

<https://doi.org/10.21301/eap.v20i2.5>

**Nevena Milanović Minić**

*Institut za etnologiju i antropologiju  
Filozofski fakultet Univerziteta u Beogradu*

nevena.milanovic@f.bg.ac.rs

<https://orcid.org/0000-0002-1620-4943>

## **Životinje koje su dobre za (su)život: teorijska promišljanja srodničkih odnosa s kućnim ljubimcima\***

**Apstrakt:** U radu se preispituju koncept i značenje odnosa u okviru tzv. tradicionalnog zapadnog modela porodice s „ulaskom” kućnih ljubimaca percipiranih kao njenih ravnopravnih članova. Terminologija kojom se označavaju životinje s kojima se živi i deli prostor kritički se promatra, u kontekstu ljudsko-životinjskih odnosa kao važnog i relativno novog polja istraživanja društveno-humanističkih nauka, te se namesto termina „ljubimac” predlaže „životinja-kompanjon”. Cilj ovog rada jeste da mapira osnovne elemente takvih odnosa, i pokuša da objasni načine njihovog konstituisanja, posebno onih sa životinjama-kompanjonima. U zaključku rada ponudiće se postuliranje polja ljudsko-životinjskih odnosa kao vidova nepatvorenih „srodničkih” odnosa u savremenom društvu.

**Ključne reči:** antropologija ljudsko-životinjskih odnosa, post-humana porodica, srodnički odnosi, kućni ljubimci, životinje kompanjoni

### Uvodna razmatranja

Pre nego se upustim u teoretsku zaleđinu i antropologiju ljudsko-životinjskih odnosa, koja će služiti kao kamen temeljac ovog rada, i pre nego što ponudim ključne koncepte kojima ću pokušati da definišem i pojasnim „novonastale”<sup>1</sup>

---

\* Realizaciju ovog istraživanja finansijski je podržalo Ministarstvo nauke, tehnološkog razvoja i inovacija Republike Srbije u sklopu finansiranja naučnoistraživačkog rada na Univerzitetu u Beogradu - Filozofskom fakultetu (broj ugovora 451-03-137/2025-03/ 200163)

<sup>1</sup> Vrlo je važno na samom početku napomenuti da ljudsko-životinjski odnosi nisu novonastali, niti da u radu zastupam takvu tezu, već da relativizujem i težim dekonstrukciji tekućeg javnog diskursa koji se oko date tematike stvara – a otud i znaci navoda. Ovi odnosi se, donekle, a posebno kada je reč o životinjama-kompanjonima, mogu smatrati pojavom modernizma, pa tako i novijim fenomenom, dok je neki autori svrstavaju u ideološke konstrukcije, tj. vide je kao tip *sentimentalnog rasizma* (Baudrillard 1994; o ovome će više reći

odnose s kućnim ljubimcima<sup>2</sup> kao članovima porodice, smatram da je važno čitaocu/čitateljki približiti datu tematiku, tako da njena naučna legitimnost bude

biti u potpoglavlju *Životinje koje su dobre za živeti sa?*). U javnom i svakodnevnom diskursu koji se tiče odnosa ljudi i životinja s kojima se živi, neretko su prisutne konstatacije o izvesnom kvarljivom, neprirodnom, „izopačenom” smeru u kojem se navodno kreće odnos ljudi i tih životinja (pre svega pasa i mačaka koji zauzimaju najveći udeo u broju kućnih ljubimaca). Osim toga, tu su i netačne konstatacije poput onih da su ovi odnosi ništa drugo do savremeni trend koji na „naše prostore” stiže sa Zapada posredstvom medija, interneta i zlonamernog promovisanja „pogrešnih” slika o tome kako porodica treba da izgleda. Uprkos tome, na onoj „drugoj strani” prisutno je (između ostalog) viđenje da su životinje s kojima se živi (posebno psi i mačke) „nešto kao deca”, to jest „životinjski ekvivalent” deci, te da ih ljudi tako i oslovljavaju. Na društvenim mrežama, prevashodno *Instagram*-u, može se pronaći ogroman broj mimova (kratke slikovno-tekstualne forme koje na duhovit, neretko sardoničan način preispituju tekuće relevantne društvene probleme ili fenomene) koji sarkastično pristupaju i stavljaju na „stub srama” pojedince (prvenstveno žene) koji svoje ljubimce svetu (putem svojih platformi na društvenim mrežama) predstavljaju kao članove porodice/decu. Sažeta poruka ovih mimova jeste „izopačenost” takvih odnosa, pre svega onih koje ljubimce (pse i mačke) identifikuju s bebama (ukoliko u okviru porodice/života pojedinaca ne postoje deca ili želja za istom) ili ako te životinje dobijaju ekvivalentni tretman kao i deca (npr., „your dog is not your baby”), što kod prve, „pogođene” strane izaziva isti takav „prkosni” odgovor u vidu mimova (ultrazvučni snimak stomaka i/ili rendgen srca u kojem se vide fetus/bebe u stomaku/srcu, ili gomila novca u kešu pored psa/mačke koji simbolizuje bogatstvo u odnosu na one koji bi taj novac trošili na decu). Popularni internet folklor na datu temu je nepregledan i njemu bi trebalo posvetiti zaseban naučni rad, što se planira kao nastavak ovog, u najvećoj meri, teorijskog rada. O internet mimovima kao oblicima folkloru i popularne kulture (Banić Grubišić 2023).

<sup>2</sup> Moram priznati da mi je izrazito bilo teško opredeliti se za samo jedan termin koji ću koristiti kroz rad, iako razumem da je to metodološki neophodno kako bi se napravio „rastanak” s terminologijom koja je pogrešna, zastarela, pa samim time i analitički jalova. Međutim, kako je tema za mene relativno sveže polje istraživanja, i sama sam donekle bivala „žrtvom” svakodnevnih diskursa u kojima pojam „kućnog ljubimca“ figurira kao normalizovan, samim time i najzastupljeniji. Odlučila sam se (za sada) za termin „životinje-kompanjoni”. Ovime se, nadam se uspešno, ograđujem od predrasuda da takve životinje mogu biti pre svega (samo) psi i mačke, već da u obzir dolaze i mnoge druge koje smatramo družbenicima i članovima porodice. Iako neki autori/neke autorke koriste termin „kućna životinja”, i iako bi imalo smisla koristiti ga u ovom radu, on me onemogućava da, u nekim narednim istraživanjima, fokus usmerim na farme životinja, poput azila za konje, azila/farmi za spašene svinje/koze/krave/pernatu živinu i ptice (ili druge životinje koje se kategorizuju kao „stoka”), a na koje vlasnici/radnici tih farmi referiraju kao na svoje proširene porodice. Pre svega, smatram da termin kućnih ljubimaca orobljuje te iste *ljubimce* od aktivne uloge u jednoj vrsti, usudiću se da kažem, interpersonalnog odnosa, jer se uvodi jedan oblik patronizujućeg stava prema bićima s kojima delimo živote i prostor, a ovaj rad (između ostalog) ima za cilj i da takav stav dovede u pitanje i, nadam se, poradi na njegovom, bar delimičnom, slamanju. Međutim, on je nužan u samom naslovu, baš da bi se čitaoci uputili o čemu će

jasnija. Primetno je da mnogi antropolozi i antropološkinje u predgovorima ili uvodima svojih knjiga i radova čine upravo ovo – pojašnjavaju čitaocima izbor teme, njenu naučnu opravdanost, kao i mogućnost doprinosa sociokulturne antropologije u njenom razumevanju. Delimično, ovakav pristup, smatram, proizlazi iz činjenice da svet oko sebe sagledavamo kao (relativno pasivni) učesnici koji se, služeći se nekakvim skupom neupitnih pravila, krećemo kroz naočigled prirodan sled događaja, od rođenja, preko svih krucijalnih životnih događaja i rituala životnog ciklusa, pa do smrti. Opažajno, svet oko nas izgleda ponekad kao kontinuitet praksi i ponašanja čije funkcije, poreklo i promene ili nestanak kroz vreme ne znače mnogo, niti se dovode pod lupu; one su, čini se, podređene baš tim neupitnim pravilima koje je nekada neko (a sasvim moguće i neka viša, natprirodna sila) davno pre nas ustanovio, a mi smo tu da ih reprodukujemo i nazivamo ih tradicijom, običajima, istorijskim ili prirodnim „zakonitostima”. Jednom rečju, život i poredak stvari su ustrojani, i ovaploćuju se u različitim praksama i institucijama koje kroz svoje živote gradimo i stvaramo. Jedan od možda najkarakterističnijih primera takvih „prirodnih zakonitosti”, koje su zapravo ništa drugo do produkt kulture, jesu upravo institucije porodice i srodničkih odnosa. Uprkos naporima i doprinosima društvenih nauka, posebno sociokulturne antropologije 20. veka,<sup>3</sup> opstaje snažna tendencija da se porodica

---

u radu biti reči; smatram da bez pominjanja ovog pojma ne možemo ni pristupiti njegovoj relativizaciji i dekonstrukciji, jer je on utemeljen u našim svakodnevicama.

<sup>3</sup> U 20. veku promišljanje i dekonstrukcija tradicionalnog (zapadnog) modela porodice koji je bio percipiran kao univerzalni, predstavlja jednu od tematskih okosnica unutar strukturalističke antropologije, antropologije roda i srodstva, poststrukturalizma i feminističke antropologije. Klod Levi-Stros je u *Structural Anthropology* (1963) pokazao kako su pretpostavljene univerzalne strukture, poput braka i porodičnih odnosa, zapravo oblikovane društvenim normama i simboličkim sistemima, osporavajući njihovu „prirodnost” putem kulturnog konstruktivizma. Mišel Fuko, francuski filozof i istoričar ideja je, naročito u *Istoriji seksualnosti (History of Sexuality 1976)*, posvetio pažnju normativnim porodičnim obrascima i njihovoj povezanosti s disciplinovanjem tela i ljudske seksualnosti, naglašavajući da su ti obrasci proizvod odnosa moći i oblikovani unutar specifičnih diskursa, a ne prirodnih zakona, kako se to u svakodnevnici percipira(lo). Feministička teorija Džudit Batler (*Nevolja s rodnom, 2010*, prev. Adrijana Zaharijević) dekonstruisala je binarne rodne kategorije i normativne porodične strukture, ukazujući na fluidnost identiteta i uloga u porodici. Među svim autorima i autorkama i teorijskim pravicima koji su, koristeći različite metodologije, ukazivali na to da su porodične strukture društveni konstrukti koji variraju kroz vreme i prostor, umesto da su manifestacije „prirodnog poretka” ili univerzalne društvene institucije, za nas je od posebne važnosti u ovom radu antropološkinja Margaret Mid. Iako u svojim radovima nije direktno pristupila dekonstrukciji zapadnocentričnog modela porodice, Mid je u svojim istraživanjima, naročito u *Sazrevanju na Samoju* (1928), pokazala kako se porodične strukture i rodne uloge drastično razlikuju od kulture do kulture, čime je istakla *kulturnu relativnost poro-*

percipira kao okamenjena institucija, kao sveto mesto, koje je neretko potrebno čak i braniti od raznih spoljašnjih zlih uticaja i „napada”, a u kojoj su uloge i odnosi članova veoma jasno raspodeljeni i ustrojani. Ovde mora biti jasno da se, pre svega, misli na model tzv. zapadne nuklearne porodice, toliko osporavan i promišljan iz perspektive društveno-humanističkih nauka, da je priča o tome postala gotovo neka vrsta mantričke pesme. Međutim, u svetlu teme ljudsko-životinjskih odnosa i suživota sa životinjama-kompanjonima *baš* u okvirima porodice, moramo se još jednom podsetiti šta je to sve, kao jedan od pionira na ovom polju,<sup>4</sup> antropološkinja Margaret Mid pisala, izazvala i dovela u pitanje kada je objavila *Sazrevanje na Samoi* (v. Mead 1978). Za slučaj ovog rada, iako se bavila potpuno drugim sferama, važno je imati na umu da je Mid u biti promenila dotadašnje razumevanje porodice, roda i kulture, tako što je proučavala *različite od naših*, nezapadne društvene sisteme. Kritikujući zapadocentrične poglede na porodicu i rodne uloge u radovima *Sazrevanje na Samoi* i *Spol i temperament u tri primitivna društva* (Mead 1968 [1962]), pružila je vredne uvide u to kako porodica funkcioniše u različitim kulturnim kontekstima, skrećući fokus isključivo sa zapadnjačkog modela. Mid je porodicu posmatrala kao društvenu instituciju koja je ukorenjena u kulturi i konkretnom istorijskom trenutku. Pokazavši da porodica nije univerzalna struktura – i to baš ona „vesternizovana”, već da se razlikuje kako u pojavnim oblicima i strukturi, tako i u „unutrašnjim” pravilnostima u zavisnosti od kulturnog konteksta, Mid je dala veoma važna, tada nova tumačenja, i dekonstruisala zapadni nuklearni model porodice (koji se sastoji od dvaju roditelja i deteta/dece) kao univerzalan, istakavši njegovu zavisnost od istorijskih, društvenih i ekonomskih faktora. Posmatrano kroz ovakvu prizmu socio-konstruktivizma,<sup>5</sup> sazdanje našeg sveta, takvog kakav jeste, to jest sazdanje kulture i njenih obrazaca, mnogo je zapetljanije i uslovljeno

---

*dičnih obrazaca*, te pokazala da pojavni oblici porodičnog organizovanja, kao i članovi i uloge unutar nje zavise direktno od istorijskih i društveno-specifičnih faktora.

<sup>4</sup> Iako ne jedina autorka koja se bavila ovom tematikom, svakako je prepoznata kao jedna od prominentnijih, a njeni radovi su jedni od najcitiranijih.

<sup>5</sup> U najširem smislu, socijalni konstruktivizam insistira na kritičkoj distanci i kritičkom odnosu prema svetu koji nas okružuje. Polazna osnova jeste da su naše individualne i deljene percepcije sveta, uzimane zdravo-za-gotovo, kao neproblematične, prirodne i stvarnopostojeće, zapravo proizvod društvenih konvencija i konstrukcija. Ovo dalje implicira da se „stvarni svet oko nas” ne može spoznati u svojoj „istinitosti” putem puke opservacije, kao i da naše uvreženo znanje o svetu ne može biti zasnovano na objektivnom, nepristrasnom posmatranju tog sveta (Burr 2003, 3). Radije, socijalni konstruktivizam znanje posmatra kao kumulativno i stečeno, kao ishodište prihvaćenih i naučenih društvenih normi. Kategorije kojima se služimo kako bismo opisali društvene pojave i prakse svojih svakodnevnica pogodne su za oblikovanje sveta u „logičke” operative jedinice putem i pomoću kojih dajemo svetu oko sebe značenje i pozicioniramo se kao funkcionalne društvene individue (Milanović 2019, 11).

je kategorizacijama koje se u ljudskim umovima stvaraju (kroz učenje i socijalizaciju) i ispoljavaju kao određena društveno poželjna (ili pak nepoželjna) ponašanja. U tom svetlu, u svakodnevnom diskursu kao društveno nepoželjno ponašanje (ili barem osuđivano) može biti kategorizovan odnos sa životinjama s kojima živimo, odnosno, primetan je otpor i nelagoda kada se o tim životinjama govori kao o članovima porodice.

Gotovo čitav vek kasnije od *Sazrevanja na Samoi*, i uprkos svim doprinosima sociokulturne antropologije, te interdisciplinarnog polja ljudsko-životinjskih odnosa poslednje tri do četiri decenije, i dalje je snažno uvreženo i nepoljuljano mišljenje da ukoliko bi neki (društveni) fenomen koji opazimo imao tu čast da bude predmet analize humanističkih nauka, to bi morala biti (naizgled) ona najvažnija, velika i „hladna” pitanja – istorijski događaji (najčešće se referiše na ratove, inflacije, državna pitanja od „nacionalnog značaja”), politika, ekonomija, smene vlasti, migracije, te raznorazne javne politike/propozicije koje društveni naučnici mogu dati kao ekspertizu, a u vezi su s integracijom, procesima akulturacije i enkulturacije, kulturnom medijacijom. Kako i zašto bi onda jedna tema, poput recimo koncepta ljubavi i emotivnih odnosa sa/prema životinjama, (kolokvijalno nazivanim) kućnim ljubimcima kao članovima porodice, mogla da zavredi ovo mesto, tačnije – kakvih šansi ona uopšte ima? Predstava o tome da su ljudske emocije, te doživljaj i ispoljavanje istih kroz formiranje različitih tipova odnosa s ljudima ili *životinjama*, zapravo univerzalne kategorije toliko je utkana u svakodnevnom diskursu da je gotovo nemoguće takvu temu „izneti” na sto, a da se ne susretnemo s osećajem nelagode što smo je uopšte potegli. I baš s ovim osećajem nelagode, s osećajem da smo istupili iz onoga što se shvata kao normativ, započinjem ovaj rad.

### Antropologija ljudsko-životinjskih odnosa, postkartezijski „životinjski obrt” i srodstvo zasnovano na emocijama

Nekoliko važnih sintagmi figuriraju kroz ceo rad i kao operativni termini: „tradicionalni” model porodice, post-humana porodica, ljudsko-životinjski odnosi, srodnički odnosi i životinje-kompanjoni. Svaki od ovih termina ima svoju – kraću ili dužu – istoriju postuliranja, preispitivanja, dekonstrukcije, povremenog (argumentovanog) odbacivanja, te pokušaja da se iznađu termini koji su približnije kontekstualizovani, i koji naučnom (ali i širem, javnom) auditorijumu mogu približiti neku od ovih tema. S obzirom na doskorašnju marginalizaciju tematike u društvenim naukama – bez obzira na etnografije i filozofske rasprave koje su gajile tradiciju interesovanja za uloge životinja u *životima* ljudi – postavlja se i sledeće legitimno pitanje: kojoj društveno-humanističkoj nauci bi

„pripali” ljudsko-životinjski odnosi? Kada se u obzir uzmu različite uloge koje životinje igraju u životima ljudi, *i obratno*, lako je uočiti kako ova tema zapravo zalazi u domen nekoliko disciplina: uzgoj i briga o životinjama mogu biti povezani s biologijom; upotreba terapijskih pasa (i drugih životinja, mahom sisara) s ljudima kao što su zatvorenici ili osobe koje pate od posttraumatskog stresnog poremećaja spadala bi u domen psihologije, dok su načini na koje različite kulturne grupe razmišljaju o životinjama predmet antropoloških istraživanja. Studije o odnosima između ljudi i životinja, dakle, trebalo bi promatrati kao (relativno novo) interdisciplinarno polje. Interdisciplinarna istraživanja prelaze granice pojedinačnih disciplina, oslanjajući se na perspektive i teorije iz više akademskih oblasti, najčešće antropologije, sociologije, psihologije, biologije, filozofije/etike, pa i ekonomije. Čak i gorepomenuti ilustrativni primeri i tematske oblasti poput uzgoja, brige, upošljavanja i obuke životinja u terapijske svrhe, specifičnosti promatranja životinja u okviru različitih zajednica/kulturnih grupa nadilaze domen isključivo samo jedne od disciplina (primera radi, uzgoj životinja često je povezan i s etikom i moralom, jer se postavljaju standardi ne-etičkog odgoja, ali neretko i samo pitanje odgajivača pasa određenih rasa dolazi pod „moralnu lupu” – brahiokefalični psi iz pasmine buldoga, recimo, zbog svojih celoživotnih zdravstvenih problema sa disajnim putevima zabranjeni su za odgoj u nekim zemljama severne Evrope).

Kako Sonja Žakula u svom master radu *Naučno kreiranje kulturnih predstava o životinjama* (2010) odlično primećuje:

„... ali antropologija se [u najširem smislu, osim u sinegdohalnim rečenicama u različitim uvodima u antropologiju] ne bavi 'čovekom' nego time šta znači *biti čovek* i time kako se čovekom biva na najrazličitije načine i u odnosu na najrazličitije druge. U tom smislu, definicija 'ljudskosti' odnosno različite koncepcije o tome šta znači biti čovek predstavljaju važno polje antropološkog interesovanja. Između ostalog jer onog momenta kad se ljudskost ograniči na određeni set karakteristika, počnu da niču različiti nad- i pod- ljudi, a to što neko nije ili nije baš sasvim čovek može služiti kao opravdanje ili legitimizacija za najrazličitije užase.”

Ne-ljudi i kategorizacije ljudskosti u odnosu na, recimo, životinje nisu novost ni u jednoj od antropoloških subdisciplina. Problem dolazi kod samog konstituisanja polja ljudsko-životinjskih odnosa, kao i njegove naučne *legitimizacije*. Od samih početaka antropologije kao samostalne nauke, životinje se neizostavno pojavljuju u etnoeksplicacijama i etnografijama – u opisima rituala, klasifikacijama i simbolima (domaća etnologija obiluje primerima gde se životinje koriste u ritualima u narodnoj religiji, dok, recimo, kod Evansa Pritcharda još 1940. nailazimo na priču o nuerskim govedima koja su igrala centralne uloge u društvenim, ekonomskim i ritualnim praksama, kao deo šireg društvenog sistema, kao simbolički entiteti a ne samo kao puki *resursi*). Životinje, domaće kao i nepripitomljene (ali i životinje *kompanjoni*, to jest životinje družbenici),

na svim meridijanima sveta neosporno su prisutne u životima zajednica, one se love, uzgajaju, pripitomljavaju, jedu, od njih se strahuje i sklanja, s njima se živi i deli se prostor, one se poštuju, ili izazivaju gađenje i odbojnost. Naravno, pošto se antropologija generički profilisala i, samim time, definisala kao disciplina koja proučava „čoveka”, uobičajeno je bilo da se životinje pojavljuju samo u sporednoj ulozi: kao deo opisanog pejzaža, asistenti u ljudskim aktivnostima ili puko sredstvo za razumevanje toga kako ljudi razmišljaju, organizuju se i pozicioniraju u svetu oko sebe (Mullin 2002, Russell 2001, Ingold 2000). Kao posledica ovakvog stava koji je *naučno proizveden*, te potom kao *naučna istinitost* plasirana javnosti (ali i širem akademskom auditorijumu) javljaju se kontinuirane potvrde te ušančene generalizovane ideje da na životinje treba gledati (i da se, štaviše, tako moraju i tretirati) kao na *resurse* (npr. kategorizacija životinja kao *walking larder*), kulturnomaterijalističko tumačenje Marvina Harisa o funkciji životinja kao hrane ili sredstava za proizvodnju hrane (Harris 1974); ili da se treba u istraživanjima fokusirati isključivo na njihove *uloge* u životima ljudi, budući da figuriraju samo kao delić kulturnog i društvenog ekosistema – koji je, u svojoj biti, antropocentričan.<sup>6</sup> Životinje su, stoga, u tradicionalnom antropološkom „projektu” bile relegirane na figurativne, funkcionalne ili posredničke uloge, dok je nasuprot njima stajala grandiozna i neprikosnovena ljudska dejstvenost. Odličan pregled teorijskih smena koje su uticale na percepciju i otvaranje debate o životinjama u okviru sociokulturne antropologije te, posledično, konstituisanja interdisciplinarnog polja ljudsko-životinjskih odnosa u nastajanju daju Sonja Žakula i Ivana Živaljević (Žakula i Živaljević 2018). Prva interesovanja za životinje koja se mogu nazvati antropološkim javljaju se u evolucionističkim radovima, kao što je Frejzerova *Zlatna grana*, a u domaćoj etnologiji i antropologiji kod Veselina Čajkanovića, gde su životinje opisivane kao žrtve rituala ili kao totemski preci (Žakula i Živaljević 2018, 258). Iz ove perspektive, o životinjama se mislilo isključivo simbolički, što je kulminiralo s Levi-Stro-

---

<sup>6</sup> Opšta karakteristika rane antropologije, antropologije devetnaestog veka (mada je zaostavština prisutna u određenim paradigmatima sve do šezdesetih godina 20. veka) bila je verovanje u društvenu evoluciju: ideja da su se ljudska društva razvijala u određenom pravcu, od primitivnih ka civilizovanim, i s time usko povezano shvatanje da su evropska društva krajnji proizvod dugog razvojnog lanca koji je počeo s „divljaštvom”. Ova ideja bila je tipična za viktorsku epohu, kojom je dominiralo optimistično verovanje u tehnološki napredak i, istovremeno, evropski kolonijalizam, koji je često opravdavan pozivajući se na ono što je Kipling nazivao „teret belog čoveka”; navodnu dužnost Evropljana da „civilizuju divljake”. Na vrlo sličan način kao pomenuti „varvari”, životinje su u kulturnoj antropologiji do početka 21. veka (Žakula i Živaljević 2018) egzistirale na marginama zapadnocičnih i evrocentričnih kultura *zbog* same nauke, bivajući skrajnute, zanemarene ili tumačene isključivo i samo u skladu s antropocentričnim naučnim pogledom.

som i totemizmom koji posmatra kao „oblik društvene klasifikacije... i logički sistem razvrstavanja srodnika od nesrodnika” (Žakula i Živaljević 2018, 258). S vremenom, antropološko tumačenje životinja u ljudskim društvima postaje sve više simboličko, posebno u kontekstu totemizma. Iako i dalje važna teorijska potpora u istraživanjima srodstva u antropologiji, ovo tumačenje totemizma je, kako Žakula i Živaljevićeva primećuju, stvarnu ulogu životinja kao dejstvenih bića u ljudskom životu umnogome skrajnulo, ako ne i totalno odbacilo kao mogućnost. Samim time, i mogućnost promatranja uloge životinja kao članova zajednice ili porodice (ili ma kog intimnog sistema organizovanja koji se bazira na srodničkim odnosima i bliskim emotivnim vezama) unapred je diskreditovano i osuđeno na naučnu propast. Iako su mnoge od antropoloških rasprava (pomenuta materijalistička tumačenja Marvina Harisa o životinjama kao „pokretnim ostavama” i delu materijalne kulture, tj. funkcionalnosti u okviru neke zajednice, te rasprave o kravama u Indiji kao svetim životinjama) ostajale bez nekog definitivnog odgovora, one su ukazale na, kako Žakula ističe, postojanje *duboke nelagode* u antropologiji u odnosu na životinje i njihove postojeće ili *potencijalne* mnogobrojne funkcije u ljudskim društvima (Žakula 2018).

S obzirom na dugotrajnu konstitutivnu ulogu i zavisnost od etnografskih izvora u mnogim savremenim interdisciplinarnim pristupima ljudsko-životinjskim odnosima, važno je razmotriti sociokulturna antropološka istraživanja na ovu temu. Jedan od sveobuhvatnijih pregleda smatra se onaj Moli Mulin u *Annual Review of Anthropology*, još pre četvrt veka (Mullin 1999). Otprilike u isto vreme u nekoliko oblasti humanističkih i društvenih nauka javlja se ono što je Anderson nazvao post-kartezijanskim „preokretom prema životinjama” ili, jednostavnije, „životinjskim obrtom” (Anderson 1997). Kao deo šireg istraživanja o odnosima između i unutar prirode, kulture i društva, koji postaju predmet opsežnog kritičkog ispitivanja, i ljudsko-životinjski odnosi počinju da figuriraju kao ključni i neodvojivi deo tih preispitivanja. Pod uticajem evropske kontinentalne filozofije, a posebno Delezove i Gatarijeve ideje o „postajanju životinjom” (Deleuze and Guattari. 1987.)<sup>7</sup>, kao rastućih debata i pokreta o pravima i do-

<sup>7</sup> Ideje o „postajanju životinjom” (eng. *becoming animal*) u delu *A Thousand Plateaus* (1987) Deleza i Gatarija deo su njihovog šireg filozofskog projekta koji istražuje dinamiku identiteta, identifikacija i transformacija. U ovom kontekstu, „postajanje životinjom” ne znači fizičku transformaciju čoveka u životinju, već ukazuje na proces kretanja izvan ljudskih normi i kategorija ka nečemu što je fluidno i neodređeno, poput iskustva koje ne podleže društvenim i kulturnim pravilima. „Postajanje životinjom”, prema Delezu i Gatariju, povezano je s otpuštanjem od ograničenja ljudskog identiteta i prepoznavanjem drugih oblika postojanja, izvan klasičnog dualizma koji ljude i životinje pozicionira kao opozite i promatra ih binarno. Ovaj koncept pokazuje kako ljudska bića mogu da prepoznaju i usvoje osobine i karakteristike drugih vrsta; Delez i Gatari želeli su da pokažu kako je postojanje proces, u stalnoj evoluciji, gde granice između

brobiti životinja tokom sedamdesetih i osamdesetih godina 20. veka, razvijaju se istraživanja koja među prvima eksplicitno postavljaju relacijsku perspektivu i ističu važnost uzajamnosti pri susretu između vrsta. Time se umnogome prevazilazi koncept da su životinje samo „dobre za mišljenje”; životinje postaju dobre u smislu „*živeti sa*”.

Uprkos dugoj tradiciji etnografskih studija životinja u ljudskim društvenim sistemima, od osnivačkih radova (Douglas 1957, 1966; Evans-Pritchard 1940; Geertz 1973; Harris 1966; Lévi-Strauss 1963), pa sve do poznih osamdesetih godina 20. veka, dakle sociokulturna antropologija sporo je reagovala na prvi talas kritičke literature o životinjama. U svom pregledu iz 1999. godine Mulinova je primetila da, uprkos privlačnosti alternativa preovlađujućim antropocentričnim pristupima (Mullin 1999, 219), antropološko proučavanje odnosa između ljudi i životinja „nastaviće da bude koliko i do sad, ako ne i više, o ljudima” (Mullin 1999, 201), upravo zbog sentimenta da antropocentrizam nije *stvarno* epistemološki i metodološki problem za antropologiju, jer je njen osnovni subjekat proučavanja isključivo *čovjek*. Neljudske životinje su, otprilike, bile zanimljive sociokulturnim antropolozima u meri u kojoj su ispunjavale instrumentalne parametre za ljudske prakse poput rituala, kao komponente društvenih kosmologija, kao resursi, ili kao simboli.

Debate i promene u antropologiji i srodnim disciplinama od osamdesetih godina nadalje, dakle, polako izmeštaju životinje s njihove dotadašnje pozicije kao pukih dodataka ljudima ili elemenata u ljudskom okruženju, stavljajući ih u prvi plan etnografskih istraživanja. Time postaje sve vidljivije kako se životi životinja i ljudi međusobno prepliću i ko-produkuju. Kako Najt (Knight 2005) u svom zborniku *Animals in Person* navodi, glavno istraživačko pitanje koje sada možemo iz ovog ugla postaviti jeste: *are animals good to love* (da li su životinje dobre za voleti)? Ovakav pristup od krucijalnog značaja je za ovaj rad, jer upošljava do tada nepremostivu i nezamislivu perspektivu: emotivne odnose izgrađene na sreći, ljubavi, brizi, empatiji, strahu, tuzi (zbog bolesti i/ili gubitka) koje gajimo prema životinjama ali i koje životinje iskazuju ili gaje prema *nama*.

Možda i „najsporniji” (ali i najopterećeniji značenjima, što nam u ovom slučaju ide u prilog) u tom smislu, kao što je već rečeno, jesu koncepti/termini *porodice* i *srodstva*. U kontekstu ljudsko-životinjskih odnosa, promislili smo koncept porodice kao od posebnog značaja. Dalje, kroz istu prizmu možemo sagledati kritička promišljanja studija srodstva (Ivanović 2008, 108), što je

---

ljudi, životinja, stvari i bića nisu fiksne, već se prepliću i transformišu (Deleuze and Guattari 1987). „Postajanje životinjom” takođe istražuje mogućnost ulaska u druge svetove i bića, za doživljavanje postojanja na načine koji prevazilaze ljudsku perspektivu i omogućavaju drugačije oblike interakcije s prirodom i drugim vrstama. Ovaj proces nije utemeljen na antropocentričnoj vizuri, već na filozofiji koja prepoznaje fluidnost i međusobnu povezanost svih živih bića.

umnogome bila i okosnica i ideja vodilja za formulaciju rada. Da se srodstvo može smatrati antropološkim istraživačkim poljem *par excellence*, posebno zbog njegove centralne uloge u razumevanju ljudskih društava, bilo je jasno još od samih početaka antropologije kao discipline. Uspostavljanje antropologije i njeno postuliranje na naučnoj sceni 19. veka bili su obeleženi fascinacijom „egzotičnim” društvima, što je uslovalo mnogobrojne (neretko i pogrešne) pokušaje (ali i intervencije) da se razumeju (i da se koriguju) razlike među kulturama kroz sistematsko proučavanje običaja, jezika i verovanja. Prvim antropolozima/etnografima mogu se smatrati i kolonijalni službenici, misionari ili putnici koji su prikupljali podatke o narodima s kojima su dolazili u kontakt, ali koji nisu uvek imali akademske metode koje danas smatramo standardnim i adekvatnim, pre svega u etičko-moralnom ključu. Rani antropolozi često nisu sami išli na teren, već su koristili izveštaje misionara i kolonijalnih administracija, zbog čega su njihova istraživanja bila ograničena i često obojena etnocentričnim pogledom na istraživanu zajednicu, tj. nezapadne kulture.<sup>8</sup>

U antropologiji, dakle, srodstvo kao univerzalni civilizacijski fenomen, oduvek je bilo jedna od ključnih tema, jer je omogućavalo antropolozima dublje uvide u to kako različita društva organizuju socijalne odnose i kako se prenose i reprodukuju identiteti, resursi i moć, te kako ljudi među sobom (i s ne-ljudima!) stvaraju i održavaju međusobne veze. Osim toga, srodstvo „nudi” antropolozima jedinstvenu priliku da istraže odnos između prirode (biologije) i kulture; namesto biološkog ugla, koji pruža osnovu za razumevanje genetskih veza, antropologija u fokus istraživanja stavlja društveno oblikovanje *značenjskih* veza. S vremenom koncept srodstva u antropologiji se usložnjava i postaje izrazito nijansiran, usled uzimanja u obzir mnoštva faktora, poput usvajanja, surogat roditeljstva, veštačke oplodnje (i ostalih novih reproduktivnih tehnolo-

<sup>8</sup> Promena dolazi s Bronislavom Malinovskim, koji je tokom Prvog svetskog rata obavio ekstenzivno i dubinsko terensko istraživanje među trobrijandskim društvom na Papui Novoj Gvineji (1915-1918). Njegova istraživanja na Trobrijandskim ostrvima postavila su temelje za razvoj etnografije zasnovane na „učešću” (opservacija s participacijom, to jest posmatranje s učestvovanjem, što postaje antropološki etnografski metod *par excellence*) u životu zajednice, gde je živeo među lokalnim stanovništvom i proučavao i učestvovao u njihovoj svakodnevnici, promatrajući običaje i rituale, ali je takođe analizirao specifičan oblik matrilinearnog srodstva, gde je linija nasleđstva, imanja i autoriteta bila vezana za majku, a ne za oca. Malinovski je zaključio da veza između majke i deteta igra ključnu ulogu, dok je uloga biološkog oca u društvenom smislu bila znatno manja (nego što je to slučaj u zapadnjačkim društvima). Osim toga, primetio je da se srodnički odnosi stvaraju kroz simboličke i materijalne transakcije, u kojima darovi, imovina i rituali igraju ključnu ulogu, te je ovo zapravo jedna od prvih vododelnica koja ukazuje na to da srodnički odnosi nisu samo biološki ili ekonomski, već duboko ukorenjeni u kulturološkim i simboličkim aspektima neke zajednice i njenog svakodnevnog života.

gija) i LGBTQIA+ zajednica. Ovi fenomeni pružaju dodatne slojeve za analizu u okviru antropoloških istraživanja, te na ovom tragu nastavljam i mapiranje kreiranja post-humanih porodica koje u sebe i svoju dinamiku uključuju i životinje-kompanjone (iliti, ne-ljude).

Kako bismo došli do mogućnosti da postuliramo ideju o srodstvu-zasnovanom-na-brizi između ljudi i životinja-kompanjona (pasa) i da sve to „spakujemo” u koncept post-humane porodice, neophodno je da se ukratko osvrnemo na pojašnjenje nečega što je u svojoj biti interspecijski fenomen – „držanje” kućnih ljubimaca. Serpel i Pol navode da su interspecijska usvajanja i kod životinja prisutna u uslovima zatočeništva, i u divljini (Serpel i Pol 2011).<sup>9</sup> Međutim, iako bliski odnosi između životinja različitih vrsta nisu neuobičajeni, naučni podaci koji bi svedočili o interspecijskim vezama u prirodi ekvivalentnim ili sličnim držanju kućnih ljubimaca nisu poznati (Herzog 2014). U svom radu *Biology, Culture and the Origins of Pet-Keeping* Hercog daje pregled teorija koje objašnjavaju držanje ljubimaca putem adaptivne teorije, ili pak kao evolucijski nusproizvod. Njegova hipoteza nadilazi ove dve teorije, mahom, kako smatra, zbog činjenice da takva objašnjenja ne mogu pokriti sve varijacije u načinima držanja ljubimaca kroz ljudska društva i tokom istorije. Hercog koristi fluktuacije u popularnosti rasa pasa u Sjedinjenim Američkim Državama, kako bi pokazao da su promene u izborima ljubimaca zapravo u direktnoj korelaciji sa smenom trendova, to jest preferencijama ljudi koje karakterišu i modne cikluse i životni stil. Hercog tvrdi da, iako ljudi poseduju određene, kako kaže, urođene osobine (Hercog 2014, 299) koje im olakšavaju proces vezivanja za jedinke drugih vrsta (npr. roditeljski nagoni, privlačnost prema bićima s tzv. infantilnim karakteristikama – velike oči, okrugle glave), držanje ljubimaca je uglavnom proizvod socijalnog učenja i kulturne evolucije zasnovane na principu imitacije. Hercog pokušava da dekonstruiše (navodno) univerzalni odnos između ljudi i kućnih ljubimaca time što se poziva na rad Greja i Janga (Gray i Young 2011) o kroskulturnom istraživanju koje je obuhvatilo 60 kultura i njihov odnos prema već izrađenoj definiciji kućnog ljubimca. Autori u ovom radu definišu kućnog ljubimca kao „životinju koja se drži iz naizgled neekonomskih razloga (tj. ne samo radi mesa ili drugih prehrambenih proizvoda poput mleka), ili i zbog izvesnog stepena druženja” (Gray i Young 2011, 18). Iako priznaju da je složeno pitanje i da je teško precizno definisati pojam „kućnog ljubimca” u

<sup>9</sup> Kao najpoznatiji primer navodi se događaj iz 2004. godine, kada je u Brazilu otkrivena grupa kapucinskih majmuna (kapucinera) koji su usvojili mladunče marmozeta (tzv. slučaj Fortunata). Interakcije između marmozeta i kapucinera sistematski su posmatrane tokom narednih 14 meseci. Marmozet je bio društveno integrisan u grupu kapucinera, a dve ženke, koje su naslednice u srodstvu, bile su njegove primarne starateljke. Kapucineri su nosili i vodili marmozeta sa sobom, igrali se s njim i hranili ga redovno. Ovo je do sada jedino poznato interspecijsko usvojenje kod divljih ne-ljudskih primata.

različitim kulturnim kontekstima (na primer, Inuiti mogu pokazivati naklonost prema psu, ali ga takođe mogu pojesti u slučaju nestašice hrane), ovakvu definiciju smatraju ključnom za svoju analizu, jer im omogućava da identifikuju i uporede obrasce odnosa između ljudi i životinja širom sveta, uzimajući u obzir kako praktične funkcije koje životinje obavljaju, tako i emocionalne veze koje ljudi razvijaju s njima. Od pomenutih 60 kultura u kojima su mapirali „držanje” kućnih ljubimaca, u 53 ljudi su imali pse u svom okruženju kao najčešći izbor ljubimca, ali su (prema unapred dobijenoj definiciji) pse kategorizovali kao ljubimce u samo 22; u većini kultura, psi su imali nekakvu utilitarnu funkciju, dok su u 11 bivali brutalno prebijani, zlostavljani ili ubijani. Naposljetku, Grej i Jang zaključuju da je odnos koju uključuje „preteranu afektivnost”, kao i „obasipanje ljubavlju” zastupljen samo u SAD i Evropi, te da u tom pogledu predstavlja „kulturnu anomaliju” (Grej i Jang 2011). Nije potrebno mnogo pojašnjavanja da bi se uvidele sve metodološke greške koje su načinjene u ovom istraživanju: prvenstveno, korišćenje unapred zadate definicije kućnog ljubimca (entimem kao logička greška) i „čekiranje” parametara koji moraju biti ispunjeni kako bi zadovoljili datu definiciju; zatim, potpuni izostanak kvalitativnih metoda koji bi pružili odgovore na pitanja od suštinskog značaja – zašto su (određene) životinjske vrste tretirane na pomenuti način u datim kulturama? Da li u kulturama postoje druge životinje koje su podložnije procesima familijarizacije, ili je to rezervisano isključivo za ljude? Iako primamljiva, može se tvrditi da je definicija koju daju Grej i Jang redukcionistička, i to iz više razloga. Prvenstveno, svedena je funkcionalnost odnosa; definicija kućnog ljubimca kao životinje koja se drži „iz naizgled neekonomskih razloga, ali i zbog izvesnog stepena družnja” kompleksnu emocionalnu, simboličku i kulturnu ulogu životinje dovodi na puku binarnu opoziciju: ekonomsko vs. društveno. Na ovaj način, zanemaruje se čitav spektar razloga zašto ljudi „drže” životinje i žive s istima, uključujući religijske, identitetske, terapijske, emotivne, simboličke i statusne. Evidentno je i umanjivanje kulturnih razlika – iako autori priznaju kulturne varijacije, njihova radna definicija pokušava da uspostavi univerzalnu kategoriju „ljubimca”, što može biti problematično u kulturama gde ta kategorija nije jasno izdvojena ili gde se funkcije ljubimaca preklapaju s drugim životinjama (npr. psi koji su i čuvari i objekti emocionalne vezanosti). Primetan je i nedostatak objektivnosti, a koji se ogleda u zanemarivanju subjektivnih doživljaja, jer se definicija oslanja na posmatrača („naizgled neekonomski razlozi”), a ne na subjektivna značenja koje vlasnici pridaju svojim životinjama. Naposljetku, ova definicija u potpunosti isključuje agensnost samih životinja; u skladu s antropološkim kritikama novijeg datuma, definicija ne prepoznaje i ne priznaje ulogu životinja u (međusobnom) oblikovanju odnosa, čime se njihova ponašanja, prisustvo i interakcije, koje učestvuju u stvaranju „ljubimca” kao društvenog subjekta, u potpunosti invalidiraju. Za dublje antropološko razumevanje potrebna je otvo-

renija i kontekstualizovanija definicija. Osim toga, na jednom još opštijem metodološkom nivou takve redukcionističke pretpostavke, koje su veoma česte u literaturi o „ljubimcima”, u potpunosti isključuju perspektivizam – koji uvodi Viveiros de Kastro (Viveiros de Kastro 1998). Najprostije rečeno, problem nije u perspektivi istraživača i subjekta koji na psa, to jest ljubimca (pa i definiciju ljubimca!) gledaju drugačije zbor različitog pogleda na svet; problem je u tome kako definišu svet, šta bi sve u njega uopšte moglo da se svrsta, i da li bi se u obema ljudskim kosmologijama našao pas kao kućni ljubimac?

### Životinje koje su dobre za živeti sa?

Kako bih se približila pitanju agensnosti životinja u ljudsko-životinjskim odnosima, a samim time i konceptu životinja-kompanjona s kojima se grade srodnički odnosi zasnovani na brizi i afektivnosti, važno je da se vratim na prvu fusnotu u tekstu, koja ovde zavređuje posebno mesto. Kroz ovaj rad ni u jednom momentu nije zastupana teza da su ljudsko-životinjski odnosi fenomen novijeg datuma, ili nekakva odlika inherentna post-modernizmu; radije, upućivala sam na nedostatak, odbacivanje i zanemarivanje tematike u društveno-humanističkim naukama i trivijalizaciju ovog polja kroz različite teorijske perspektive i filozofske pravce. Donekle je tačno da psi i mačke postaju „kućni ljubimci” u Evropi i da se takav trend tek u 18. i 19. veku širi među urbanom srednjom klasom koja polako gubi kontakt sa životinjama na farmama i „pronalazi” u psima i mačkama emocionalne saputnike (Grier 2006; Ritvo 1987) Međutim, *kada i kako* psi i mačke postaju „kućni ljubimci” nije samo pitanje istorije domestifikacije, već i pitanje koje se tiče značenja, simbolike i društvenih odnosa između ljudi i životinja. Jedan od pogleda na simbolizam ljudsko-životinjskih odnosa daje i Bodrijar (Baudrillard 1994 [1981]). U *Simulacra and Simulation* Bodrijar se bavi načinima na koje savremeno društvo konstituše odnose prema/ sa životinjama, iz semiotičke i simboličke perspektive. On tvrdi da u postmodernom društvu životinje više ne postoje u svom „realnom” obliku, već samo kao simulakrum – znakovi bez stvarne referentne osnove. U toj strukturi simulacije životinje više ne funkcionišu kao nezavisna bića, već samo kao projekcija ljudskih emocionalnih i moralnih potreba. Posebnu kritiku upućuje na načine na koje se ljudi poistovećuju sa životinjama, naglašavajući da se tu ne radi o stvarnom interesovanju za životinjsku drugost, već o „ekstenziji ljudskog ega i morala”. Na tom tragu, Bodrijar uvodi pojam „sentimentalnog rasizma”, koji predstavlja „perverzni oblik empatije” – „lažno saosećanje koje služi prvenstveno ljudskoj samopotvrđi”, i nije ništa drugo do potčinjavanje životinjskog sveta kroz (nasilne) procese humanizacije. Ovaj oblik rasizma nije vidljiv kroz klasičnu dominaciju, već kroz „paternalizam i sentimentalnost”. Kroz prekomerno

saosećanje prema životinjama, ljudi ih zapravo orobljuju od sopstvene logike postojanja, instinkata, prirode. U tom smislu, Bodrijar kaže da „životinje bivaju uključene u simulaciju – ne kao subjekti, već kao simboli ljudske čovečnosti”. Pomenuta priroda kućnog ljubimca je neutralisana kroz dresuru, sterilizaciju, antropomorfizaciju. Dakle, za Bodrijara je takva ljubav i takav odnos oblik nasilja – ne telesnog, već simboličkog – jer briše suštinsku drugost životinjskog postojanja. Iz perspektive savremene antropologije ljudsko-životinjskih odnosa (tzv. multispecijske etnografije i životinjskih studija) ograničenosti Bodrijarvog pristupa su vidljive, posebno kada se njegova teorija suoči s terenskim, iskustvenim i etički nijansiranim istraživanjima odnosa između ljudi i životinja. U radovima Done Haravej, pre svega u knjizi *The Companion Species Manifesto* iz 2003. godine, ističe se da životinje nisu samo simboli ili projekcije, već agensni subjekti, koji aktivno učestvuju u kreiranju društvenih odnosa. Haravej koristi pojam „kompanjonskih vrsta”, naglašavajući da ljudi i životinje ko-evoluiraju u međusobnoj zavisnosti i zajedničkoj svakodnevnici. Umesto hijerarhije između ljudi i neljudi, ona predlaže „etiku odnosa, uzajamnosti i odgovornosti” (Haraway 2003, 15-17). Kućni ljubimci, naročito psi, nisu „ljubimci” u vlasničkom smislu, već sudeluju u formiranju identiteta, emocija i znanja. Odbacujući antropocentrične podele, Haravej insistira da odnos nije zasnovan ni na dominaciji, ni na iluziji jednakosti, već na neprestanom pregovaranju i učenju jednih od drugih. Slično Haravej, Barbara Noske predlaže da odnosi ljudi i životinja nisu ni prirodni ni kulturni po sebi, već dinamične forme ko-egzistencije. U knjizi *Humans and Other Animals: Beyond the Boundaries of Anthropology* iz 1989. godine Barbara Noske izlaže kritiku tradicionalne antropološke indiferentnosti prema neljudskim životinjama. Noske kritikuje kartezijanski i humanistički dualizam, koji odvajaju čoveka kao misaono, moralno biće od „životinje” kao instinktivne i telesne; smatra da ovakav *binarni pogled nije samo ontološki lažan, već i etički opasan*, jer služi opravdanju eksploatacije i nevidljivosti životinja u društvenim naukama i poziva na preispitivanje moralne zajednice, pitajući se zašto bi etika i pravda bile rezervisane samo za ljude: „Potrebna nam je etika koja se ne zasniva na sličnosti s ljudima, već na odnosima i ranjivosti. Etika bliskosti, odgovornosti i brige” (Noske 1989, 142–143).

Barbara Noske insistira da su životinje subjekti sopstvenih života i da mogu biti akteri u inter/multispecijskim odnosima, posebno kada se radi o svakodnevnim praksama (kao što su zajednički život, rad, emocije). Hipotezu o životinjama kao dejstvenim bićima nasuprot antropocentričnoj argumentaciji iznosi i Nikolina Vuković u svom diplomskom radu *Kućni ljubimci kao članovi obitelji: narativne strategije antropomorfizacije i familijarizacije životinja u suvremenom hrvatskom društvu*. Vukovićeva istražuje kako se kućni ljubimci percipiraju i integrišu u porodične živote u hrvatskom društvu analizirajući načine na koje se životinje antropomorfizuju i uključuju u porodične narative, pri čemu se

fokusira na tri ključna koncepta: petišizam, petkulturu i petindustriju. Vukovićeva ističe kako su kućni ljubimci postali važni akteri u svakodnevnom životu, često zauzimajući uloge koje su tradicionalno pripadale ljudskim članovima porodice. Ova transformacija, smatra, odražava šire društvene promene, uključujući i redefinisavanje porodičnih struktura i vrednosti (Vuković 2019).

U svakodnevnom medijskom diskursu iskazi koji svedoče o „držanju” kućnih ljubimaca, to jest suživotu sa životinjama-kompanjonima kao faktorom koji, primera radi, poboljšava opšte zdravstveno (psihofizičko) stanje staratelja/vlasnika ljubimca brojni su, a studija koje podržavaju ove nalaze ima pregršt poput izveštaja Martija Bekera *Healing Power of Pets: Harnessing the Amazing Ability of Pets to Make and Keep People Happy and Healthy* (Becker 2003). Čak je i pomenuti medijski diskurs u nekim instancama koje se tiču međusobnog konstituisanja života ljudi i životinja otišao par koraka dalje od krute zadržke u antropologiji i arheologiji, koje su se decenijama opirale mogućnosti da se životinje shvate kao agensni akteri. Donekle se čini neverovatnim da su predmeti dobijali status dejstvenosti, i da su se o njima pisale kulturne biografije, te da su se posmatrali živima u sprezi s ljudskim životima, ličnim narativima i pričama, dok su životinje uporno ostajale izvan ovih diskursa (Becker 2003, 163). Međutim, tvrdnje na koje nailazimo u popularnoj psihologiji, beletristici i medijskom diskursu (iako neminovno odražavaju stavove ljudi koji svoj prostor dele sa životinjama-kompanjonima) samo su vrh ledenog brega kada govorimo o suživotu i međusobnom delovanju ljudi i životinja.

### Zaključak: post-humana porodica u nastajanju i (životinje kao) njeni članovi

Post-humanizam, nasuprot antropocentrizmu, a srodan perspektivizmu, kao filozofski pristup kontraverzan je ali istovremeno i izazovan, jer dovodi u pitanje značenje kategorije samog čoveka. U najširem smislu, post-humanizam možemo shvatiti kao izmeštanje čoveka iz centra i žiže „zbivanja”, odnosno kao priznanje i prepoznavanje da i ne-ljudi (to jest, životinje) jesu integralni i kručijalni deo (post)ljudskog života. Ovaj pristup, osim što se suprotstavlja antropocentrizmu i ideji ljudske superiornosti, te posebnosti u odnosu na druga živa, *osećajna bića* (eng. *sentient beings*), takođe remeti sve one discipline koje su bilo kakve oblike *društvenosti* percipirale kao inherentne i svojstvene isključivo ljudskoj sferi. Antropologija u tom pogledu nije bila izuzetak: od sazdanja discipline kao nauke o drugim, udaljenim i „egzotičnim” kulturama, preko 20. veka i istraživanja sopstvenih zajednica i popularne kulture, *ljudsko društvo* je bilo njen primarni fokus. Ovo je dalje povlačilo neprepoznavanje životinja kao učesnika u socijalnim odnosima s ljudima, i potpuno brisanje njihove agensnosti

iz ljudskih pejzaža, čime su i ljudi i životinje orobljeni od činjenice da „ljudska” društva ne bi razvila onakve oblike kakve imaju da nisu zajedno kreirali prirodno-kulturne prostore (Shipman 2011). Institucija porodice je, uprkos primerima iz baštine kulturnog relativizma o najrazličitijim formama organizovanja i različitim ulogama njenih članova u nezapadnim društvima, i dalje smatrana isključivo ljudskom kreacijom i pod isključivom ingerencijom ljudi. Nasuprot ovakvom stanovištu, post-humanistički pristupi porodici prepoznaju da su životinje sastavni deo mnogih porodica i iznose važno pitanje: da li se empirijski može prepoznati nastanak post-ljudskih srodničkih odnosa? Na taj način, sugerise se da je postojanje multispecijskih domaćinstava, a sveprisutnija praksa „držanja ljubimaca” (predložila bih adekvatniji termin – suživota sa životinjama-kompanjonima) u postindustrijskim društvima ukazuje na moguć pomak ka post-ljudskim senzibilitetima i praksama srodničkih odnosa (Franklin 1999; Cudworth 2011). Ovome u prilog govori i praksa držanja životinja unutar, a ne van kuće, slavljenje rođendana, briga tokom bolesti (koje mogu biti dugotrajne i teške, i organizovanje čak i veterinarskih konzilijuma za određena stanja), briga u starosti i/ili usled invaliditeta životinje, prakse sahranjivanja, prakse pomena nakon smrti životinje. Deljenje intimnog prostora u domu, uključujući krevete, spavaće, dečije i bebaće sobe, govori u prilog antropomorfizaciji (s naše, „ljudske” strane), ali i novim nivoima privrženosti tim životinjama; veliki je broj istraživanja koji pokazuje da su životinje-kompanjoni sve više definisane kao članovi porodice (Charles 2014).

Osim ekonomskih sličnosti s decom i bebama (potpuno preuzimanje materijalnih i drugih odgovornosti), metafora, to jest ekvivalent da su „ljubimci kao deca” odražava se i kroz ljudsko ponašanje prema njima (na primer, ograničavamo njihov pokret da bismo ih zaštitili od otrovnih supstanci ili povreda, štitimo ih od nepovoljnih vremenskih uslova; oblačimo ih u funkcionalnu i nefunkcionalnu odeću; pokazujemo ljubav i naklonost milovanjem i učimo šta im od igre/dodira prija ili ne prija; kontrolišemo njihovu seksualnost). U velikom broju slučajeva, kada ljudi koriste (posebno prvi put ili u susretu s ljudima koji ne dele njihove životne okolnosti) „ljudske” termine da opišu svoje životinje (posebno „beba” ili „dete”), to biva praćeno šalom i smehom, kao da osoba smatra da je smešno i/ili glupo identifikovati se sa svojim ljubimcem na takav način. Bez obzira na to, ideja o odnosu sa životinjom/životinjama unutar porodice kao specifičnom odnosu srodstva baziranom na emocijama i/ili brizi, odnosno kao prema *generičkim članovima porodice* postaje sve prihvaćenija u zapadnim kulturnim sistemima. Ako ne prepoznamo i ne damo legitimitet intenzivnim i intimnim emotivnim vezama koje ljudi imaju sa životinjama i *obrnuto*, rizikujemo da zanemarimo ili ignorišemo značaj životinja u mrežama srodstva u budućim antropološkim studijama i time propustimo da istražimo bogato etnografsko područje o kojem do sada znamo vrlo malo.

U prilog argumentaciji da smo svedoci post-humanih porodica i novih srodničkih odnosa u nastajanju ide činjenica da bliske veze sa životinjama dovode u pitanje ljudsku izuzetnost i primat u okviru privatne sfere. Životinje-kompanjoni na izvestan način figuriraju i u izvesnoj liminalnosti, jer se istovremeno shvata da poseduju „ljudske” osobine, ali takođe se smatraju i „drugima” u okviru doma/podrođice (bilo da je taj drugi ekvivalent detetu, ili nećemu što dolazi iz domena „prirode”, te stoga mora da ima zadovoljene određene specifične potrebe u odnosu na ljudske članove porodice). Istovremeno, sposobnost životinja da poseduju „ljudske” osobine i da se razumeju, shvate i prihvate kao osećajna bića, dovodi u pitanje jedinstvenost tih osobina kao ljudskih, dok njihova nepoznatost podriva ideju o sveznajućem ljudskom subjektu.

### Reference

- Anderson, Kay. 1997. “A Walk on the Wild Side: A Critical Geography of Domestication.” *Progress in Human Geography* 21(4): 463–485.
- Baudrillard, Jean. 1994. *Simulacra and Simulation*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Banić Grubišić, Ana. 2023. *Internet mimovi između folkloru i popularne kulture*. Beograd: Dosije studio – Odeljenje za etnologiju i antropologiju.
- Becker, Marty. 2003. *The Healing Power of Pets: Harnessing the Amazing Ability of Pets to Make and Keep People Happy and Healthy*. New York: Hyperion.
- Butler, Judith. 2010. *Nevolja s rodou: Feminizam i subverzija identiteta*. Beograd: Karpos.
- Charles, Nickie. 2014. “‘Animals Just Love You the Way You Are’: Experiencing Kinship across the Species Barrier.” *Sociology* 48(4): 715–730.
- Cudworth, Erika. 2011. *Social Lives with Other Animals*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Deleuze, Gilles, and Félix Guattari. 1987. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Douglas, Mary. 1957. “Animals in Lele Religious Symbolism.” *Africa* 27(1): 46–58.
- Douglas, Mary. 1966. *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Evans-Pritchard, Edward E. 1940. *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*. Oxford: Clarendon Press.
- Foucault, Michel. 1978. *The History of Sexuality*. New York: Pantheon Books.
- Franklin, Adrian. 1999. *Animals and Modern Cultures: A Sociology of Human–Animal Relations in Modernity*. London: Sage.
- Geertz, Clifford. 1973. *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books.
- Gray, Peter B., and Sharon M. Young. 2011. “Human–Pet Dynamics in Cross-Cultural Perspective.” *Anthrozoös* 24: 17–30.
- Grier, Katherine C. 2006. *Pets in America: A History*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

- Haraway, Donna. 2003. *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*. Chicago: Prickly Paradigm Press.
- Harris, Marvin. 1966. "The Cultural Ecology of India's Sacred Cattle." *Current Anthropology* 7(1): 51–66.
- Herzog, Harold. 2014. "Biology, Culture, and the Origins of Pet-Keeping." *Animal Behavior and Cognition* 1(3): 296–308.
- Ingold, Tim. 2011. *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. London: Routledge.
- Knight, John, ed. 2005. *Animals in Person: Cultural Perspectives on Human–Animal Intimacies*. London: Routledge.
- Lévi-Strauss, Claude. 1963. *Structural Anthropology*. New York: Basic Books.
- Mead, Margaret. 1978. *Sazrevanje na Samoi: Psihološka studija mladeži u primitivnom društvu, namenjena ljudima zapadne civilizacije*. Beograd: Prosveta.
- Milanović, Nevena. 2019. *Od konzumiranja alkohola do kulturne konceptualizacije pijenja: Antropološko istraživanje na primeru populacije mladih u Beogradu*. Doktorska disertacija, Filozofski fakultet, Univerzitet u Beogradu.
- Mullin, Molly H. 1999. "Mirrors and Windows: Sociocultural Studies of Human–Animal Relationships." *Annual Review of Anthropology* 28: 201–224.
- Mullin, Molly H. 2002. "Animals and Anthropology." *Society and Animals* 10(4): 387–394.
- Noske, Barbara. 1989. *Humans and Other Animals: Beyond the Boundaries of Anthropology*. London: Pluto Press.
- Ritvo, Harriet. 1987. *The Animal Estate: The English and Other Creatures in the Victorian Age*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Russell, Nerissa. 2001. *The Wild Side of Domestication*. Paper presented at the Annual Meeting of the American Anthropological Association, Washington, D.C.
- Serpell, James A., and Elizabeth S. Paul. 2011. "Pets in the Family: An Evolutionary Perspective." In *The Oxford Handbook of Evolutionary Family Psychology*, edited by Catherine Salmon and Todd K. Shackelford, 298–309. New York: Oxford University Press.
- Shipman, Pat. 2010. "The Animal Connection and Human Evolution." *Current Anthropology* 51: 519–538.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 1998. "Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism." *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 4(3): 469–488.
- Vuković, Nikolina. 2019. *Kućni ljubimci kao članovi obitelji: Narativne strategije antropomorfizacije i familijarizacije životinja u suvremenom hrvatskom društvu*. Diplomski rad, Filozofski fakultet, Sveučilište u Zagrebu. <http://darhiv.ffzg.unizg.hr/id/eprint/11548>.
- Žakula, Sonja. 2010. *Naučno kreiranje kulturnih predstava o životinjama*. Master rad, Filozofski fakultet, Univerzitet u Beogradu.
- Žakula, Sonja, i Živaljević, Ivana. 2018. „Izučavanje ljudsko-životinjskih odnosa u antropologiji i arheologiji I.” *Glasnik Etnografskog instituta SANU* 66(2): 255–270. <https://doi.org/10.2298/GEI1802255Z>

**Nevena Milanović Minić**

The Institute of Ethnology and Anthropology,  
Faculty of Philosophy, University of Belgrade  
nevena.milanovic@f.bg.ac.rs

*Animals that are Good to Live With:  
Theoretical Reflections on Kinship Relations with Pets*

The paper explores the phenomenon of keeping pets as family members from an anthropological perspective. It traces the historical and cultural transformation of dogs and cats from utilitarian working animals to emotional companions and kin. Drawing on anthropological literature, the paper highlights how human–animal relationships are socially constructed and culturally variable. Pets are no longer perceived solely as property or function-bearing beings, but as sentient subjects involved in household dynamics. Through concepts such as anthropomorphism, sentimental projection, and emotional reciprocity, the paper analyzes how animals are integrated into kinship systems. The notion of «companion species» (Haraway) is used to argue for an ethics of mutuality, responsibility, and care. This paper critically engages with Baudrillard’s idea of “sentimental racism,” suggesting that empathy toward animals is not always a form of domination or projection. Instead, relationships with pets often reveal deep emotional and social bonds that reshape our understanding of family and domestic life. Ethnographic and theoretical insights show that pets are active participants in social life, not passive symbols. By analyzing pets as kin, the study contributes to multispecies anthropology and challenges anthropocentric notions of belonging. Ultimately, it calls for a reconsideration of the moral and political status of animals in human communities.

**Keywords:** anthropology of human–animal relations, post-human family, kinship relations, pets, companion animals

*Les animaux bons pour la (co)existence:  
réflexions théoriques sur les rapports de parenté  
avec les animaux familiers*

Dans ce travail sont réexaminés le concept et la signification des rapports dans le cadre de ce qui est appelé le modèle occidental traditionnel de la famille avec « l’entrée » des animaux familiers perçus comme ses membres égaux. Une analyse critique de la terminologie par laquelle l’on désigne les animaux avec lesquels on vit et partage l’espace, a été effectuée dans le contexte des rapports entre les hommes et les animaux comme d’un champ de recherche important et relativement nouveau des sciences sociales et humaines, ce pourquoi, au lieu du

terme « animal familier » on propose celui d'« animal de compagnie ». L'objectif de ce travail est d'analyser les principaux éléments de tels rapports, et d'essayer d'expliquer les modes de leur constitution, particulièrement de ceux avec les animaux de compagnie. Dans la conclusion du travail sera postulé le champ des rapports entre les hommes et les animaux comme des formes de rapports authentiques « de parenté » dans la société contemporaine.

**Mots clés:** anthropologie des rapports entre les hommes et les animaux, famille post-humaine, rapports de parenté, animaux familiers, animaux compagnons

Primljeno / Received: 21.03.2025.

Prihvaćeno / Accepted for publication: 25.04.2025