

**Бојан Жикић***Одељење за етнологију и антропологију  
Филозофског факултета Универзитета у Београду*

bzikic@f.bg.ac.rs

<https://orcid.org/0000-0002-3276-1061>

## Губљење времена као културна пракса у савременој Србији\*

**Апстракт:** Израз „губљење времена“ представља колоквијалну ознаку за временске периоде проведене у чекању на пружање услуга у различитим друштвеним ситуацијама у којима се људи затичу у државним или приватним установама, попут МУП-а или здравствених установа, односно банака и техничких прегледа итд. На тај начин манифестује се надређеност друштвеног или културног времена времену појединца. Идеја губљења времена одговара личном доживљају времена. Дати израз последица је процењивања тога да ли је неки временски период проведени корисно, посматрано из сопствене перспективе, или не. Свачије искуство сугерише како време протиче спорије онда када не можемо да радимо ништа осим да чекамо. Умрежавање таквих искустава, а на основу постојања мноштва друштвених ситуација које намећу дуготрајно чекање као практично процедурални део доласка до онога што се може описати као корисно или неопходно за појединце, може се описати као културна пракса. Чиниоци такве праксе јесу све оне друштвене установе које пружају услуге корисницима у непосредном контакту с њима, а које имају друштвени монопол обављања својих делатности.

**Кључне речи:** друштвено и културно време, чекање, однос установа и појединаца, антропологија, свакодневица, савремена Србија

„Чекање је злочин (...) ми смо време“  
Смит, Сејгер, Водингтон, Стјуарт и Андервуд

### Увод

Када бисмо казали да је време физичка величина – једна од основних – и да се као таква не може поседовати или губити, изнели бисмо погреш-

\* Реализацију истраживања финансијски је подржало Министарство науке, технолошког развоја и иновација Републике Србије у склопу финансирања научноистраживачког рада на Универзитету у Београду – Филозофском факултету, број уговора 451-03-66/2024-03/ 200163.

ну претпоставку, пошто се неке друге физичке величине – оне основне, такође – могу поседовати или губити. Не као физичке величине, јасно, већ онда када посматрамо њихове манифестације. Тако, на пример, прометујемо земљиштем (дужина), физичким предметима (маса), или енергијом „упакованом“ у батерије (јачина струје). Разматрамо ли време као физичку величину, уочићемо и то да га, за разлику од неких других основних физичких величина, не можемо искусити чулима, као што је то случај, рецимо, онда када се опечемо (температура), или подгинемо руку према очима да бисмо се заштитили од сунца (јачина светлости). Теоријска физика и космологија слажу се с антропологијом, у принципу, у погледу тога да о времену мислимо у категоријама догађаја који се понављају, те у смислу ентропије. На прво мислимо онда када меримо време, а друго представља наше искуство његовог протока као развојног процеса неке појаве или бића, који тече од настанка ка окончању појаве, то јест смрти биолошког организма. Аналогна физичка концептуализација каже да што време више одмиче, сви системи у универзуму теже томе да постану мање организовани (Carroll 2010, 54–55; Leach 1961, 125).

Време и даље не можемо поседовати онако како то чинимо са свим другим културним артефактима, али управо наше искуство времена – као појединаца и као припадника друштва – омогућава нам да о њему мислимо на сличан начин као о ауторским патентима или материјалним објектима, значи – као да га можемо поседовати или изгубити, односно као да га имамо или као да га немамо. Дато искуство засновано је на физичком одређењу времена у смислу његовог мерења, то јест на времену као на интервалу између догађаја. Не улазећи даље у детаље физичке концептуализације времена, предмет овог рада јесте културно искуство времена у смислу његовог губљења, односно доживљавање одређених друштвених активности, интеракција и дешавања на такав начин. Циљ рада јесте показивање тога који друштвени и културни чиниоци утичу на дату перцепцију времена.

Материјал који се разматра прикупљен је у разговорима који су на тему организације свакодневног живота вођени с испитаницима пореклом из различитих делова Србије у претходне две године (током 2022 и 2023). Иако је основни оквир разговора био шири од теме којој је посвећен овај рад, она се наметнула као заједнички садржатељ свих разговора из два разлога: најпре, организација било које активности – личне или друштвене, церемонијалне или привредне, рекреације или зарађивања плате – заснована је на поимању, устројавању и коришћењу времена; оно без чега се не може, такође, у реализацији свих планова везаних за такву организацију јесу такозвани празни ходови, односно временски периоди у којима се не дешава ништа значајно или функционално за све или неке од учесника у датим процесима.

Испоставило се да су ти „празни ходови“, односно губљење времена, како гласи колоквијална ознака таквог нечега, својствени одређеном типу друштвених ситуација<sup>1</sup>. То не значи да их нема у неким другим околностима, али у сваком испитаничком исказу били су везани за чекање на пружање услуга у неким државним установама, попут МУП-а или здравствених установа. Издавање личних докумената, те возачке и саобраћајне дозволе, као и чекање на заказане медицинске прегледе и интервенције, али и сама организација рада наречених служби појављују се као опште место околности у којима се губи време у свим исказима. Поред њих, чешће од неких других ситуација споменути су катастар (процеси укњижења и томе слично), технички преглед и банке, што значи да иако су најприсутније у датом дискурсу, државне установе нису једине за које се везује појам губљења времена. Слична искуства са саобраћајем и путовањима, попут оних везаних за јавни градски превоз и тражење места за паркирање, или чекања по аеродромима, на граничним прелазима и томе слично, спомињу се такође, мада у мањој мери, као и околности пријаве промене власништва у електродистрибуцији или водовду, али на одређени начин употпуњују испитаничку представу о томе када и због чега губе време.

### Време и његово губљење: социокултурна употреба времена

У антропологији превладава мишљење по којем се време не појављује самостално као предмет антрополошких проучавања, већ као оквир предмета таквих истраживања – у смислу периодизације, то јест временске контекстуализације и класификације – те повезано с другим феноменима, попут обреда (време у обредима) или политике, рецимо, у смислу елемента разматрања друштвених структура и установа, космологије итд. (Munn 1992).<sup>2</sup> У питању је оно што се назива друштвеним, односно културним

<sup>1</sup> Испитаници махом нису били у стању да одреде прецизно, у терминима мерних јединица за време, на колике периода времена мисле када говоре о губљењу времена. Углавном су се задржавали на констатацији да је, када говоре о конкретним ситуацијама, у питању исувише дугачак период у односу на онај који сматрају оптималним за обављање датих активности, а потоњи су процењивали, опет, и у зависности од конкретне услуге, на од минут па до „десетак минута“ по клијенту за шалтерске услуге, „десет-петнаест минута“ за чекање на лекарске прегледе, „не више од пола сата“ за технички преглед аутомобила, односно „што краће“ за употребу јавног превоза“ и „моментално“ за тражење паркинг места.

<sup>2</sup> За више детаља о општијем антрополошком предметном, теоријском и методолошком занимању за време в. Žikić 2012.

временом. Појединачна поимања времена, међутим, не морају проистичати искључиво из индивидуалних психолошких особина појединаца. Истина је да постоји надређеност друштвеног или културног времена времену појединца:

Није моје време на овај начин организовано, већ време онакво какво објективно мисле сви људи исте цивилизације. (...) таква организација мора бити колективна (...) те неопходне реперне тачке, у односу на које су све ствари временски разване, позајмљене (су) у друштвеном животу. Поделе на дане, седмице, месеце, године, итд. одговарају периодичности обреда, празника, јавних церемонија. Календар изражава ритам колективне делатности, и истовремено, има функцију да обезбеди њену редовност. (Dirkem 1982, 11–12)

Диркем занемарује појединачни ниво поимања и организовања времена у социокултурној свакодневици, међутим, који не само што је ниво реализације његове идеје, већ може имати улогу управљања оним сегментима колективног времена у доменима у којима је то могуће. Самостално одређивање радног времена предузетника или уметника, учешће у елементима јавног живота, било да је у питању забава или политика, онда када појединцу то одговара само су неке од могућности за индивидуално управљање друштвеним временом. Слично томе, појам културног времена уобичајено се везује за обреде и светковине. Секуларизујемо ли појмове обреда и светковина и посматрамо их у савремености, видећемо да исти принцип културне концептуализације времена важи и за олимпијске игре, редовне годишње музичке или филмске фестивале, ликовна бијенала и томе слично. На делу је тежња да се линеарност времена „укроти“ понављањем догађаја који су укотвљени у одређене временске сегменте (године, најчешће) тако да сугеришу делинеаризацију поимања времена. Календарско време показује се онда као уобличавање поимања времена као социокултурне категорије. Поред обреда који су повезани са фиксираним датумима или периодима године, постоје и повремени, који нису тачно периодизовани, него се одвијају у складу с одређеним социокултурним узусима (Hubert 1999, 45–48, 43).

Треба обратити пажњу на то да је губљење времена у чекању очигледно у супротности с изнетим: учешће у обредима подразумева активност која може бити прекидана периодима контекстуалне, то јест обредне неактивности, али и они имају неку обредну функцију. Такво губљење времена можемо назвати контраинтуитивним културној организацији времена, а уочавамо га управо у оним ситуацијама које испитаници описују, дакле у социокултурним догађајима који се могу посматрати као такозвани секуларни обреди (упор. Humphrey and Laidlow 1994, 80–81; Parkin 1992,

12; Mur i Majerhof 1984). У случају таквих „повремених обреда“ какви би могли бити регистровање аутомобила или замена личне карте, у питању јесте у потпуности индивидуално поимање времена, међутим – груписање појединачних случајева указује на правилност, одакле сматрам да се о губљењу времена у нашој средини у сличним ситуацијама може говорити као о културној пракси.

Губљење времена јесте формулација која потиче из личне перспективе друштвеног организовања времена у свакодневици, али како се не ради о исказима који се баве у потпуности приватним стварима (по принципу „моја жена губи време по тржним центрима“, или „мој муж губи време у кафани“), већ о таквима који описују сегменте интеракције појединаца с друштвеним установама, сматрам да је оправдано посматрати га као социокултурни феномен. Индивидуализација културног времена почива на доживљавању протока времена као нечега што се дешава између неких оријентира, какви могу бити догађаји сами по себи (рођендани, радни и нерадни дани итд.), или очекиваност њиховог трајања (школски час, утакмица и томе слично). Индивидуално управљање временом, односно проистичућа организација свакодневног живота заснива се на очекивањима која имамо од тога колико трају одређени догађаји, а на основу претходног културног искуства о и са њима (упор. Gell 1992, 94).

Културно време јесте *употребљено* време. То је начин на који се поима и користи време као физичка величина у организацији свакодневног живота друштва, али и појединаца. У том смислу, доживљавање времена не представља неку посебну димензију у којој се одвијају друштвени догађаји, већ искуство трајања тога у друштвеном и културном животу. Културно, а одатле проистекло и индивидуално схватање времена, јесте когнитивно организовање трајања и одвијања појава и процеса у животу заједнице, као и у животима појединаца. Време схваћено на такав начин поседује онтолошки квалитет по себи и за себе, пошто функционише као формативни елемент сваке друштвене појаве или процеса, односно свачијег појединачног живота, одакле и потиче идеја о вредновању коришћења, то јест провођења времена као смисленог или бесмисленог, корисно или улудо утрошеног итд. (упор. Handelman 2021, 290 *et passim*)

Губљење времена у чекању може да се појми, одатле, и као нека врста стазиса, односно неактивности узроковане социокултурним околностима. Како Моран примећује, чекање јесте саставни део свакодневице свакога од нас и представља фрустрирајуће искуство због своје неизбежности, али и зато што је споредно у односу на то што смо културно усмерени да доживљавамо стварност као низове активности. Чекање стоји, у концептуалном смислу, насупрот виђењу друштвеног статуса као производа и показатеља способности да акумулирамо новац, знања или информације. Оно предста-

вља, једноставно, подсетник на то да смо време проведено у њему могли да искористимо корисније (Moran 2005, 7–8)<sup>3</sup>.

Вероватно је да свако од нас поима сопствено време као неку врсту онога што је Гел назвао органским процесом времена, аналогног људском животном циклусу (упор. Gell 1992, 48, 50). Поимамо време онако како смо културно научени, наравно, али друштвено или културно време схватамо у смислу оријентира у устројавању сопственог времена. То значи да онда када не обављамо активности које проистичу из колективног времена тежимо да организујемо време према сопственим потребама и намерама – онолико колико је то могуће, полазећи од таквих одредница које могу бити физиолошке (време спавања, јела, одмора у смислу жељене и контролисане физичке неактивности), физиолошко-социјалне (кретање у физичком смислу да би се обавио неки посао или сусрело са људима) или социокултурне у најширем смислу (договор о заједничком коришећу времена са другим људима – обављање посла или провођење слободног времена).

Губљењем времена сматра се, одатле, оно време које није протекло у обављању активности које се односе на рад или на слободно време и представљају последицу личног избора или егзистенцијалне нужности. Тим изразом описују се периоди чекања најчешће, где се очигледно то време не убраја у елемент обављања неког посла, попут здравственог прегледа или издавања личних докумената, рецимо. Тако утрошено време не сматра се нити временом мировања, односно културно организоване неактивности попут одмора, на пример – сијесте, нити временом доколице, имајући у виду то да се појам доколице повезује у савременом друштву са појмовима попут среће, опуштања, пријатности и томе слично (в. нпр. Handelman 1994).

Као културни когнитивни артефакт, појам доколице не повезује се са пасивношћу, бесмисленошћу, нити лењошћу. Доколица се сматра основним предусловом квалитетнијег живота у материјалном, интелектуалном, духовном или социјалном смислу – дакле, организовања времена на лични начин онда када се не мора бавити радом којим се задовољавају такозване основне људске потребе (упор. Пић 2013; Pavlović-Aleksić 2010). Може представљати вид индивидуалног управљања временом у правом смислу те речи, али може бити и културно уобличена, попут ритуализованог понашања везаног за чај у неким срединама, или необавезне шетње нарочитим урбаним просторима, разгледања излога итд (Plutschow 1999; Besky 2020, 1, 179; Voutin, 11–34). Појам губљења времена појављује се као нешто сасвим супротно томе – некреативно, наметнуто, узалудно провођење времена ради обављања посла који се може организovati и другачије.

---

<sup>3</sup> Чекање је препознато као негативно искуство и у сфери комерцијалног промета робама и услугама, одакле се у њој ради на развијању комуникативних стратегија за ублажавање његовог одбојног доживљавања од стране клијената, в. Rupčić 2013.

Појам губљења времена наликује идеји *хроноса* код Хомера, као празног времена, онога у којем се не дешавају битне ствари и које је супротстављено периодима активности, *ефемеросима* (Fränkel 1955, наведен према Leach 1961, 137)<sup>4</sup>. У одређеном смислу, на њега би се могле применити и неке од Гурвичевих одредница локалних искривљења астрономског времена, попут успореног времена (дужег трајања времена које се доживљава као успорено), преварног времена (успорено време са неправилним и изненадним периодима доживљавања убрзавања времена) или несталног времена (смене периода доживљавања успоравања и убрзавања времена који се не одвијају у правилном ритму), што делује више као етнографски опис испитаничког (тачније: свачијег) искуства са чекањем на обављање неког посла у раније споменути државним и друштвеним установама, неголи као теоријско уопштавање (Gurvich 1964, 62). Како год посматрали идеју губљења времена, не можемо порећи да се говори о таквом доживљавању временског следа, односно сопственог места и улоге у одвијању одређених догађаја које је засновано на индивидуалном, а опет општепојмљивом и широко коришћеном поимању времена, што и упућује на његово разматрање као културне категорије (Hallowell 1955, 216).

За разлику неких других елемената културног когнитивног организовања света – попут поимања и класификовања болести или биолошких организама, рецимо, културно време и физичко, односно астрономско време не појављују се као супротности у нашој средини. То се односи подједнако на савременост и традицијску заједницу. Обредна цикличност или цикличност спортских такмичења, на пример, не противурече основном, ентропијском доживљавању времена, иако прво наглашава поновљивост појава, а друго сугерише неминовност тога да се оконча све што је имало почетак. Овдашње културно поимање времена, односно његово доживљавање у западној цивилизацији уопште, у когнитивном је складу с астрономском стрелом времена, пошто размишљамо у временским категоријама у којима постоје оделити појмови прошлости, будућности и садашњости, које повезује управо такво схватање времена као нечега што тече усмерено и непоновљиво је. Годишњи циклус обичаја из традицијске културе, баш као и сви догађаји у савремености који су осмишљени тако да се одвијају на годишњем нивоу имају за циљ – симболички или функционални – да се дате појаве, односно живот и функционисање друштва на оба нивоа, наставе и *следеће* године, а не да „заустављају“ време у било којем од та два смисла.

<sup>4</sup> Дата дистинкција нестаје већ од Пиндара, али остаје тежња ка томе да се о времену мисли као о наизменичности између супротности, категоријално означених као активност и неактивност, добро и лоше и томе слично. Појам „ефемерос“ односи се и на временско трајање једног дана и не треба га бркати са астрономским појмом „ефемерис“, који се користи за израчунавање положаја небеских тела (Fränkel 1955, 8).

Разумно је претпоставити, одатле, да се и појединци руководе сличним принципом у сопственом поимању и организовању времена, то јест да теже да неким појавама придају симболички значај, а да на неке друге гледају у смислу њиховог функционисања. Тешко да било која ментално здрава особа доживљава време другачије до као физичку димензију, елемент физичког, природног света, који постаје део културе концептуализовањем – иако већина њих није у стању да то формулише вербално баш на такав начин. Постоји и аспект повезивања линеарног или цикличног рачунања времена са метеоролошким или астрономским приликама и феноменима – кроз планирање одређених економских активности или покушај објашњења неке друштвене појаве (Ковачевић и Sinani 2023), али мишљења сам да он није од већег значаја у свакодневној организацији индивидуалног времена.

Време се употребљава у том смислу као својеврсни структурирајући или уоквиравајући културни појам, на пример кроз организовање јавног уопште или специфичније, ритуалног живота у заједници путем уређивања и распоређивања вршења обреда или других догађаја од опште важности (упор. Prošić 1978). Оно се употребљава и као културни когнитивни (у ужем смислу мнемотехнички, емотивни итд.) оријентир или стожер у осврту на прошле догађаје, као значајне или критичне моменте појединачног или колективног живота, а може се користити и као елемент којим се пореде и вреднују низови таквих догађаја који се сматрају сличним, или на другачије, суштинске начине међусобно повезаним. Временска одређења нечега што се десило у прошлости увек су и културна одређења, тачније културна вредновања тога, што значи да када се ствари оцењују из перспективе оних који то чине, постоји доживљавање тога у смислу такозваног духа времена, односно социокултурне суштине неког прошлог доба, кроз коју се процењивао квалитет индивидуалних живота, као што је то случај с носталгичним сећањима на СФРЈ, супротстављеним незадовољству данашњицом (Babić i Kuzmanović 2015; Žikić 2012).

Време се поима, наравно, кроз друге културне симболе и метафоре и препознато је као чинилац трансформације у свакодневном животу. Као такво, предмет је вредносне манипулације: онда када се говори о будућности, то су пророчанства, на пример, најчешће политичка, док онда када се говори о прошлости, то је такозвана култура сећања у наративизацијама постављеним из одређених идеолошких перспектива, где се из повести издвоја нешто посебно чега се сећамо, а то радимо тако да то вреднујемо позитивно или негативно. Друштвене и културне промене представљају се често кроз вредносни однос према њима, али се тако и сведочи о томе да појам традиције не мора бити једнозначан, односно да се изразом како је нешто традиционално у ствари пре конотира трајање или понављање неке појаве, неголи што се мисли на њен садржај, као што је то случај са де-



чијим рођенданима, на пример (Žikić 2012; Nikolić 2017; Stajić 2010, 2014; Krel i Đorđević Crnobrnja 2021).

Временом се културно манипулише и на интернету. Двострукост времена на интернету одговара двострукости времена у стварном свету, у смислу јасно израженог постојања личног времена и колективног времена. Прво је начин на који начин на који схвата време и (покушава да) управља њиме појединац, а друго се односи на социокултурне норме, попут структурирања времена обредима прелаза где се додирују индивидуално и колективно позиционирање у времену. Колективно време оквир је индивидуалном времену у сваком случају, на интернету, као и у физичком свету, пошто га устројава у већој или мањој мери, односно оставља појединцу мање или више простора за самоорганизовање (Zlatović 2022; Vučinić-Nešković 2010). У том смислу могло би да се каже да титулар колективног времена (друштво, држава, заједница, али и њихове установе), полази од тога да је позван да управља временском организацијом социокултурног живота и на индивидуалном нивоу, макар тамо где може или где је заинтересован за то.

Такав је случај са свим оним активностима које се описују као губљење времена, односно чекање по шалтерима, домовима здравља, или аеродромима, али о таквом нечему ради се и онда када се тежњом за пословно ефикаснијом организацијом времена појединаца учева тенденција друштва да се промени променом организационе структуре рада (Milosavljević i Dražeta 2021). Чињеница је да се у различитим сегментима друштвеног живота наилази на својеврстан парадокс времена, односно на појаву вишка времена у свакодневици појединаца, где треба водити рачуна о перспективи оних људи о чијем вишку времена се говори: схватају ли то време тако да га могу употребити за чињење онога до чега им је стало, или га поистовећују са неактивношћу и несврсисходношћу (Milosavljević 2011a, b). Време које се губи оно је које се не проводи у раду, образовању, одмору, рекреацији, друштвеним активностима итд. То су периоди у којима се не ради ништа што се сматра битним, вредним, или корисним, а у којима се због ситуационих околности не може чинити ништа друго, осим чекати.

### Кад доколица не усређује појединце<sup>5</sup>

Време изгубљено у чекању не треба повезивати с појмовима попут досаде или доколице. Оно је у супротности са схватањем о „креативном“ или „смишленом“ губљењу времена – а то је оно када се са намером не ради

<sup>5</sup> Парафраза стихова „Доколица усређује појединце, постају овисни о њој“, песме „Доколица“, која затвара албум *Електричног оргазма* „Лишће прекрива Лисабон“ из 1982. године.

ништа осим што се „убија“ време – најчешће кроз дружење, али се односи и на активности које појединци не сматрају нарочито значајним или смисленим у свом животу, не придају им неки нарочит значај и слично, а што може бити било шта, практично, од гледења телевизије до шетње. Такво провођење времена, међутим, не сматра се оптерећујућим, за разлику од оног времена проведеног у чекању по шалтерима како је то формулисано од стране испитаника онда када говоре о свом емотивном доживљавању таквих догађаја, или испразним, онда када разматрају сопствени интелектуални однос према таквим ситуацијама. Околности изгубљеног времена сматрају се својеврсним руптурама ткива социокултурних односа у којима се затичу појединци у интеракцији са друштвеним установама, услед несразмерности утицаја који учесници у датим интеракцијама имају на одвијање тог времена (Sjorslev 2013).

Досада је афективно искуство, у основи, које може да укључи осећања бесмисла, празнине, немира, фрустрације, нелагодности, забринутости или равнодушности, а оно што је увек њен део јесте осећање како време протиче изузетно споро (Hughes 2023). На досаду се гледа и као на искуство без квалитета, то јест без унутрашњег садржаја. Може бити производ ситуационих околности, то јест односа према њима, а може бити и израз унутрашњег стања појединца, његове егзистенцијалистичке позиције. Појам досаде везује се за индивидуално понашање, али он представља културни појам, заправо. Током деветнаестог и почетком двадесетог века, на пример, довољен је у везу за смртним грехом лењости по хришћанском учењу и описиван као стање у које човек може запасти уколико се препусти околностима неуређеног друштвеног живота, попут оних каквим се сматрала свакодневица нативних афричких заједница, рецимо. Досада је посматрана као одговорна не само за могуће морално посрнуће, него као и чинилац нарушавања физичког здравља, те као импликација „вишка времена“, односно недовољне посвећености својим дужностима (упор. Fabian, 68, 156–160).

То, да ли је и колико је људима досадно можемо сазнати, наравно, искључиво на основу онога шта говоре и шта раде, што нас може довести у ситуацију, међутим, да помешамо досаду са доколицом (упор. Musharbash 2007). Изрази доколице представљају супротност губљењу времена, пошто доколица произлази из досаде као емотивног стања, а манифестује се чињењем оних ствари које имају смисла само за особу која их чини – од преуређења ентеријера свог дома, преко колекционарства, до предавања опасним, такозваним адреналинским авантурама. У том смислу, изрази доколице најчешће не проистичу из друштвених околности, за разлику од чекања, него их производе. Може се рећи да је доколица данас институционализована у културном смислу кроз индустрију слободног времена, забаве и потрошње (Lombardo 2007).

Доколицом време „убијају“ појединци, док губљење времена представља „убијено“ време појединаца од стране друштвених установа, то јест време проведено супротно њиховим жељама или потребама. У медијима се, чак, представља конзумеризам као „лек“ за доколицу, односно као оно што је супротно досади. Све што се рекламира у том смислу, рекламира се као „забавно“. Јести, пити, куповати више и томе слично јесте оно што се приказује да треба чинити да би живот био забаван а не досадан, а живот сам по себи осликава се у терминима активности, пре свега у слободном времену, наравно, по принципу „забављај се, дружи се и троши што више да се не би досађивао“ (O’Neill 2014). Досада се може схватити, међутим, као губитак времена који је једнак неактивности, ако време схватимо као оквир продуктивној или жељеној активности. У сваком другом смислу, поимаћемо време као да се понаша као ограничавајући чинилац онога што се може учинити док се на нешто чека дуже него што мислимо да је потребно (упор. Dubochet 2023). Другим речима, време које прође у чекању види се као дословно изгубљено време.

Као однос према коришћењу времена, доконост произлази пре из комбинације личности субјекта и његове друштвене и културне позиције, то јест могућности друштвено непродуктивног, али индивидуално смисленог трошења времена, неголи из тога како је научен да планира и организује време. Чекању би одговарала, пре, нека врста културне феноменологије дангубљења, када би тако нешто постојало (Zaczuk Bassinello and Miotello 2015). Време потрошено изван категорије рада и креативне доколице, да се тако изразим, доживљава се од стране испитаника као чинилац пасивизирања људи и одузимања њихове енергије, а што се у датом тренутку негативно одражава и на њихов вољни моменат за обављањем било које активности непосредно по окончању процеса чекања. Осим тога, имајући у виду чињеницу да се послови на чије обављање се чекање описује као губитак времена обављају обично током радног времена, то утиче негативно на радни процес многих испитаника (упор. Mikkelsen 2019).

Губљење времена, јасно, не може се поистоветити ни са слободним временом, односно супротност је њему, онако како је противстављено радном времену. О слободном времену размишљамо као о сопственом времену, оном које нам остаје након што обавимо послове везане за одржавање егзистенције, али и као о стању свести, имајући у виду то да се свако од нас труди да га осмисли на најбољи могући начин, превазилазећи у томе размишљања о организацији радног времена (Chick 1998). Време које се губи изван је свега тога. У извесном смислу наликује досади схваћеној као жеља да радимо нешто друго, али заправо је ознака ситуације у којој не можемо да радимо ништа, тачније једино што можемо јесте да чекамо (упор. Eastwood et al. 2012; Pernecky 2022). Чекање се не доживљава, очигледно,

као део процеса који води обављању посла због којег смо се затекли у датој ситуацији, односно доживљава се као претерано наглашавање тог процеса.

Време установа и време појединаца није исто, очито. Док устројавање првог тежи подражавању представа о објективном времену које се мери часовницима, поимање другог, иако засновано на објективном времену, субјективно је барем утолико што полази од сопственог позиционирања у оквиру мреже друштвених односа, те гледа на време као на добро којим је неопходно управљати да би дато позиционирање било функционално и корисно (Koll 2020). Свака људска активност изискује временску организацију, а она се најчешће обавља тако што се подражава циркадијални циклус радног дана<sup>6</sup>. Без обзира на то, постоје ситуације које доводе до поремећаја у тако организованим активностима, а следствен и у индивидуалном организовања сопственог радног и слободног времена (Brugidou and Clouette 2018). Одлазак у банку која ради искључиво онда када би на послу требало да буду и њени клијенти, може бити један од таквих примера.

Стратешко планирање времена, односно његова организација у том смислу, може бити колективни, али и појединачни покушај да се управља временским чиниоцима од значаја за обављање неке активности: рецимо, колико брзо ће се обавити неки посао, која колична добара може се произвести у одређеној јединици времена, колико је потребно да се негде стигне итд. Тај, како се још назива „рад времена“, узима у обзир, наравно, основне културне когнитивне временске одреднице, полазећи од тога шта се од значаја за неки догађај или активност показало таквим у прошлости, шта је у питању данас, те шта може или треба да се догоди у будућности. То важи како за начин на који време поимају и организују установе, односно радни колективи, тако и за начин на који то чине појединци (Kaplan and Orlikowski 2013). Не мора се бити „временски капиталиста“ да би се желело ефикасно управљати сопственим временом, или барем не губити га на све и свашта. Истина је да испитаници не гледају на време пре свега у смислу добра којим се прометује, али свеједно воле и желе да буду титулари сопственог времена, да тако кажем, у што је могуће више друштвених ситуација (Matei and Preda 2020).

Све што радимо повезано је с временом, тачније с његовим организовањем. Стизање у школу или на посао, на пример, баш као и период дана који се проводи тамо, нису само делови времена у календарском смислу, то јест оно што меримо часовником. Исто се односи на сусрете са људима било којим поводом, рекреативне активности и томе слично. Индивидуално поимање социокултурног времена у ствари је сегментирање живота

<sup>6</sup> У уобичајеним условима, наравно, не у околностима попут несрећа и непогода, нити чак путовања и боравка по местима на које одлазе нарочито обучени људи, попут нафтних платформи или ронилачких експедиција, на пример.

појединаца, што свачијем односу према времену додаје и емотивну димензију. То вероватно представља битан разлог озлојеђености испитаника – и не само њих, верујем – чекањем као културном праксом по различитим установама. Чекање је некорисно време: организација времена може се посматрати као корисна, онда када је време утрошено на рад и забаву, на пример, те као некорисна – што би били периоди у којима ништа смислено или жељено није могуће урадити (Bear 2016).

Чекање представља нуспроизвод начина на који је организован рад установа на које се жале испитаници. Јасно је да то чекања мора доћи у сваком случају, пошто увек има мање људи који пружају услуге од оних којима се пружа, као и што је тачно да се не може прецизно предвидети тачно трајање пружања појединачне банкарске или здравствене услуге, рецимо. Може се поставити питање, међутим, може ли се посао пружања неких услуга организovati на другачији начин – полазећи од искустава оних људи који га стварно раде а не само од идеја оних који га концептуално организују – но, тако нешто излази изван оквира теме овог текста и остаје само да констатујемо да испитаници постулирају да од начина организовања одређених послова (на пример, издавања докумената у МУП-у) зависи и количина времена коју сматрају да губе у том процесу (упор. Ugwu et al. 2023).

Неки од испитаника узимају у обзир могућност да њихово губљење времена „по шалтерима и редовима“, како често формулишу, јесте последица неке врста монотоности, рутинираности, једноличности посла који обављају они код којих се чека (упор. Li et al. 2024). Занимљиво је то да већином не праве разлику међу титуларима установа о којима је реч, то јест да ли се ради о државним или приватним установама, што упућује на њихово доживљавање себе као некога ко је у подређеном положају у односу на установе које пружају различите услуге од значаја за свакодневни живот, чија позиција је пасивна и коме преостаје само да се повинује ситуацији уколико жели да му услуга буде пружена. Испитаничко виђење сопствених могућности управљања временом онда када су суочени са таквим моделом организационог мишљења такво је да сматрају како се од њих изискује чекање у замашнијем временском периоду, у којем морају бити присутни и не могу радити ништа корисно (упор. Scheele 2021).

Испитаничка перспектива о томе да је оптимално време за које службеници установа, у којима се дуго чека на пружање услуге, обављају послове обрнуто сразмерно оптималном времену за које се посао може урадити, не мора се посматрати искључиво из перспективе организације времена у сврху обављања посла. Време обављања неког посла може се организovati и на такав начин који шаље поруку о томе да друштвене установе морају имати некакву моћ над појединцима, макар и у смислу „крађе“ њиховог

времена. Такозвана политика чекања пример је тога: смислено устројавање активности тако да истакне подређеност појединца или друштвене групе некој конкретној установи или држави самој по себи (Tusing and Leemann 2023). Тако нешто уочено је у организацији рада колонијалних установа најпре, али у суштини, практично не постоји држава чија је друштвена организација имуна на то, невезено за постојање или непостојање њене колонијалне прошлости. У том смислу, државне установе, а захваљујући њима и све друге друштвене установе, задржавају према појединцу однос надређености и подређености онда када пружају услуге у директној комуникацији (Pels 2022).

Екстреман пример тога на делу онда је када се политиком чекања потцртава социолошка другост оних који чекају. На тако нешто наилази се у срединама у којима су економске, а са њима повезане и класне, односно разлике у друштвеном статусу изузетно оштре, попут аргентинског случаја из прве деценије овог века, рецимо. Службе задужене за социјалну помоћ, издавање докумената странцима (попут дозвола за рад или школовање) и уопште све установе онда када се сусретну са припадницима најсиромашнијих и необразованих слојева друштва, понашају се кафкијански у погледу пружања неке конкретне услуге, а изразито непријатно, с позиција надмоћи и уз отворено показивање презира према таквим људима (Ауегеро 2012, 64 *et passim*, 92 *et passim*). Овдашњи испитаници нису се жалили на однос који службеници имају према њима, на бирократски тешко решиве ситуације наилазили су махом у катастру, а њихово виђење евентуалне статусне неравноправности у чекању иде за тим да су у њему мање-више сви једнаки.

Појам губљења времена у чекању односи се на просторно дефинисане околности, односно на стајање у редовима или седење у чекаоницама одређених друштвених установа. Спомињање катастра може да помогне прецизирању таквог испитаничког доживљаја. То је установа на чију се одлуку о укњижењу некретнине може дуго чекати, рецимо, али таква врста чекања, у којем се испитаници не налазе у установи од које очекују услугу док чекају, не сматра се губљењем времена. Дати појам односи се на ситуације временске измештености, то јест индивидуалног доживљавања тога да живот тече нормално на неком другом месту, док осећамо као да се налазимо у некој врсти безвремене садашњости, пасивни и немоћни, свесни тога да се догађаји у животу друштвене свакодневице одвијају без нас. На сличан начин описују се временско-просторни доживљаји онемогућености учешћа у нормалном току друштвене свакодневице миграната и тражиоца азила по Европи, а тиме се може изразити поимање сваког осећања измештености из нормалног живота, ма колико кратко оно трајало (Amit and Lindberg 2020; Griffiths 2014).

Време као да се згушњава у чекању, постаје неразлучиво у терминима којима обележавамо његов проток, као што су догађији, а онеме на шта се чека не говори се у терминима који конотирају време, него у простор, попут израза „далеко је“, „недостижно“ и томе слично (упор. Kavedžija 2020). Просторна дислоцираност и временско исклизнуће у односу на уобичајене активности друштвене свакодневице преклапају се у перспективи оних који чекају, а сопствена позиција док се то чини оцењује се изразом „немоћ“ (Askland 2018). Испитаници су свесни да су затечени – а неки од њих то формулишу и као „заточени“ – у својеврсној хетерохронији: лично време заустављено је у односу на уобичајено социокултурно време, а покренуће се онда када то дозволи ток времена институције у којој чекају, тачније онда када се оконча чекање (Bear 2014).

Појединачно поимање културног времена у складу је не само с уобичајеним временским ознакама, попут празника рецимо, него и са личним доживљавањем одређених тренутака као животних прекретница, али и у смислу заустављања сопственог времена у односу на социокултурно време (в. нпр. Knight 2021, 3). Различити људи имају различите доживљаје стварности, наравно, али и такви доживљаји могу се груписати у смислу мањих културних модела свакодневице, попут оних које имају људи који живе у руралним и урбаним насебинама, расељена лица, пословни људи итд. Такав културни контекстуални модел у којем се стичу индивидуална доживљавања свакодневице јесте и чекање по установама на њихове услуге (Abu-Shams et González-Vázquez 2014). Испитаницима је заједничко искуство времена као дела себе, нечега што им припада као део тела, на пример, одакле се и описивање губљења времена изражава као искуство празнине, узалудности, или одсуства егзистенцијалног смисла (упор. Krekula 2022).

Из перспективе установа, време појединаца који зависе од њих време је других. Поново, слично мигрантима или аргентинским сиромасима, то је артефакт неке друге, упоредне културе, чак и онда када се ради о истој држави (Ramsay 2020). Неформално, али вазда присутно право располагања временом појединаца од стране установа подсећа на идеју по којој хронополитика представља идеолошку основу геополитике, али овде није реч о тежњи антрополога да другачије савремене културе посматрају као део различите временске перпективе у односу на ону којој припадају, већ о испитаничком доживљавању себе као друштвено немоћних услед спознаје да колективно време, то јест време установа доминира над индивидуалном организацијом времена појединаца који чекају, то јест губе време (упор. Bevernage 2016).

Зауставити се на констатацији како је разлог томе што је њихово време различито тај што су њихова социјална позиција и моћ различита, делује

ми лаконски. Запажање које сматрам вреднијим је оно по којем испитаници сматрају дате околности сведочанством тога да појединци немају вредност сами по себи за колективне ентитете, осим као њихови клијенти, потрошачи, или – у крајњем случају, као такозвано „топовско месо“. На основу искустава које описују изразом „губљење времена“, рекао бих да испитаници не посматрају друштво као целину чији су део, већ као некакав безлични ентитет, чији интереси не могу одговарати интересима појединаца и чија природа је недокучива људском поимању. Последње изнетом делује као тешка и бесмислена квалификација, наравно, али одражава фрустрацију „крајом времена“, тачније беспомоћношћу пред начином на који су организоване и функционишу установе које би номинално требало да су на корист појединцима.

Време које се губи у чекању описује се често као „депресивно“. Оно се не користи за саморефлексију, рецимо, нити га испитаници испуњавају конкретним размишљањима по питању неких својих будућих идеја или акција. То је време својеврсне когнитивне празнине у којем се не сазнаје нити учи ништа ново, које пролази бесциљно. Такозвано „блејање“ на телефону којем се прибегава у таквим ситуацијама, махом, сами испитаници оцењују као провођење времена, тек да се оно „убије“, то јест да се испуни нечим што подсећа на оно шта би могли да раде да не губе време (упор. Long 2020). Такво време доживљавају као време које им је отето. Неки од њих сматрају да је пракса дуготрајног чекања понижавајућа у данашњим условима, када би требало да је могуће добити неке услуге електронским путем, а неке прецизније организовати захваљујући информационим технологијама.

## Закључак

У испитаничким исказима имплицитно се може уочити својеврсни културни модел времена у нашој средини. У питању је, заправо, модел коришћења времена, то јест његовог организовања и управљања њиме у свакодневном животу. Дати модел има везе са календарским временом утолико што се ослања на његове мерне јединице у когнитивном устројавању сопственог времена у оквиру тока социокултурног времена означеног датумима, празницима, циклусима радних и нерадних дана и томе слично. Основни елементи тог модела јесу периоди унапред организованог времена за појединце и периоди времена којима управљају сами испитаници. Први појам односи се на радно време, или оно који се проводи у формалном образовању, а други на такозвано слободно време. Користим израз „такозвано“ због тога што коришћење слободног времена у смислу оних временских периода када се не зарађује за живот или проводи време у об-



разовним установама не мора да искључује обављање неке професионалне делатности (не само допунске), нити додатно учење, на пример.

Појам губљења времена уноси стога корекцију у основни модел времена, формулисан у претходном одељку: дати модел има свој утилитарни или телеолошки аспект у том смислу што испитаници о времену говоре као о корисно утрошеном и изгубљеном. Корисно утрошено – као што је то речено више пута у тексту – оно је време у којем се обављају послови везани за финансијску и материјалну потпору своје егзистенције, образује, рекреира на различите начине, проводи у друштву пријатеља итд, али је то и време у којем се могу реализовати додатне креативне амбиције везане за посао, или радити на сопственом усавршавању, било везано за професионалну делатност, било учења или практиковање неких вештина невезаних за то, попут музике, баштованства, страних језика и томе слично. Посматрано из те перспективе, о временом означеном као корисно може се говорити као о времену за обављање онога што је егзистенцијално нужно, као и онога што је интимно жељено, док је време које се губи оно које се проводи изван свега тога.

Испитаници не виде бирократске нужности, међутим, другачије до као оно што се мора обавити, не препознају их као неопходности нормалног функционисања свакодневног живота, већ готово као препреке томе. Није у питању то, треба ли укинути личне карте, на пример, о томе се није ни разговарало, већ је реч о начину на који се пружају одређене услуге, а који, као што је речено, такође, изискује дуготрајна чекања. Испитаници су незадовољни, рецимо, начином на који је организовано заказивање прегледа у домовима здравља – дакле у јавном здравственом сектору – сматрају да не функционише у пракси онако како би требало, или тиме што их банке – значи, приватни финансијски сектор – усмеравају на банкомате и смањују број запослених по филијалама, што изискује више времена него раније да би се обавио посао у тој установи.

Друштвене установе које раде непосредно с корисницима њихових услуга – без обзира на то јесу ли државне (махом јесу) или нису – тачније, њихова организација рада, препознате су као главни чиниоци губљења времена. Чекање не мора бити искључиво стационарно, међутим. Може бити и кинетичко, да тако кажем, а то су ситуације у саобраћају, о којима нисам говорио у тексту, због тога што их је навео мали број испитаника. Стационарно чекање јесте провођење изгубљеног времена на једном месту, то јест у некој установи. Време се може губити и у кретању и то време описује се у истим терминима као и други видови губљења времена, као време које је утрошено некорисно или бесмислено, тим пре што се држава – као врховна друштвена установа, да се тако изразим, сматра одговорном за организацију саобраћаја. Поимање губљења времена у таквим случајевима потиче

од очекивања тога да колерирају у смилу линеарне, то јест аритметичке прогресије, временски период и пређено растојање (или обављање неког посла) (Hallpike 2011, 330). Произлази то, да је сврховитост коришћења времена основни мотив процене испитаника јесу ли време искористили на добар начин, или су га изгубили.

Поимање чекања, то јест губљења времена као исклизнућа из уобичајеног тока социокултурног времена, напокон, одговара класичном антрополошком моделу обреда прелаза (Leach 1961, 134). Дати модел сугерише четири обредне фазе. У првој (означимо је као А), обреду посвећења или одвајања, особа прелази из света профаног у свети свет; умире у обредном смислу. Наредна фаза (Б) јесте маргинално стање. Особа је у стању светости, некој врсти суспрегнутог постојања, у којој се зауставља уобичајено социокултурно време. Трећа фаза (В) јесте обред очишћења, или поновног прихватања у заједницу: особа се враћа из светог у профани свет, поново је рођена у обредном смислу, за њу време почиње поново да тече. Последња фаза (Г) јесте фаза нормалног, секуларног, свакодневног живота, а који можемо да посматрамо као међупериод између обреда у датом временском циклусу (на пример, годишњем циклусу обреда).

Примењен на испитаничка искуства, дати модел изгледао би овако: фаза А био би одлазак у шалтер-собу, или код лекара, на технички преглед, започињање вожње или улазак у возило јавног превоза. Фаза Б било би чекање или вожња градским превозом, односно тражење паркинг места. Фаза В било би обављање посла на шалтеру или код лекара, или на техничком прегледу, односно завршавање вожње проналажењем паркинг места или излазак из возила јавног превоза. Фаза Г био би повратак свакодневним активностима. Наречени модел можда није производ неке освешћене културне мисли од стране оних који организују послове по установама на које се испитаници жале да им краду време, али свакако одговара испитаничком искуству са изгубљеним временом као видом културне праксе у нашој средини. Са друге стране, чекање јесте део концептуалне хијерархизације свакодневног понашања. У основи религијска, идеја о светом и световном простору и потреби њиховог физичког и симболичког разграничења уочена је одавно као културно својство различитих ситуација које немају везе с религијом, већ на пример с бирократијом, а које изражавају (макар контекстуалну, то јест ситуациону) надређеност оних код којих се чека, односно оних на чије услуге чекамо (упор. Ковачевић 1982)<sup>7</sup>.

Идеја губљења времена одговара личном доживљају времена, тачније процењивању тога да ли је неки временски период проведен корисно, посматрано из сопствене перспективе, или не. Друштени односи, а са њима

<sup>7</sup> Постоји мишљење, чак, по којем је чекање срж и смисао постојања сваке установе (Acin 1972), али бављење њиме излази изван оквира овог текста.

и друштвене ситуације, могу се посматрати с темпоралног аспекта и као стални поступци међусобног усклађивања такозваног унутрашњег, односно личног времена појединаца (Schütz 1951, наведен према Eisentstein 2021, 459). У случају теме овог текста, дато – и то једносмерно – усклађивање одвија се између појединаца и друштвених установа, где се први прилагодњавају другима. Свачије искуство сугерише то да време протиче спорије онда када не можемо да радимо ништа осим да чекамо. Појам чекања односи се у датом контексту на оне ситуације чији је интегрални део, дакле на чекање *in situ*, а не на такву организацију свакодневног живота у којој постоје периоди планиране неактивности док се одређене активности паузирају јер се чека на неко дешавање, попут одласка на ново радно место, ступања у брак или пресељења, на пример (упор Eisentstein 2021)<sup>8</sup>.

Умрежавање таквих искустава, а на основу постојања мноштва друштвених ситуација које намећу дуготрајно чекање као практично процедурални део доласка до онога што се може описати као потребно или неопходно за појединце, може се описати као културна пракса, која се понегде у литератури назива и политиком чекања, то јест мање-више намераваним постављањем оних који чекају у подређен положај (Özlem Biner and Biner 2021)<sup>9</sup>. Чиниоци такве праксе све су оне друштвене установе – биле државне или приватне – које пружају услуге корисницима у непосредном контакту с њима, а које имају друштвени монопол обављања својих делатности. Њихов начин организовања рада испитаници сматрају дисфункционалним у погледу располагања својим временом, одакле их и можемо означити као социокултурне чиниоце изгубљеног времена.

## Референце

Abu-Shams, Leila, Araceli González-Vázquez. 2014. „Des temps juxtaposés: une anthropologie des temporalités plurielles au Maroc“. *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 136: 33–48, <https://doi.org/10.4000/remmm.8817>.

<sup>8</sup> Јасно је да примери из саобраћаја, рецимо, нису *in situ* дословно узевши, али их испитаници доживљавају на сличан начин као када чекају пред шалтерима. Што се тиче чекања као дела темпа живота – а што не представља предметни део овог текста – може се погледати литаратура наведена у Eisentstein 2021, која упућује на примере и њихова теоријска промишљања подједнако.

<sup>9</sup> Као што је наведено раније у тексту, нисам сигуран да ли је то случај са установама споменути овде, тим пре што истраживања наведена у Özlem Biner and Biner не узимају у обзир приватни сектор, а сам текст није посвећен темама које би проистекле из теоријског појма политике чекања, попут надређености и подређености, режима моћи и томе слично, већ културној концептуализацији времена и његовог коришћења у нашој средини.

- Aćin, Jovica. 1972. "Čekaonica/ Mitski prostor". U *Mit, tradicija, savremenost*, (zbornik, grupa autora) 879–890. Beograd: Nolit.
- Amit, Ilan, Annika Lindberg. 2020. "Performing states of crisis: exploring migration detention in Israel and Denmark". *Patterns of Prejudice* 54 (3): 238–257, <https://doi.org/10.1080/0031322X.2020.1759860>.
- Askland, Hedda H. 2018. "A dying village: Mining and the experiential condition of displacement". *The Extractive Industries and Society* 5(2): 230–236, <https://doi.org/10.1016/j.exis.2018.02.007>.
- Auyero, Javier. 2012. *Patients of the State: The Politics of Waiting in Argentina*. Durham, NC: Duke University Press.
- Babić, Staša, Zorica Kuzmanović. 2015. „Balkan kao vremenska odrednica – Diskurs balkanizma u srpskoj arheologiji“. *Etnoantropološki problemi* 10 (3): 539–555, <https://doi.org/10.21301/EAP.v10i3.1>.
- Bear, Laura. 2014. "Doubt, conflict, mediation: The anthropology of modern time". *Journal of the Royal Anthropological Institute* 20 (S1): 3–30, <https://doi.org/10.1111/1467-9655.12091>.
- Bear, Laura. 2016. "Time as Technique". *Annual Review of Anthropology* 45: 487–502, <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-102313-030159>.
- Besky, Sarah. 2020. *Tasting Qualities: The Past and Future of Tea*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Bevernage, Berber. 2016. "Tales of pastness and contemporaneity: on the politics of time in history and anthropology". *Rethinking History* 20 (3): 352–374, <http://dx.doi.org/10.1080/13642529.2016.1192257>.
- Boutin, Aimée. 2015. *City of Noise: Sound and Nineteenth-Century Paris*. Champaign, IL: University of Illinois Press. 11–34
- Brugidou, Jeremie, Fabien Clouette. 2018. "Three times in the wake: A narrative experience of sensory-anthropology in oceanic outer-places". *Social Science Information* 57 (3): 432–447, <https://doi.org/10.1177/0539018418780357>.
- Carroll, Sean. 2010. *From Eternity to Here: The Quest for the Ultimate Theory of Time*. New York: Dutton.
- Chick, Garry. 1998, "Leisure and culture: Issues for an anthropology of leisure". *Leisure Sciences* 20 (2): 111–133, <https://doi.org/10.1080/01490409809512269>.
- Dirkem, Emil. 1982. *Elementarni oblici religijskog života. Totemistički sistem u Australiji*. Beograd: Prosveta.
- Dubochet, Lucy. 2023. "Women's "timepass" Waiting as work, politics, and survival among Delhi's poor". *American Ethnologist* 50 (2): 274–284, <https://doi.org/10.1111/amet.13142>.
- Eastwood, John D, Alexandra Frischen, Mark James Fenske, Daniel Smilek. 2012. "The Unengaged Mind: Defining Boredom in Terms of Attention". *Perspectives on Psychological Science* 7 (5): 482–495, <https://doi.org/10.1177/1745691612456044>.
- Eisenstein, Anna. 2021. „On Waiting Willfully in Urban Uganda: Toward an Anthropology of Pace“. *Cultural Anthropology* 36 (3): 459–483, <https://doi.org/10.14506/ca36.3.09>.
- Fabian, Johannes. 1991. *Time and the Work of Anthropology. Critical Essays 1971–1991*. London, UK/ New York, NY: Routledge.

- Fränkel, Hermann. 1955. *Wege und Formen frühgriechischen Denkens. Literarische und philosophiegeschichtliche Studien*. München: Tietze Verlag.
- Gell, Alfred. 1992. *The Anthropology of Time. Cultural Constructions of Temporal Maps and Images*. Oxford, UK/ Providence, RI: Berg.
- Griffiths, Melanie B. E. 2014. "Out of time: The temporal uncertainties of refugees, asylum seekers, and immigration detainees". *Journal of Ethnic and Migration Studies* 40 (12): 1991–2009, <https://doi.org/10.1080/1369183X.2014.907737>.
- Gurvich, Georges. 1964. *The Spectrum of Social Time*. Dordrecht, NL: Reidel.
- Hallowell, A. Irving. 1955. *Culture and Experience*. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press.
- Hallpike, Christopher R. 2011. The anthropology of time, u *On Primitive Society and Other Forbidden Topics*. Bloomington, IN: Author House
- Handelman, Don. 1994. „Critiques of Anthropology: Literary Turns, Slippery Bends“. *Poetics Today* 15 (3): 341–381, <https://doi.org/10.2307/1773314>.
- Handelman, Don. 2021. *Moebius Anthropology. Essays on the Forming of Form*. New York, NY/ Oxford, UK: Berghahn Books.
- Hubert, Henri. 1999. *Essay on Time: A Brief Study of the Representation of Time in Religion and Magic*. Oxford, UK: Berghahn Books.
- Hughes, Emily . 2023. „Meaninglessness and monotony in pandemic boredom“. *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 22 (5): 1105–1119, <https://doi.org/10.1007/s11097-023-09888-0>.
- Humphrey, Caroline, James Laidlow. 1994. *The Archetypal Actions of Ritual: A Theory of Ritual Illustrated by the Jain Rite of Worship*, Oxford, UK: Clarendon Press.
- Ilić, Vladimira. 2013. „Uticaj rada i okolice na sreću mladih ljudi u Beogradu“. *Etnološko-antropološke sveske* 22 (11): 7–26.
- Kaplan, Sara, Wanda J. Orlikowski. 2013. "Temporal Work in Strategy Making." *Organization Science* 24 (4): 965–995, <https://doi.org/10.1287/orsc.1120.0792>.
- Kavedžija, Iza. 2020. "The Ends of Life: Time and Meaning in Later Years". *Anthropology & Aging* 41 (2): pp. 1–8, <https://doi.org/10.5195/aa.2020.320>.
- Knight, Daniel M. 2021. *Vertiginous Life: An Anthropology of Time and the Unforeseen*. Oxford, UK: Berghahn Books.
- Koll, Henrik. 2020. "Bourdieu and the Strategic Organization of Time in Organizations". *Praktiske Grunde. Nordisk tidsskrift for kultur- og samfundsvidenskab* 3–4: 5–30, [http://praktiskegrunde.dk/2020/praktiskegrunde\(2020-3+4c\)koll.pdf](http://praktiskegrunde.dk/2020/praktiskegrunde(2020-3+4c)koll.pdf).
- Kovačević, Ivan. 1982. „Urbani rituali. Tri ogleđa iz urbanog folklora“. *Kultura* 57–58: 254–271.
- Kovačević, Ivan, Danijel Sinani. 2023. „Dva pomračenja – prilog poznavanju prirode i društva“. *Etnoantropološki problemi* 18 (4): 985–1014, <https://doi.org/10.21301/eap.v18i4.1>.
- Krekula, Clary. 2022. "Pleasure and time in senior dance: bringing temporality into focus in the field of ageing". *Ageing & Society* 42 (2), 432–447, <https://doi.org/10.1017/S0144686X20000926>.
- Krel, Aleksandar, Jadranka Đorđević Crnobrnja. 2021. „Sendviči sa šunkom i narendanim kačkavaljem, Vita sok i muzika sa gramofonskih ploča: proslave dečijih roden-

- dana u Beogradu u vreme socijalizma“. *Etnoantropološki problemi* 16 (2): 491–507, <https://doi.org/10.21301/eap.v16i2.7>.
- Leach, Edmund R. 1961. *Rethinking Anthropology*. LSE Monographs in Social Anthropology 22. London, UK: Athlone Press.
- Li, Jie, Janne Kaltiainen and Jari J. Hakanen. 2024. “Job boredom as an antecedent of four states of mental health: life satisfaction, positive functioning, anxiety, and depression symptoms among young employees – a latent change score approach”. *BMC Public Health* 24: 907, <https://doi.org/10.1186/s12889-024-18430-z>
- Lombardo, Nicholas E. 2017. “Boredom and Modern Culture”. *Logos* 20 (2): 36–59, <https://doi.org/10.1353/log.2017.0011>.
- Long, Susan. 2020. “Family, Time, and Meaning toward the End of Life in Japan”. *Anthropology & Aging* 41 (2): 24–45, <https://doi.org/10.5195/aa.2020.246>.
- Matei, Ștefania, Marian Preda. 2020. “Time capital as a social imaginary”. *Journal of Comparative Research in Anthropology and Sociology* 11 (1): 51–57.
- Mikkelsen, Henrik Hvenegaard. 2019. “Idleness Energizing the Danish Welfare State“. *Anthropology & Aging* 40 (2): 37–47, <https://doi.org/10.5195/aa.2019.176>.
- Milosavljević, Ljubica. 2011a. „Upravljanje vremenom i njegovo vrednovanje kod starijih pripadnika društva“. *Antropologija* 11 (1): 143–159
- Milosavljević, Ljubica. 2011b. „Upravljanje vremenom i njegovo vrednovanje kod starijih pripadnika društva zavisnih od brige i pomoći drugih“. *Antropologija* 11 (2): 215–231
- Milosavljević, Ljubica, Bogdan Dražeta. 2021. „Radno vreme kao mera ubrzanja srpskog društva na prelazu vekova: antropološka analiza“. *Etnoantropološki problemi* 16 (1): 73–104, <https://doi.org/10.21301/eap.v16i1.3>.
- Moran, Joe. 2005. *Reading the Everyday*. London UK/ New York, NY: Routledge.
- Munn, Nancy D. 1992. „The Cultural Anthropology of Time: A Critical Essay“. *Annual Review of Anthropology* 21: 93–123, <https://doi.org/10.1146/annurev.an.21.100192.000521>.
- Mur, Sali F, Barbara Majerhof. 1984. “Sekularni rituali: forme i značenja”. *Glasnik Etnografskog instituta SANU* 33: 117–139.
- Musharbash, Yasmine. 2007. „Boredom, Time, and Modernity: An Example from Aboriginal Australia“. *American Anthropologist* 109 (2): 307–317, <https://doi.org/10.1525/AA.2007.109.2.307>.
- Nikolić, Sandra. 2017. „Antropologija sećanja i trijumfalni narativ savremenog američkog ratnog filma“. *Antropologija* 17 (1): 51–66.
- O’Neill, Bruce. 2014. „Cast Aside: Boredom, Downward Mobility, and Homelessness in Post-Communist Bucharest“. *Cultural Anthropology* 29 (1): 8–31, DOI: 10.14506/ca29.1.03.
- Özlem Biner, Zerrin, Özge Biner. 2021. “Introduction: On the politics of waiting”. *Social Anthropology/Anthropologie Sociale* 29 (3) 787–799, <https://doi.org/10.1111/1469-8676.13100>.
- Parkin, David. 1992. “Ritual as Spatial Direction and Bodily Division”. In *Understanding Rituals*, ed. Daniel de Coppet, 11–25. London, UK: Routledge.
- Pavlović-Aleksić, Lana. 2010. „Drugi član u Delta Sitiju – ili o formalnim vrednostima dokolice u tržnom centru“. *Etnološko-antropološke sveske* 16 (5): 47–61.

- Pels, Peter. 2022. "Classification revisited: On time, methodology and position in decolonizing anthropology". *Anthropological Theory* 22 (1): 78–101, <https://doi.org/10.1177/14634996211011749>.
- Pernecky, Tomas. 2022. "The End of (Objective) Leisure". *Leisure Sciences* 44 (6): 733–749, <https://doi.org/10.1080/01490400.2019.1665598>.
- Plutschow, Herbert. 1999. "An Anthropological Perspective on the Japanese Tea Ceremony". *Anthropoetics* 5 (1): 1–19, <https://anthropoetics.ucla.edu/ap0501/tea/>.
- Prošić, Mirjana. 1978. „Teorijsko-hipotetički model za proučavanje poklada kao obreda prelaza“. *Etnološke sveske* 1: 33–50.
- Ramsay, Georgina. 2020. "Time and the other in crisis: How anthropology makes its displaced object". *Anthropological Theory* 20 (4): 385–413, <https://doi.org/10.1177/1463499619840464>.
- Rupčić, Nataša. 2013. "Upravljanje vremenom: kako upravljati iskustvom čekanja". *Poslovni savjetnik* 9 (3): 24–25.
- Scheele, Judith. 2021. „State-like and state dislike in the anthropological margins“. *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.) 27 (4): 909–927, <https://doi.org/10.1111/1467-9655.13610>.
- Schütz, Alfred. 1951 "Making Music Together: A Study in Social Relationship." *Social Research* 18 (1): 76–97, <https://www.jstor.org/stable/40969255>.
- Sjørlev, Inger. 2013. "Boredom, rhythm, and the temporality of ritual Recurring Fieldwork in the Brazilian Candomblé". *Social Analysis* 57 (1): 95–109, <https://doi.org/10.3167/sa.2013.570107>.
- Stajić, Mladen. 2020. „Politička upotreba proročanstva u Indoneziji“. *Etnoantropološki problemi* 15 (1): 269–311, <https://doi.org/10.21301/eap.v15i1.10>.
- Stajić, Mladen. 2014. „Uloga političkog proročanstva burskog "Nostradamusa" u formiranju ideologije konzervativne desnice u Južnoj Africi“. *Etnoantropološki problemi* 9 (4): 977–1006, <https://doi.org/10.21301/EAP.v9i4.9>.
- Tusing, Cari, Esther Leemann. 2023. "Time as the Enemy? Disjointed Timelines and Uneven Rhythms of Indigenous Collective Land Titling in Paraguay and Cambodia". *Land* 12:1620, <https://doi.org/10.3390/land12081620>.
- Ugwu, Fabian O, Ike E. Onyishi, Lawrence E. Ugwu, Chiemezie S. Atama, Mmaduabuchi C. Ugwu. 2023. "Job crafting and boredom as mediators of the relationship between occupational self-efficacy and work engagement". *Ikenga* 24 (1): 1–21, <https://doi.org/10.53836/ijia/2023/24/1/001>.
- Vučinić-Nešković, Vesna. 2010. „Organization of Time in the Chinese Countryside: Labor, Rhythms and Gender in the Later Maoist Period (1958–1978)“. *Etnoantropološki problemi* 5 (2): 205–235, <https://doi.org/10.21301/eap.v5i2.10>.
- Zaczuk Bassinello, Patrícia, Valdemir Miotello. 2015. "Reflections on the different sides of idleness in contemporary times". *Revista Brasileira de Pesquisa em Turismo* 9 (1): 121–137, DOI: <http://dx.doi.org/10.7784/rbturn.v9i1.744>.
- Zlatović, Anja. 2022. „Vremenski proces smrti na internetu“. *Antropologija* 22 (1): 9–34.
- Žikić, Bojan. 2012. „Vremenska kontekstualizacija kulturnih predstava o postsocijalizmu, tranziciji i evointegracijama u Srbiji“. *Etnoantropološki problemi* 7 (4): 783–805, <https://doi.org/10.21301/EAP.v7i4.1>.

Bojan Žikić

Department of Ethnology and Anthropology,  
Faculty of Philosophy, University of Belgrade  
bzikic@f.bg.ac.rs*Wasting Time as a Cultural Practice in Contemporary Serbia*

The expression “wasting time” is a colloquial label for periods of time spent waiting to receive services in various social situations in which people find themselves in state or private institutions, such as the Ministry of Internal Affairs or health institutions, banks and technical inspections of vehicles, etc. In this way, the superiority of social or cultural time over individual time is manifested. Cultural use of time represents the tendency to manage linear time by repeating events anchored in certain time segments, such as rituals, music festivals, sports events, or national holidays. Individuals perceive time based on cultural learning, understanding sociocultural time as a framework for organizing their personal time. This means that when they are not engaged in activities arising from collective time, individuals tend to organize their time according to their personal needs and intentions – as much as possible. Wasting time is therefore perceived as time not spent on activities related to work or free time that are the consequence of personal choice or existential necessity. The term most often refers to the waiting periods, which are apparently not regarded as integral to completing a task, such as a medical examination or obtaining personal documents. The concept of wasting time emerges as an uncreative, imposed, wasted time spent on completing tasks that could be organized differently. It is an empty time, devoid of important events and which is contrasted with periods of activity. The idea of wasting time corresponds to the personal experience of time. The given expression is a consequence of evaluating whether or not a certain period of time was spent usefully, viewed from a personal perspective. Everyone’s experience suggests that time seems to pass more slowly when we can do nothing but wait. The networking of such experiences, arising from a multitude of social situations that impose prolonged waiting as a procedural part to obtain what is considered useful or necessary for individuals, can be characterised as a cultural practice. The contributors to this practice include all social institutions that provide services to users through direct contact and hold a societal monopoly of performing their activities.

*Keywords:* social and cultural time, waiting, relationship between institutions and individuals, anthropology, everyday life, contemporary Serbia



*Perte de temps comme pratique culturelle  
dans la Serbie contemporaine*

L'expression « perte de temps » est une marque du langage parlé pour désigner les périodes de temps passées dans l'attente des services dans différentes situations sociales dans lesquelles les gens se trouvent dans les institutions d'État ou privées, comme les préfectures de police ou les institutions de santé, ou encore les banques et les contrôles techniques etc. De cette manière se manifeste la primauté du temps social ou culturel sur le temps individuel. L'idée de la perte de temps correspond au sentiment personnel du temps. L'expression évoquée résulte de l'estimation personnelle si telle période de temps s'est passée utilement ou non. L'expérience de chacun suggère que le temps passe plus lentement lorsque nous ne pouvons rien faire sauf attendre. La mise en réseau de telles expériences – et cela en raison de l'existence d'une multitude de situations sociales qui imposent une longue attente comme partie pratiquement procédurale de la démarche menant à ce qui peut être défini comme utile ou indispensable pour les individus – peut être décrite comme une pratique culturelle. Les facteurs d'une telle pratique sont toutes ces institutions sociales qui offrent des services aux usagers dans le contact direct avec eux, et qui ont le monopole social dans l'exercice de leurs activités.

*Mots clés:* temps social et culturel, attente, rapport des institutions et des individus, anthropologie, quotidien, Serbie contemporaine

Primljeno / Received: 30.07.2024

Prihvaćeno / Accepted for publication: 05.10.2024