode (kao što su npr. osećanja vlasnika posle izgubljenog „meča”), nisu uvek dosledni sa praksom koju isti informanti vrše. U prilog tome ide i osetna razlika u načinu ponašanja i pričanja jednog od ispitanika za vreme pojedinačnog intervjua i fokus-grupe. Kada smo razgovarali nasamo, informant je odgovarao formalno i ozbiljno, dok je, pričajući sa svojim prijateljima koje je sam pozvao, govorio iskrenije i opuštenije. Upravo se u takvim situacijama videlo da su svi informanti sa svojim životinjama i emocionalno povezani.

Upravo ova emocionalna vezanost jeste ista ona na koju referiraju Sanders i Arluk kada govore o razumevanju društvenih aktivnosti drugih (Sanders i Arluke 1993: 379). Stoga ću se u nastavku teksta okrenuti tumačenju razumevanja gusana od strane mojih ispitanika, koristeći se onim što ispitanici nazivaju „prirodnim” i u gusanima već utemeljenim. Naime, informanti, objašnjavajući „prirodu” gusana taksativno navode sledeće:

² Upitno je na koji način jezikom izraziti ono što se zapravo događa. Predlogom „sa” ova rečenica može implicirati da se vlasnici gusana bore uz pomoć gusana kao vrstom oruđa ili *simbola*, ali može značiti i da je gusan osoba u čijem se prisustvu nešto dešava?

- 1) „imaju prirodnu potrebu za nadmetanjem”;
- 2) „nadmetanja se održavaju *tačno na polovini puta* od kuća obojice takmičara”;
- 3) „značajno slabiji gusani će se povući bez ikakve borbe”;
- 4) pratnja i bodrenje od strane gusaka za vreme nadmetanja i dr.

Sve ove tvrdnje, potpadaju pod, kako bi rekao jedan od informanata, „psihologiju gusana”, koja je duboko ukorenjena u njegovoj prirodi. Sve navedene tvrdnje, poklapaju se sa navedenim etološkim izučavanjima Zdareka, Mekfarlanda i Mansona. Dakle, „psihologija gusana” navedena od strane mojih informanata ima naučno potkrepljenje u brojnim etološkim izučavanjima, navedenim u opisu građe. Ovo znači da moji informanti za razliku od, na primer, posetilaca japanskih rezervata sa majmunima o kojima piše Najt, svoju percepciju gusana baziraju na detaljnom poznavanju ponašanja gusana koje je ukorenjeno u njihovom načinu života, i dugotrajnim, kontinuiranim vezama sa životinjama o kojima se radi.

Međutim, „psihologija gusana” o kojoj govore moji informanti nije ograničena samo na one vrste ponašanja koje su etološki ustanovljene. Oni naime, o gusanima govore i kao o zasebnim, po ponašanju posebnim individuama, što se, između ostalog, može videti na primerima imena koja neki gusani nose a koja su u direktnoj vezi sa njihovim pojedinačnim načinom ponašanja.

Na osnovu iskaza mojih informanata može se zaključiti da oni percipiraju svoje gusane kao individue koje imaju posebne karakteristike, i koji u nekom smislu učestvuju u građenju društvene i kulturne prakse. Individualnost gusana je po rečima mojih informanata deo njihove „prirode” što bi značilo da, u ovom slučaju ne postoji puko pripisivanje ljudskih osobina. Moji informanti čak ističu kako su te osobine u samoj guščijoj „prirodi”. S druge strane iskaz jednog od informanata da su guske kada su sa mladima „agresivnije, što je na kraju krajeva slučaj i sa nama (ljudima)” implicira da pre postoji ideja da su ljudi kao životinje a ne da su životinje kao ljudi. On, dalje govori da su guske „mnogo slične ljudima” i da se „generalno ljudi i životinje ništa ne razlikuju”. Na taj način navedena prirodnost gusana nije u suprotnosti sa društvenom i kulturnom praksom, tj. tradicijom, koja se u održava u Mokrinu. Ona je, zapravo osnovni preduslov za održavanje tradicijade u kojoj se ne zna tačno gde je granica između onoga što je ljudska kulturna praksa i onoga što je životinjsko ponašanje. Drugim rečima, mesto gde počinje tradicijada, tj. ritualizovano ljudsko ponašanje, i gde se završava „prirodnost” guščijeg nadmetanja nije jasno određeno, već je upravo relativno i nejasno. U krajnjoj instanci, moglo bi se reći da je granica između ljudi i životinja, iako prisutna, stavljena u drugi plan i zanemarena. U tom smislu, može se

reći da se egomorfizam pokazao kao dobar analitički koncept za promišljanje i razumevanje ljudsko-životinjskih odnosa u kontekstu nadmetanja gusana u Mokrinu, jer, s jedne strane, objašnjava tumačenje životinjskih ponašanja u ljudskim terminima bez da podrazumeva nekakvo poređenje gusana i ljudi od strane informanata, a s druge strane ne odriče životinjama sposobnost aktivnog delanja i učešća u kreiranju društvene stvarnosti.

Zaključak

U ovom radu sam se potrudio da analiziram razgovore koji se tiču priprema za nadmetanje i samog nadmetanja gusana u Mokrinu u kontekstu studija ljudsko-životinjskih odnosa. U tom smislu, pokušao sam da proniknem dublje u načine na koji vlasnici gusana, učesnika u nadmetanjima, konceptualizuju, s jedne strane, ovu praksu, a s druge strane i sopstvene odnose sa svojim gusanima. Koristeći se, pre svega, etnografijama borbi petlova različitih autora (Gerc 1998; Hawley 1993), uporedio sam ranije opisane borbe petlova sa nadmetanjem gusana u Mokrinu i došao do zaključka da postoji izvestan stepen identifikacije između gusana i vlasnika, na osnovu kojeg ću u narednom tekstu ispitati da li tokom i nakon borbi ima promena u društvenom statusu vlasnika gusana ili ne. S tim u vezi, za razliku od prethodnih autora, pokušao sam da, obrativši pažnju na odnose između vlasnika i njihovih gusana izbegnem zamku posmatranja životinja isključivo kao „dobrih za mišljenje”, i pokušao da pokažem kako je koncept 'egomorfizma' u ovom slučaju analitički plodonosniji od svođenja gusana na simbole ili metafore ljudskih društava. I zaista, pokazalo se da su Mokrinčani na osnovu primećenog gušćijeg ponašanja, konstruisali jedan vid ritualizovane prakse ili „tradicijade” koja ima veliku ulogu u konstruisanju lokalnog identiteta i tradicije. U tom smislu, gusani jesu individualizovani i shvaćeni kao delatni subjekti, i iako možda ne oblikuju društvene procese namerno i sa ciljem, oni jesu njihov važan deo. Ono što je karakteristično za ovo terensko istraživanje, odnosno za ovu konkretnu 'tradicijadu', u simboličkom smislu, jeste to da nije moguće jasno odrediti gde se završava 'prirodno' a počinje 'kulturno' i obratno, već se radi o kontinuitetu i međusobnom preplitanju ta dva. I to je ujedno najvažniji doprinos ovog istraživanja studijama ljudsko-životinjskih odnosa. Ono naime pokazuje da granica između ljudskog i životinjskog, kulture i prirode nije nužno fiksirana, niti da ju je, u određenom kontekstu (kontekstu borbi gusana u Mokrinu) uopšte moguće definisati, i zapravo predstavlja jako dobar primer toga kako su životinje zapravo *deo* ili *učesnici* ljudskih društava, a ne samo izvori hrane ili simboli.

Zahvalnost. Autor i mentorke bi ovom prilikom želeli da se zahvale Tomici Mišljenoviću, rukovodiocu programa biologije u IS Petnica, i naročito Borisu Popoviću, studentu saradniku na programu biologije, za nesebičnu pomoć prilikom pronalaženja i izbora biološke i etološke literature u vezi sa životinjskim ponašanjem.

Literatura

- Busatta S., Wilmart M. 2007. Good to think: Animals and power. *Antrocom*, 4(1-3): 102.
- Gerc K. 1998. *Tumačenje kultura* (2). Beograd: Biblioteka XX vek
- Hawley F. 1993. The moral and conceptual universe of cockfighters: symbolism and rationalization. *Society & Animals*, 1 (2): 159.
- Knight J. 2005. Feeding Mr Monkey: Cross-species Food 'Exchange' in Japanese Monkey Parks. U *Animals in Person: Cultural Perspectives on Human-animal Intimacies* (ur. J. Knight). London: Berg, str. 231-254.
- Kovačević I. 2007. *Antropologija tradicije*. Beograd: Etnološka biblioteka
- Manson I. L. 1984. *Evolution of domesticated animals*. New York: Longman
- McFarland D. 1987. *The Oxford companion to animal behavior*. Oxford: Oxford university press
- Milton K. 2005. Anthropomorphism or Egomorphism? The Perception of Non-human Persons by Human Ones. U *Animals in Person: Cultural Perspectives on Human-animal Intimacies* (ur. J. Knight). Oxford: Berg, str. 255-271.
- Mullin M. 1999. Mirrors and Windows: Sociocultural Studies of Human-Animal Relationships. *Annual Review of Anthropology*, 28: 201.
- Mullin M. 2002. Animals and Anthropology. *Society and Animals*, 10 (4): 201.
- Noske, B. 1993. The animal question in anthropology: A commentary. *Society & Animals*, 1 (2): 185.
- Sanders C., Arluke A. 1993. If Lions Could Speak: Investigating the Animal-Human Relationship and the Perspectives of Nonhuman Others. *the Sociological Quarterly*, 34 (3): 377.
- Zdarek J. 1988. *How animals communicate*. London: Hamlyn
- Žakula S. 2010. Naučno kreiranje kulturnih predstava o životinjama. Neobjavljena master teza. Odeljenje za etnologiju i antropologiju, Filozofski fakultet Univerziteta u Beogradu, Čika Ljubina 18-20, Beograd.

Dorđe Milosav

Geesefighting in Mokrin: An Anthropological Analysis of Human-Animal Relations

The main topic of this paper is the presentation of an ethnographic study of human-animal relations as exemplified by the owners of ganders used in the practice of geesefighting in the village of Mokrin. In this sense, the basic purpose of this work is therefore to provide an ethnography of one specific cultural practice. This work is based on semi-structured and focus-group interviews and the analysis of video footage given to me by one of the informants. The analysis focuses on the way in which the owners understand and represent their animals. The object of the paper is an attempt to understand and answer the question of whether the ganders used in geesefighting in Mokrin act as active subjects in constructing social phenomena and processes, or only represent symbolic, objectified animals on which social reality is projected. Furthermore, the paper takes a look at the issue of the universality of boundaries between humans and animals and their permeability and fluidity in the context of geesefighting. Finally, the annual geesefighting competition is viewed as an important element in the construction of local identity in the village of Mokrin.

