

NAIVNA NAUKA

Teorijsko-metodološke posledice "otkrivanja" kulturne raznovrsnosti "kod kuće"

Tamo gde se racionalnost meri sposobnošću distanciranja od sopstvene kulturne i religijske tradicije, neupitna predanost etnicitetu deluje suprotno idealu racionalnog života.

(Alcoff 2004, 99)

Nigde naivna vera u transcendenciju nije više došla do izražaja nego u antropološkoj kritici "neadekvatne" upotrebe pojma kulture u pravnom i političkom diskursu. Između nauke, prava i politike, antropologija multikulturalizma je, pokušavši da objedini scijentističke ciljeve i anti-scijentističku epistemologiju, od agnostičke postala naivna nauka. Brojni su specifični teorijsko-metodološki problemi s kojima se antropologija multikulturalizma, programski orijentisana ka kulturnoj kritici i društvenoj reformi, a posebno ka kritici zloupotrebe kulturnih razlika i kolektivnog identiteta u političke svrhe, suočava kada nastoji da takvu kritiku zasnuje na samouzdrmanom naučnom autoritetu. Već raspolažemo obimnom evidencijom iz istorije discipline o tome da su zamke u koje se disciplina sama uplela toliko duboke da onemogućavaju javni angažman bez upadanja u bezizlazne aporije. Nedavno smo na dru-

gom mestu (Milenković 2013d) objasnili da je osnovni razlog za samoparalizu kakvu je antropologija sebi priredila, u nemogućnosti da se suoči sa društvenim problemima, dugotrajan i stabilno razvijan, u nastavni i istraživački kanon ugrađen *antirealistički pogled na relativizam*. Sada kada razumemo posledice tog trenda, ono što nam nedostaje je promena odnosa prema esencijalizmu. Ako uspešno *da nefundamentalistički sagledamo esencijalizam kao sredstvo za postizanje antiesencijalističkih ciljeva*, a da se istovremeno oslobodimo obaveze da relativizam konotiramo antirealistički, možda ćemo moći da prevaziđemo niz problema koje nismo uspeli da razrešimo već decenijama.

Ozbiljno podrivši sopstveni naučni autoritet debatama koje su imale za cilj da metodološkim sredstvima rešavaju nemetodološke, uglavnom političke ili naknadno politizovane probleme (poput uloge komparativne antropologije ili evropskih etnologija u uspostavljanju kolonijalnih ili nacionalnih država i za njih tipično gušenje brojnih nedominantnih identiteta od vremena akademskog zasnivanja discipline do danas) disciplina se, posebno kada je orijentisana na istraživanje multikulturnih tema, nalazi u situaciji u kojoj negiranjem autentičnosti kulturnih vrednosti, putem kritike zloupotreba kakvim pribegavaju njihovi (samoprolašeni ili tradicionalni) nosioci, zapravo negira sopstvenu ekspertizu na kojoj istu tu kritiku i zasniva. Odgovor ćemo potražiti u razmatranju toga da li je uopšte moguće da jedna postneutralna, postpredmetna nauka kakva je naša zasnuje javno razumljivu i široko poštovanu društvenu kritiku. Zaključci će, bojim se, biti podjednako

razočaravajući koliko i oni do kojih ćemo doći kada pažnju u sledećem poglavlju posvetimo antropologiji na strani nativističkih pokreta. Ovo će nam, dalje, omogućiti da odgovorimo i na pitanje šire relevancije od antropološke polemike o kulturi – problem inkompatibilnosti liberalizma i relativizma *istovremeno* ugrađenih u samo jezgro antropološke teorije. Odgovor na ovaj problem će nam, konačno, omogućiti i da razumemo zašto je antropološko odnošenje prema multikulturalizmu bilo i liberalno i komunitarno, i na strani države i na strani civilnog društva, i za i protiv nativističkih pokreta, i za i protiv multikulturalizacije nauke i visokog obrazovanja – neodređeno, kao i sama disciplina "bez granica" (Stocking, 1995).

U ovom poglavlju posebno ćemo se posvetiti pitanju od ključne važnosti za razumevanje izostanka dubljeg dijaloga između pravne i političke teorije s jedne strane, i antropologije multikulturalizma, s druge – *da li je kulturalizacija nauke morala da podrazumeva i njenu multikulturalizaciju?* Posebno zbog toga što upravo perspektive koje socijalizuju i kulturalizuju nauku, isto to čine i s istraživanjem nauke. Kada svoje poglede na istraživanje nauke (ali i na njihovu primenu) sagledamo kao podložnu stalnom učenju na greškama,¹ pojavljuje se mogućnost da antropologiju multikulturalizma, a posebno njenu strogu postkulturnu varijantu,

¹ Modifikovanje Popperovih istorijskih i metodoloških preporuka u model koji istoriju antropološke metodologije tretira kao učenje na greškama razvili smo u: Milenković (2003; 2007a; 2007b).

sagledamo iz novog ugla – kao fundamentalistički diskurs unutar same antropologije koji nas sprečava da krenemo dalje i stupimo u plodotvorni odnos sa stvarnošću, bilo čijom. Zato ćemo otići korak dalje i razvijati *nefundamentalistički pogled na esencijalizam*. Ako ga odbranimo, verujemo da bi mogao da nam pomogne da, brojne napred skicirane dileme koje antropologiju koče u odnosu prema multikulturnoj tematici, razrešavamo, ili makar o njima racionalno, fokusirano i kompetentno diskutujemo, bez akademističkog izmeštanja iz zajednice koju navodno želimo kritički da unapredimo, bez intelektualne gadljivosti i s punom svešću o ograničenjima. I nauke i demokratije.

Sledbenici Fukoa, Edvarda Saida i Johanesa Fabijana uspele su da antropologiji urade ono za šta Said govori da su zapadnjaci učinili Orijentu ili Drugom: izmislili nešto, što nikada nije postojalo, kako bi njime dominirali. Njihova verzija antropologije – plod njihove invencije – služila je tome da "podrugojači" i marginalizuje antropologe i antropološko znanje. (Mogao bih da kažem i da su "obezmoćili" antropologiju, ali kada je ona to pa i imala neku moć...).

(Lewis 1998, 726).

Jasno je da su antropolozi iz velikih kolonijalnih sila, ali i oni u etnokonfesionalno heterogenim nacionalnim državama koje su zatekle ili regionalnim nacionalističkim kolonijalizmom inkorporirale značajne manjinske populacije, od uvek bili svesni identitetske raznovrsnosti sopstvenih društava. Verovatno je i to da im se multikulturalizacija slike proučavanih nije dogodila iznenada niti u trenu radosti ot-

kriča opšteg mesta, i da su u svom službovanju kolonijalnim ili nacionalnim projektima pre bili cinični instrumentalisti nego naivni zanesenjaci. Ipak, sve dok socijalnofilozofski spor između liberala i komunitarista u severnoameričkim društvima u drugoj polovini 20. veka nije postao opštedruštveni problem koji se preselio u društvenu teoriju i praksu (i drugih društava), dok nije stavljen visoko na listu javnih prioriteta i postao sveprožimajuća, gotovo dnevno-politička tema, teorijsko-metodološke specifičnosti izučavanja naizgled bliskog i poznatog ("kod kuće"), a zapravo složenog i uglavnom nepoznatog, nisu došle do izražaja. A u antropologiji je upravo proučavanje naizgled bliskog i poznatog a ne kako se to kanonski ističe, proučavanje Drugog, doprinelo samotematizaciji kulturne impregniranosti disciplinarnog kanona, omogućivši pomno preispitivanje tema poput istorijske, socijalne i kulturne determinacije antropološkog znanja. "Drugi kod kuće" su ti čije je istraživanje zapravo najviše poremetilo disciplinarno samopouzdanje.²

Ova već umnogome objašnjena pojava naknadnog samoosvešćivanja sociokulturnih funkcija i istorijskih uloga discipline ipak ima i jedan nedovoljno objašnjen aspekt čija analiza može da nam pomogne da razumemo *kako* su antropolozi – nekadašnji promoteri kulturalizacije svega – postali "alergični na kulturu". Naime, nedostaje nam, kao disciplinarnoj zajednici (ili, manje ambiciozno, kao zajednici istoričara discipline), objašnjenje kako se eksterni pri-

² V. Messerschmidt (1981); Greenhouse (1985); Peirano (1998); Hervik (2004); Yon (2003).

tisak u tolikoj meri odrazio na teorijsko-metodološko jezgro jedne naučne discipline? Kojim mehanizmima je bilo moguće toliko promeniti karakter antropologije da predavačima, studentima i istraživačima postane ako ne presudno, a ono svakako veoma važno to, da se disciplinarni kanon dezavuiše kao kolonijalni (u imperijalnim tradicijama) odnosno kao nacionalistički (u manjim, uglavnom evropskim etnološkim tradicijama). Pojednostavljeno – nedostaje nam analiza logike i politike znanja u kontekstu "povratka antropologije kući" koji menja samu antropologiju. Taj kontekst nije bio sam "povratak", već je to bio proces multikulturalizacije slike nauke i visokog obrazovanja.

Obrazovanje i nauka su predstavljali posebno plodno tlo za debate o multikulturalizmu unutar društava u kojima je ovaj koncept najpre preveden u političku i pravnu teoriju i institucionalizovanu političku praksu. Kao i u slučaju osveščivanja značaja "kulture" za političku teoriju kritika-ma Rolsove *Teorije pravde* (Rols 1998, orig. 1971),³ tako

³ Filozofska i naučna debata, nastala u odgovoru na ovo Rolsovo delo, najzaslužnija je za popularizaciju multikulturne tematike na interdisciplinarnoj sceni (ona, podvlačimo, uglavnom nije uključivala antropologe upravo zbog činjenice da se odnosila na pravo i politiku a ne na svakodnevnu, stvarnu kulturu, i da je zbog toga morala pod kulturom da podrazumeva tajlorovsku ambiciozno široku definiciju bez eksplanatorne dubine).

su i u slučaju (visokog) obrazovanja i nauke pojedini ključni tekstovi imali tu funkciju pokretača debate. Kada je o obrazovanju reč, posebno je važna *Closing of the American Mind* (Bloom 1987) i odgovori na nju, među kojima je najvažnija *The Opening of the American Mind* (Levine 1997).⁴ To je i decenija u kojoj je debata o multikulturalizmu eksplicitno uključila antropološku teoriju kulture, period tokom kojeg je do izražaja došao metodološki agnosticizam antropološke teorije u odnosu na opšta mesta javnog znanja.

Sličan proces pređen je i u domenu multikulturalizacije nauke. Najvažnija, a verovatno i jedina fundamentalna poenta antropološke kritike (zapadne) nauke bila je ta, da je ona etnocentrična. Da univerzalna nauka svet vidi s tačke

⁴ Izuzetno polemički plodna (Shore, 1988; Willis, 1996), o čemu ovde nije prikladno dalje diskutovati, bitno je da su ova dela fokusirala društveno-humanističke nauke, a posebno antropologiju, kao "krivca" za stanje u društvu i doprinela porastu straha o "suda javnosti" kojem je američka akademska javnost, ovde najrelevantnija, bila izložena zbog liberalnih ideja o toleranciji i poštovanju kulturne različitosti "koji vode u terorizam". Kritika porasta ksenofobne retorike opšte prakse i anti-islamskog rasizma nakon 2000. godine bila je očekivana. Usledila je organizovana, javna kritika akademskih sloboda, posebno prava na nezavisno istraživanje i predavanje, potragu za istinom i rad nezavisan od dnevne politike. Duh tog, nedavnog vremena dokumentuje Saitta (2006). Opšti pad nivoa javnih sloboda, a posebno slobode izražavanja posebno pogađa antropologiju, disciplinu programski slobodnu da traga za istinom.

gledišta judeo-islamsko-hrišćansko-romantičarsko-prosvetiteljske tradicije mišljenja (obrazovanih belih muškaraca), zatvorene za istočne, indijanske, aboridžinske i druge metafizike. Poenta je dakle bila usmerena na izbegavanje etnocentrizma i pokušaj da se on *prevaziđe* kako bi se *pouzdao* znanje *uvećalo*. Multikulturalizacija slike nauke nakon 1970-ih godina nastojala je na potpuno suprotnom – na ideji da je *nemoguće* prevazići etnocentričnost, i da se u igri političke redistribucije u ime ispravljanja nepravdi svima ima priznati njihova tačka gledišta. Da se podsetimo, to je već drugi razlog zbog kojeg je jasno da antropologija i multikulturalizam, iako imaju zajednički izvor u kritici naučnog, obrazovnog i javnog rasizma, polaze različitim putevima. Antropologija idealistički u nadi da će bolja (ne-etnocentrična) nauka proizvesti bolje društvo, a multikulturalizam u naivnoj nadi da je moguće pravedno ispravljanje istorijskih nepravdi (recimo, putem pozitivne diskriminacije). Dok se antropološka revizija sopstvenog teorijsko-metodološkog kanona protivila evolucionizmu, rasizmu i etnocentrizmu na koji se oslanjala i kakav je proizvodila zapadna nauka o Drugima, multikulturalizam je značajno uvećao negativne posledice preneglašavanja uticaja identiteta na saznanje, razne Druge čineći još drugačijim.

Multikulturne debate jesu značajne zbog činjenice da su javno, jasno i glasno konstruisale društveni problem nepostojanja rase, etničke, klasne, rodne i religijske neutralnosti političkog i obrazovnog sistema, što je bilo neophodno da bi se njegovom rešavanju uopšte pristupilo, ali

aktivizam kojim su bile prožete je u sam proces nepovratno uneo stratešku esencijalizaciju identiteta zastupanih kulturnih entiteta "u čije ime" se vodila ta "borba".⁵ Oslanjajući na one intelektualne konstrukte "zajednica" ili "kultura" u multikulturnom ratu koji su bili interesantni pre akademskom svetu i elitama samih tih zajednica nego "običnom" čoveku, ostavilo je u drugom planu pitanja poput ograničenog pristupa socijalnoj zaštiti, nepostojanja pristupa zdravstvenom sistemu i isključenosti iz sistema

⁵ Kada čitamo stotinama puta citiranu preporuku Spivak (1988, 13-15) o "strateškoj upotrebi pozitivističkog esencijalizma", kao nosećoj ideji postkolonijalnih studija koja je nekako trebalo da izniveliši odnose imaginativne moći i i time pomogne nekada potlačenima da se nakon političke i vojne dekolonizacije dekolonizuju i u smislu interpretativnog suvereniteta, prisećamo se ideja nativnih postkolonijalnih antropologa koji su isto to predlagali dvadesetak godina ranije za domorodačke zajednice potčinjene spregom kolonijalne administracije, misionarskog rada i antropoloških istraživanja. Ideja je jasna – ono što kolonijalna nauka vidi kao loše, za nativne je dobro. Oni ne samo da mogu, oni i treba da ostave po strani svoje individualne razlike i lokalne probleme kako bi se suprotstavili tlačitelju. Ideja je široko debatovana u feminističkoj teoriji (Farnham and Hoff, 1993; Ferguson, 2007) ali ovde je relevantniji antropološki predlog mirenja s tom činjenicom. Herzfeld (1995, 127) je predložio da počnemo sve esencijalizme da tretiramo kao strateške i to je ideja koju i sami primenjujemo u razvijanju nefundamentalističkog pogleda, čiji je cilj strateška integracija ciljeva postkulture antropologije i sredstava heritološke paradigme.

zaštite ljudskih prava i fundamentalnih sloboda, što su pitanja koja su zapravo bila visoko na listi prioriteta antropološke kritike multikulturalizma zasnovane na empirijskim istraživanjima.⁶

Još od kada je uočeno da treba koristiti antropologiju pri predupređivanju ili rešavanju problema koji nastaju "sudarom kultura u učionici" (Clark, 1976), antropologija obrazovanja (ili preciznije, antropološka istraživanja sociokulturne kontekstualizovanosti, strukturisanosti i posledica obrazovanja) multikulturalizam vidi kao svoju dominantnu temu. U tom tematskom okviru, antropologija obrazovanja, među mnogim, naglasak stavlja na preusmeravanje obrazovnog sistema na taj način, da se izbegne diskriminacija i marginalizacija kulturno definisanih manjina. Za potrebe ovog argumenta, a u vezi s antropologijom obrazovanja kao takođe nepreglednim poljem, ključno je razumeti da se *samo značenje multikulturalizma promenilo* toliko fundamentalno, da on danas, kada o njemu polemišemo (i češće kritikujemo nego podržavamo), znači nešto sasvim drugo u odnosu na ono što je značio kada su o njemu, oprezno ali sa simpatijama, pisali rani antropolozi obrazovanja:

Etnografija zahteva uključenost u kulturu. Razvijene veštine kulturne analize omogućavaju identifikaciju i razumevanje zna-

⁶ I novija aktivna i organizovana uključivanja antropologa u "kulturne ratove" pokazuje da su multikulturne teme visoko na listi prioriteta antropologije primenjene u društvenoj kritici. V. Collier and Ong, ur. (1995); González ur. (2004). O antropološkom aktivizmu v. Chari and Donner (2010).

čajnih kulturnih uticaja na neko specifično ponašanje u učionici. Kada je reč o relativnom uticaju porodice, vršnjaka i zajednice, onaj koji proučava kulturu uspostavlja holističku, komparativnu perspektivu iz koje razumeva kulturne interpretacije nastave i učenja. (Eddy, 1968).

Ovde nije cilj da se edukatori transformišu u etnografe, već da oni pobude efektivniju multikulturnu nastavu i učenje. S tim ciljem, multikulturni nastavnik ili učenik ne sme samo da "odradi" multikulturalizam već da vežba da bude multikulturalan".

(Johnson 1977).

Učiti da postanete multikulturni nastavnik (ili učenik) poprilično je slično učenju da postanete etnograf. Kada je reč o obuci za rad u nastavi, primenjeno istraživanje metodologije etnografskog terenskog rada je od velike važnosti.

(Bohannan, 1968).

Najvažnije što iz ovog ranog entuzijazma vidimo jeste da je u vreme intenzivnih javnih debata o multikulturalizmu pod tim pojmom podrazumevano ono što danas nazivamo interkulturalnošću.⁷ "Biti multikulturalan" je u međuvremenu postalo "biti interkulturalan", zato što se samo značenje multikulturalizma fundamentalno promenilo. U tom procesu on je od integrativnog postao segregativni koncept. Osmišljen

⁷ Kimlika je (2003) predložio da se svi građani tretiraju kao interkulturalni u multikulturnom društvu. Upravo to je u bila poenta rane antropološke kritike multikulturnih intervencija u obrazovanje četiri decenije ranije. Ipak, i ona je zaobiđena u diskursu političke teorije iako je bila na raspolaganju, elaborirana.

da pruži mogućnost integracije, završio je kao instrument separacije. Multikulturalizam je segregativan, tako da kažemo, a savremenija antropologija obrazovanja kontinuirano se pridružuje sociologiji obrazovanja u kritici multikulturalnog obrazovanja, posebno imajući u vidu činjenicu da ono retradicionalizuje decu i prevenira kulturni kontakt.⁸

Ipak, antropologija obrazovanja nije samo ponavljala mantru o liberalnom održavanju klasnog, rasnog i etničkog statusa kvo putem obrazovnih sistema Zapada, već je izvršila i neke dragocene intervencije u obrazovni sistem, uz svest, izraženu još na samom početku tih intervencija, da "multikulturalizma ne može da reši strukturne nejednakosti pluralizma" (Lewis, 1976). Katastrofalne posledice multikulturalizma (sa racionalističkog, univerzalnog stanovišta) jezgrovito je izneo Epl u svojoj teoriji "konzervativne modernizacije":

(formiran je) novi hegemonistički blok... veoma kreativna artikulacija tema koje duboko rezonuju u iskustvu, strahovima, nadama i snovima ljudi u njihovim svakodnevnim životima...uz rasistički nativistički diskurs, u okviru ekonomski dominantnih oblika razumevanja i problematično shvatanje "tradicije"

(Apple 2006, 27-28).

Teoretičari multikulturalnog obrazovanja neretko su bili otvoreni rasisti.⁹ U takvom kontekstu, u kojem manjinski

⁸ V. Gibson (1976); Cazden (1983); Hoffman (1998).

⁹ Njihov naturalizovani rasizam često je bio toliko dubok, da su čak vodili rasprave o tome može li potlačeni uopšte biti rasi-

rasisti s "multikulturnih" pozicija kritikuju "liberalizam" većinskih rasista, antropološki kritički orijentisani multikulturalizam koji "teži tome da kulturnu raznolikost upotrebi kao osnovu za dovođenje u pitanje, reviziju i relativizaciju bazičnih pojmova i principa tipičnih i za dominantne i za manjinske kulture, a kako bi izgradila vitalniju, otvoreniju i demokratskiju opštu kulturu" (Turner 1993, 413) nije imao baš mnogo šanse. Antropološka analiza ovakvog multikulturalizma, zasnovanog na strateškom esencijalizmu i otvorenom reaktivnom rasizmu na rasizam bele većine, stavlja antropologe pred novi konflikt lojalnosti – ko je tu potlačen?¹⁰ Da li su potlačeni crni đaci i stu-

sta?! V. Spencer (1994, 556). Posebno je, zbog svoje strukturne identičnosti s komunitarističkim fundamentalizmom nativne antropologije, strateškim esencijalizmom postkolonijalne teorije i teorijom kolektivno-identitetske povlašćenosti na kojoj počiva nacionalistička autoegzotizacija interesantna uticajna teorija *Nigrescence* (postajanja Crnim nakon dekonstrukcije belog identiteta usađenog kulturom i obrazovanjem) V. Cross (1991). Analiza strukturnih sličnosti ovih diskursa u komparativnom okviru tema je koja bi predstavljala relevantno i dobrodošlo doktorsko istraživanje.

¹⁰ Odličan primer savladavanja političke korektnosti i nazivanja indihenističkih pokreta rasističkim je Adamsova analiza evolucije rasizma u Gvatemali (Adams 2005). "Antihegemonijski rasizam" ipak, zvuči kao i "strateški esencijalizam" – kao još jedno stavljanje na stranu "potlačenih" čak i kada su otvoreni rasisti. Rasprava o nacionalizmu i postkolonijalizmu, interesantna Redfildu i istraživačima seljačkih društava nakon što su ih "ot-

denti primorani da usvajaju "beli kanon" ili su crni đaci i studenti, dvostruko potlačeni (i od belog većinskog rasističkog i od crnog manjinskog rasističkog establišmenta) primorani da usvoje "crni kanon"? Ili su možda potlačeni svi koji su razvrstani pred rat kanona? Odmah upada u oči da je u srži ovako predstavljene multikulturne realnosti smešten strah od propasti "esencijalnih kvaliteta" rasekao-kulture. Pri tome, ostaje nejasno šta bi tačno bila ta esencija koja po svaku cenu mora biti konzervirana u reformisanom obrazovanju?¹¹

krili" (Murray 2005), uobličena je osamdesetih godina dvadesetog veka diskursom studija kulture.V. Chatterjee (1986). Ideološki uticaj postkolonijalnih studija na nativnu antropologiju, posebno u ideološkim razmenama na liniji strateški esencijalizam-komunitaristički fundamentalizam, čeka da bude istražen.

¹¹ Kontraindikacije multikulturalističke intervencije u obrazovni sistem sažela je Urciuouli (1999). Njihove posledice analitički pregleda Tanaka (2002): davanje "glasa" – posmatranje ljudi kao delatnih autora sopstvene istorije (feministička, kvir i multikulturalna teorija); naglasak na vezi znanja i moći (poststrukturalna analiza); prepoznavanje problema autentičnosti i validnosti funkcije istraživača (transnacionalna antropologija); samorefleksivnost – lociranje istraživača u samu analizu (postmoderna kritika); rekonstituisanje – potraga za promenom akademskih struktura i sistema nagrađivanja u njima (pod uticajem kritičke teorije rase). Ne ulazeći u, važne mada kontekstualno ovde irelevantne, mutacije značenja kao u neminovnu posledicu interdisciplinarnosti, ovde je važno istaći da se na nivou autoritativnog pregleda kulturalizacija same teorije obrazovanja posmatra kao opšte mesto.

Kao i u slučaju analize značaja proučavanja "kultura koje nestaju" ili domorodačkih, indihenističkih ili nativističkih pokreta u narednom poglavlju, i u ovom tipu analize se naglasak stavlja na negativne posledice do kojih je dovelo eksplicitno objedinjavanje etičke, političke i metodološke tematike.¹² Među negativnim posledicama po samu antropološku teoriju i metodologiju posebno se izdvaja *heuristički parališući pesimizam*, koji je poslednjih godina kulminirao u naizgled gotovo potpunom preklapanju nalaza postkulturne antropologije i anti-multikulturnih politika u evropskim društvima, a koji osim svojih metodoloških ima i nemetodološke uzroke. Visoko na vrhu nemetodoloških uzroka pesimizma savremene antropologije multikulturalizma stoji – društveni aktivizam.¹³

Kako su se istraživanja "odozdo na gore" ("studying up" v. Nader 1969) i "nalazi" do kojih su dolazili umnožavali, zavisilo je ne samo od teorijsko-metodoloških pristupa koje su koristili već, ispostavilo se, i od ideologije do koje su držali i s njom u vremenu u kojem su pisali povezane politike. U ovom procesu, antropologija je možda počela da deluje i kao antidržavna nauka. U tom smislu, iako nalazi takvih istraživanja možda nisu odgovarali ciljevima multikulturalističkog pokreta, stil odnosno *opšti antidržavni sentiment* svakako jeste.¹⁴

¹² V. Milenković (2009).

¹³ V. Merry (2005).

¹⁴ Govoriti o antropologiji multikulturalizma kao antidržavnom projektu, a ne kontekstualizovati ovaj sentiment u izrazito

Uspon multikulturalizma kao programatske vizije direktno je povezan s krizom poverenja u poznomodernu nacionalnu državu (Bauman 2009, 863). I zaista, povezanost postmodernog (ili kasnomodernog, poznomodernog, visoko modernog, terminologija varira ali naglasak koji se stavlja na korelaciju kritike modernosti i neoromantizma je konstantna) stanja s multikulturnim polemikama u antropologiji ne kasni mnogo za sličnim polemikama u javnoj i akademskoj sferi zapadnih društava; polemikama o krizi modernističkog projekta izgradnje kulturno-neutralne liberalne države, napukle pred protestima ženskog i pokreta rasnih, etničkih, religijskih i seksualnih manjina. Ta ideja da su istraživanja "kod kuće" podjednako zanimljiva koliko i odlazak u egzotične i/ili daleke zemlje, kao i njena veza s proučavanjem pokreta za građansko samooslobođanje detaljno je dokumentovana i analizirana.¹⁵ Ono

liberalne (levičarske ili demokratske) kritičke ograde prema nemogućnosti SAD da, poput evropskih država, obezbedi fundamentalne civilizacije poznate u Evropi kao država blagostanja, znači učiniti nepravdu samom kontekstualizmu. Ipak, imajući u vidu globalni konceptualni imperijalizam američke antropologije, koji često strateški prihvatamo (posebno zbog strukturne sličnosti jezgra evropskih etnologija s američkom kulturnom antropologijom), kao i činjenicu da je multikulturalizam transplantiran u evropsko pravo i politiku u paketu sa sopstvenom kritikom, deluje da prejaku, gotovo apsurdnu tezu o antidržavnom karakteru antropološke kritike multikulturalizma vredi ispitati u posebnoj studiji i komparativno je kontekstualizovati.

¹⁵ Friedman (1992); Krotz (1997); Clifford (2000).

što je ostalo nerešeno, jeste pitanje kako je promena predmeta promenila metod tj. teorijsko-metodološki okvir, uključujući politiku i etiku discipline i preciznije – pod kojim okolnostima se i kome moglo činiti da promena predmeta uopšte zahteva promenu metoda?¹⁶

Antropologiji "kod kuće" multikulturalnost je predstavljala legitimaciju koliko i teorijsko-metodološki izazov. Za razliku od politikologa, pravnika, administratora i aktivista koji su multikulturene teme tretirali kako bi ukazali na isključenost značajnog dela populacije iz javnosti pa i društva uopšte, posebno iz obrazovnog, zdravstvenog i sistema socijalne zaštite, "antropolozi kod kuće" su u proučavanju populacija koje govore istim jezikom ali se razlikuju od domi-

¹⁶ Delimično objašnjenje ponudili smo na drugom mestu: "Otkriće" da se stvarna naučna praksa manje rukovodi formalnim pravilima a više kontekstom ili referentnim okvirom jeste teza koja prija antropologiji, ali put koji je u filozofiji nauke pređen da bi se do ovog otkrića došlo nije isključivao standardno metodološko nastojanje da se istraživanje normira i reguliše. Normativno-regulativna dimenzija opšte metodologije se nekako "izgubila usput". U zbrci političke kritike (eksternog pritiska) i epistemološke naivnosti (internog, disciplinarnog nasleđa) neo-relativističke koncepcije jesu preuzele dominaciju citatnom scenom, ali redukcija koncepta paradigme na kulturu u antropologiji, što je jedno sasvim specifično disciplinarno čitanje (koje će se tek mnogo godina kasnije vratiti meta-naučnim disciplinama) kreiralo je novi referentni okvir u kojem su antropološki metodološki reformatori pobrkali kritiku realističke koncepcije stvarnosti sa kritikom realističke koncepcije nauke." (Milenković 2009, 31).

nantne populacije po nekoj drugoj kulturnoj crti (konfesionalno, "etnički", "klasno" ili "rasno", da pomenemo samo neke)¹⁷ videli i priliku da udvostruče tematski opseg discipline i prošire ga na područje ranije rezervisano za sociologiju (u anglosaksonskoj, afričkoj i iberijskoj akademskoj klasifikaciji disciplina) ili etnologiju (u evroazijskoj klasifikaciji),¹⁸ kao i da preispitaju teorijsko-metodološke osnove discipline uporedo s mestimičnim aktivističkim zalaganjem za ciljeve tih populacija u javnosti ili njihovom otvorenom zastupanju pred državnim institucijama.¹⁹ U ovoj fazi preispitivanja opšte antropološke teorije, ponovo se pokazalo da su njene *etičko-politička i teorijsko-metodološka komponenta nerazdvojive*, i da briga o pravima i dostojanstvu proučavanih u antropologiji uvek ide pod ruku s nastojanjima

¹⁷ Dobar pregled "drugih" koji su "malo manje drugi" od uobičajenih zajednica koje su antropolozi bile interesantne ranijih decenija daje: Messerschmidt (1981, posebno u odličnom uvodu). Kritiku ideje da postoji jedna, celovita i homogena kultura koja bi se mogla nazvati "domaćom" daje: Greenhouse (1985), dovodeći u pitanje značaj koji se pridaje promeni predmeta (od egzotičnih ka domaćim proučavanjima). Ona u pitanje dovodi tradiciju "antropologije kod kuće", odbacujući američki koncept "familijarnosti" kao – neantropološki, objašnjavajući (ono što je evropskim etnologima jasno na nivou udžbeničkog mesta) da je proučavanju zajednica u domaćoj sredini potrebna je potpuno nova obuka i da državljanstvo ne implicira deljenu kulturu.

¹⁸ Bošković (2008), Ribeiro and Escobar (2006); Krotz (1997).

¹⁹ V. Rosen (1977); Ramos (1999); Mitchel and Wilson, ur. (2004); Angel-Ajani (2006).

da se nekompletna, vesternizovana, etnocentrična, nacionalno homogenizujuća itd. slika istorije i identiteta inkorporirana i reprodukovana obrazovnim sistemom (s posebnim naglaskom na ono što se definiše kao zvanična prošlost i poželjni identitet u njima, uz isključivanje manjinskih verzija prošlosti i identifikacija) nekako "ispravi".²⁰

Borba protiv činjenice da je oficijelno, kanonizovano znanje uvek parcijalno (delimično i pristrasno istovremeno) i da "odražava" odnose kulturne dominacije u jednom društvu, često je raspaljivala maštu i strasti antropologa, i to značajno ranije u odnosu na debate o multikulturalizmu u američkom i kanadskom društvu 1960-ih i 1970-ih godina. U tim debatama, kao širem društvenom kontekstu, kritička antropologija se i artikulisala kao nezavisan pristup. Sa zahuktavanjem debata o potrebi za uključivanjem manjinskih tradicija u obrazovni, istorijski, politički i druge kanone civilizacije na Zapadu, rađale su se i nove discipline: etničke i

²⁰ Tako je za antropologiju razvoja, i samo istraživačko polje koje se, poput antropologije multikulturalizma ne da svrstati ni u jednu tradicionalnu pod-disciplinu, važan, ako ne i najvažniji problem bio "remedijalizam". Paternalistička suština korektivne uloge (koja uvek implicira neispravnost, nedostatak, fundamentalnu asimetriju) je sa nepragmatičnih pozicija kritikovana kao "nemoralna" i "neokolonijalna", ali kao i u slučaju esencijalizma, dok su antropolozi razmišljali kako da se otarase samog pojma i ideološkog багажа koji nosi, indihenistički pokreti su razvoj prihvatili i preokrenuli u svoju korist. V. Moreton-Robinson (2006); Kowal (2008).

rasne studije, regionalne studije, studije roda i studije kulture, kao bitnije među mnogima. Antropolozi su neretko jadikovali nad činjenicom da istraživači i autori iz tih novih disciplinarnih i interdisciplinarnih tradicija u velikoj meri ignorišu, ili nekritički utilizuju, antropološke teorije i rezultate istraživanja. Turner je, ipak, ponudio interpretaciju razloga za to ignorisanje ili nerazumevanje – antropolozi nisu bili prvenstveno orijentisani na programe socijalne promene, političke mobilizacije i kulturne transformacije, kojima su zaokupljeni učesnici multikulturnih debata toga doba. U svojoj akademskoj izolaciji, antropolozi se nisu potrudili da svoje teorije formulišu tako da postanu uklopive u tada aktuelne debate o multikulturalizmu koje su, za razliku od antropologije usmerene na razumevanje među kulturama, bile usmerene na njihove razlike, u smislu da se može govoriti o "multikulturalizmu razlike" (Turner 1993). Ipak, da li je tako? Da li je ozbiljniji antropološki angažman na ovom polju zaista nedostajao, ili je socijalni autizam akademske antropologije još jedan naknadno imputirani konstrukt, neka vrsta opravdanja stanja u kojem disciplina u čiju su samu teorijsko-metodološku srž ugrađene mnoge aporije, ne može a da ne bude autistična? Ključna među tim aporijama, koja do danas prati našu disciplinu *nespremnu da se odrekne sopstvenog teorijskog nasleđa ne bi li ga konačno sprovela u delo*, jeste ideja prema kojoj smo mi "sposobni da objektivno sagledamo sopstvenu subjektivnost".

"Da li je nauka multikulturalna?" pitala se Harding 1998. godine (prev. 2005). Tada je to mnogima delovalo kao važno otkriće... Ali antropolozi su, za razliku od toga, u to

vreme već treću deceniju intenzivno polemisali o tome kako da nauka *prestane* da bude multikulturalna (kako bi suzbili njenu etnocentričnost, pošto su svoju već navodno bili spremni da suzbiju). Identitetski aspekt polemika o realizmu, objektivnosti i autoritetu antropologije kao nauke, a etnografske reprezentacije kao kanala komuniciranja njenih rezultata, odavno je sadržao problematizaciju toga ko piše o drugima, kada, zašto itd.

Ukoliko su naša percepcija, naši opisi i analize pod uticajem jezika, i ako je uz to naš jezik povezan s datim kulturnim okolnostima, onda su naša nastojanja potencijalno podložna raznolikim "etnocentričnostima značenja".

(Scholte 1969, 440).

Među svim disciplinama u okviru društvenih nauka, upravo je u antropologiji "pitanje objektivnosti" tokom poslednjih decenija zauzelo centralnu poziciju i dovelo do najdubljih podela.

(Novick 1988, 548-549).

Nije uvek jasno, a često se i zaboravlja, šta je prethodilo čemu – da li je antropološko insistiranje na kulturnoj determinaciji celokupne stvarnosti prethodilo multikulturalnim debatama o obrazovanju, nauci i medijima ili je kulturalizacija javne sfere prethodila antropološkom otkrivanju toga da kulturna raznovrsnost sopstvenih društava zahteva reviziju metodološkog imperijalizma ili nacionalizma, tipičnog za velike teorije na kojima je disciplina akademski etablirana u vreme kada je sve delovalo jednostavnije (i kada se znalo ko vlada kime, i u čije ime). Način na koji

se duh vremena multikulturalizacije nauke i obrazovanja, koji grubo možemo smestiti u tri decenije između sredine 1960-ih i sredine 1990-ih, odražavao na refleksivne samotematizacije u antropologiji u vreme pokreta za građansko samooslobađanje, rasnog, ženskog, crnačkog, a kasnije i pokreta za prava manjina, slikovito nam dočarava jedna paradigmatična analiza koja u vezu dovodi promene životnih stilova i intelektualne promene u akademskom svetu:

Zašto je tada isplivao baš Kun? Termin paradigma mogao je da posluži kao prikladno i tom vremenu odgovarajuće sredstvo za kontekstualizaciju i relativizaciju antropoloških tradicija... One jesu eksplicitne u mnogim "klasičnim" antropološkim knjigama i člancima o kulturnom relativizmu iz tridesetih, četrdesetih i pedesetih (pomislimo samo na Benedikt, Herskovica, Mid, Sapira i druge). Smatram da postoje makar još dva razloga zbog kojih nam je ipak Kunov pojam paradigme – iako možda po duhu nimalo različit od tradicionalnih koncepata kao što su "obrazac", "konfiguracija" pa i sama "kultura" – omogućio da ekspliciramo nešto što je do tada ostalo uglavnom implicitno. Pre svega, specifična analiza paradigmatičke promene kakvu je izveo Kun umnogome se poklapala sa institucionalnom situacijom u kulturnoj antropologiji šezdesetih godina. Drugo, naša performiranja kunovskih analiza legitimisala su disciplinarni značaj eksternih sociopolitičkih promena za koje smo u to vreme imali jak osećaj da zahtevaju naš odgovor kao građana *i kao* antropologa (pre svega studentska pobuna, pokret za građanska prava i protesti protiv rata u Vijetnamu). Tradicionalni koncepti kulture, bez obzira na to koliko su bili kontekstualno senzitivni i komparativno relativistički, nisu uspeli precizno da uhvate taj tip istorijskih promena.

(Scholte 1983, 234).

Ova analiza, iako eksplicitno napisana s ciljem da ukaže na značaj same antropologije za popularizaciju Kunu pripisanog pojma paradigme (toliko korišćenog i kritikovanog, do danas)²¹ koristan je element objašnjenja kojem težimo: kako su društvene i naučne promene povezane, i s kakvim posledicama po *antropološki pojam kulture ugrađen u filozofskonaučni pojam paradigme*. Kako je moguće da pojam kulture, u svojim brojnim varijantama, nije mogao da posluži artikulaciji akademskih posledica kulturne revolucije? Da li odgovor možda leži u akademskom svetu svojstvenoj konzervativnosti, u svojevrsnom akademizmu i odbijanju da se na sebe refleksivno primeni koncept koji služi da se tezauriraju i analiziraju Drugi? Ili je po sredi možda puka tradicionalistička navika u vezi s tim šta je zaista bitno u nauci i o čemu se govori na predavanju ili na konferenciji, a ne "na hodniku i usput" (Rabinow 1986, 253), kako bi se moglo objasniti sklanjanje svesti o istraživačevom uticaju na rezultat proučavanja iz disciplinarnog kanona, bilo to što je dugo presuđivalo u korist ignorisanja značaja sociokulturne organizacije znanja o društvu i kulturi?²²

²¹ V. Scholte (1978); Wallace (1972); Barnes (1969); Fuller (1999).

²² Ili je to akademskom svetu svojstven individualizam, pa i sujeta, koja samim antropolozima nije dozvoljavala da sebe pojme kao deo "akademskog plemena" koje i samo ima sopstvenu "kulturu"? O "kulturi antropologije" v. Goldschmidt (1977); Escobar (1992); Marcus (2007).

Ono što je u ovom procesu najviše zasmetalo kritičarima relativizma u antropologiji bila je upotreba antropologije, preciznije kulturnog relativizma, u debatama o multikulturalizaciji nauke i ona je podrobno analizirana na drugom mestu, primetna kod strogih kritika postmodernizma (posebno etnoepistemološkog).²³

Univerzalan karakter nauke, nazovimo to njenim "univerzalizmom" tako je suprotstavljen relativizmu. Relativizam je u ovom stilu kritike Zapadne nauke putem kritike same antropologije, zastupan ne toliko zbog apsolutne, nekritičke tolerancije navodno karakteristične za antropologiju, već upravo radi kritike univerzalizma nauke, koji je kritikovan kao *prikriveni etnocentrizam dominantne grupe* (Joppke and Lukes 1999, 5). Upravo tu je očigledna ne samo formalna strukturna sličnost jake komunitarističke multikulturalističke kritike "belog" obrazovanja i antropološke kritike "zapadne" nauke.

Iako je kulturni relativizam u antropologiji bio prevashodno metodološki koncept²⁴ ispostavilo se da je proizveo poglavito etičko-političke posledice.²⁵ Ideje o krivici antropologije direktna su posledica naivne vere da ćemo kao di-

²³ V. Milenković (2007a; 2007b); Lukes (1974; 2000); Spiro (1986); Jarvie (1967; 1983; 1984; 2000; 2005); Gellner (1992).

²⁴ Milenković (2007; 2010a).

²⁵ Pošavši od kritike rasističke nauke, pa tako i antropologije na prelazu iz XIX u XX vek, i sam je završio u "neorasijalizmu" (Stocking 1982). Fokusiranu kritiku multikulturalizma kao rasizma iznose Dominguez i dr. (1995).

sciplina koja uočava grehe imperijalizma i nacionalizma, legitimitet da kritikujemo druge steći ako najpre delegitimišemo sebe. Reč je o tipičnom pokušaju ispravljanja sveta na sopstvenu štetu (sličnom tinejdžerskom buntu protiv škole ili antiestablišment retorici konfekcijskog pankaa). Ova ideja mogla je da se pojavi u konkretnim okolnostima: u vremenu profesorsko-studentskog poziva na delegitimaciju akademskog znanja; na prostoru Severne Amerike i u društvima koja su s njim bila povezana istom medijskom civilizacijom; u deregulisanom akademskom kontekstu, koji je u institucionalnom i vlasničkom smislu predstavljao mešavinu državnih univerziteta nad kojima državna politika nije imala kontrolu i privatnih univerziteta čiji su vlasnici inače podržavali deregulaciju. Tako je, u tom sticaju okolnosti, antropologija sebi dala ulogu da, najpre delegitimišući sebe, delegitimiše i svako znanje koje tvrdi da nije etnocentrično, pristrasno, subjektivno, interesno orijentisano u službi grupnih interesa, pa čak i svesno rodno, etnički, rasno i klasno determinisano. Ovaj postupak je sticajem nesrećnih okolnosti nazvan postmodernim, i u tom procesu polemike o postmodernizmu su, jednom kada su završene, sa sobom odnele i one dragocene uvide o kulturnoj kontekstualizaciji saznanja koji nisu imali dovoljno vremena da se uvreže u akademski kanon. Njegovi ciljevi bili su klasični liberalni ciljevi koje su proponenti pokušavali da ostvare neliberalnim sredstvima – putem multikulturalizacije naučne i visokoobrazovne strukture znanja o svetu, počev od društveno-humanističkih nauka. Osim što je bio slučaj pokušaja promene sveta na sopstvenu štetu, bio je to i slučaj u kojem sredstva kompromi-

tuju ciljeve. Zato što je nauka u vreme zahuktavanja multi-kulturnih polemika još uvek doživljavana kao objektivna.

U ovom smislu postoje dve fundamentalne kontradikcije. Prva je ta, da su *teoretičari antropološkog znanja istovremeno delegitimisali objektivnu analizu dok su tvrdili da je nad sobom sprovode*. O njoj znamo mnogo. Ta kontradikcija ugrađena je u debate o reprezentaciji, realizmu i autoritetu koje smo ranije analizirali.²⁶ Druga, za ovaj naš argument relevantnija, a čije posledice još uvek trpimo u pokušaju da ih razumemo, jeste ta da su, uključivši se u interdisciplinarnu polemiku o socijalnoj determinaciji istine (Lukes, 1973), *istovremeno pokušavali da kulturalizuju pojam nauke i socijalizuju pojam obrazovanja, a da samom multikulturnom pokretu uskrate mogućnost "neispravne" upotrebe pojmova "društvo" i "kultura"*.

Ono što je za ovaj argument bitno, jeste istorijska činjenica da debata o kulturi unutar antropologije *prethodi* debatama o multikulturalizmu u nauci i (visokom) obrazovanju, mada se u njih neuspešno ili sporadično inkorporira kao da je njima provocirana ili makar inspirisana.

Antropologija nije čak ni konvencionalistički, programski, privremeno neutralna – u antropologiji je trivijalno to da sve i svako ima politiku, a da je naš pokušaj da budemo objektivni ništa drugo do nastojanje da svoje znanje podrazumevamo kao objektivno zarad održavanja naučnog autoriteta. To je posebno očigledno u post-problemskom pogledu na nauku. Teorije u antropologiji ne služe tome da na-

²⁶ Milenković (2010b, 2010c).

knadno objasne činjenice sakupljene empirijskim istraživanjima – one su utkane u samo empirijsko istraživanje i s njima se cirkularno konstituišu na nivou programskog, udžbeničkog uputstva (Milenković 2010c). Kao što teorije nisu razdvojene od činjenica, nije ni metod od teorije – antropologija ne postoji da bi, primenom nekog metodološkog modela na bilo koji primer iz stvarnosti, perpetuirala smisao sopstvenog postojanja. Ona nije metoda nauka, makar u svom globalno prepoznatljivom jezgru (iako bi je akademistički, metodski pogled na sebe samu možda spasao aporija u koje se društvenim angažmanom uplela, i to baš kada je reč o istraživanju multikulturnih tema).

Vidimo da je u tom konstantnom oscilovanju između samopripisanog značaja za autorstvo kulturalizovanog "pogleda na sve" i istovremenog, rezervisanog odgovora na multikulturalizaciju sveta izvan discipline, antropologija multikulturalizma propustila da se profiliše kao pod-disciplina koju bi karakterisala samostalna akademska infrastruktura (katedre, predmeti, instituti ili istraživački centri, prepoznatljiv broj konferencija i naučnih projekata i sl). Ipak, ono što jeste postignuto, jeste etabliranje ideje da nauka nije nezavisna od kulturnog konteksta u kojem nastaje, u kojem se predaje i u kojem se primenjuje, pa ugrađivanje te jake poente u kanon discipline pola veka nakon Vorfovih preporuka²⁷ predstavlja i najznačajniji doprinos antropologije multikulturalizma opštoj antropološkoj teoriji u inicijalnoj fazi njenog razvoja, pre naredne, postkulturne faze.

²⁷ V. Sapir (1975 orig. 1956), Milenković (2010a).

Postkulturalna antropologija²⁸ predstavlja teorijsko-metodološku, ali i političko-etičku artikulaciju jakih teza antropologije multikulturalizma, formiranih višedecenijskim istraživanjima života "kulture" u javnim diskursima. Iako njene osnovne poente odlikuje, u formalnom smislu, gotovo istovetnost s tezama kojima je politički proglašen "kraj multikulturalizma" (v. uvodno poglavlje), videćemo da ona, doduše, ima dva izvora – jedan naučni jedan politički, ali da ni u jednom od ta dva smisla ona ne može biti posmatrana kao medijska sluškinja niti kao naučna infrastruktura ideologije asimilacionizma.

Svoj prvi izvor postkulturalna antropologija ima u višedecenijskoj debati o realnosti kulture, centrirane oko nastojanja da se identitet akademske antropologije definiše preko definicije njenog osnovnog "predmeta" istraživanja tj. kulture. Velika debata o kulturi, koja prožima gotovo celu teorijsko-metodološku istoriju antropologije, svoje poreklo ima u nastojanju ranih akademskih antropologa da zasnuju nezavisnu disciplinu i etabliraju je kao nedvosmisleno distinktivnu.²⁹ Iako discipline jeste moguće zasnivati prema raznolikim kriterijumima (metodološki, institucionalno, pragmatički i dr.), definisanje antropologije preko kulture kao distinktivnog "predmeta" preovladavala je u

²⁸ Ovde je bitno ne pomešati koncept s Vilsonovim konceptom "post-kulturnog sveta" (Wilson 1997).

²⁹ Stocking (1968); Darnell (2001).

istoriji discipline, kulminiravši na prelazu iz 1970-ih u 1980-te godine analizama koje su, autorefleksivno primenjujući teorijsko-metodološki aparat discipline na nju samu, pokazale da su kulture u izvesnom, netrivialnom smislu, proizvod samih antropologa, pa da se antropologija bavi predmetom koji je sama "izmislila" (ili osmislila, možda najpre domislila), a ne društvenom stvarnošću za koju bi mogla da tvrdi da postoji izvan konteksta istraživanja.³⁰

Oko te centralne debate i višedecenijskog nastojanja da se kultura kao noseći pojam discipline definiše kroz primenu, u decenijama koje svedoče pojavu "kritičke" (a kasnije i "postmoderne" antropologije, o kojima ponaosob zbog složenosti tematike ovde neće biti reči), plete se sofisticiranija argumentacija koja kulturu demistifikuje kao svojstvo ljudskih zajednica i politizuje je u njenim mnogobrojnim etnografskim kontekstima, istražujući moduse njene konstrukcije (od strane društvenih aktera ali i antropologa koji kulture proizvode samim istraživanjem) i instrumentalizacije (poglavito u političke svrhe, najčešće u formi politike identiteta). Za antiesencijalizam kritičke antropologije, zainteresovane da dekonstruiše "kulture" kao koncepte ne realne već pogodne za vivisekciju složene društvene stvarnosti u skladu s interesima administracije, korišćene za upravljanje etnički, konfesionalno i raso identitetski složenim realnostima u kolonijama, posebno je relevantna kritika kakvu su, doduše iz ideoloških razloga, upućivali levičarski nastroje-

³⁰ Wagner (1981); Wolf (1984; 1988); Milenković (2003; 2007b).

ni, kritički ili "dijalektički" antropolozi. Sažet, njihov argument iznet sedamdesetih godina 20. veka, kasnije veoma bitan konstituent postkulture antropologije, glasi: fiksirajući potlačene u strogo ograničene, lako prepoznatljive, entitete lake za mišljenje i pogodne za upravljanje i kontrolu, antropologija je u službi kolonijalizma omogućila da analitička kategorija kulture proizvede entitete koji su se činili stvarnim, a bili verifikovani opštim akademskim autoritetom i autoritetom istraživača. Kao proces dugog trajanja, ovo kolonijalno fiksiranje analitičkog pojma kao realnog entiteta postalo je neupitno i (primitivne) kulture su "postale stvarne" u političkom, pravnom, geografskom i svakom drugom pogledu, i same prihvativši kolonijalni pogled na sebe instrumentalno ga koristeći u periodu dekolonizacije, do danas.³¹

Antinaturalistički, antiesencijalistički i izrazito kulturno-kritički nastrojena postkultura antropologija, iako formalno posmatrano socijalnofilozofski diskurs, artikulisala je u svojoj jakoj verziji poente koje ostavljaju relativno trajne teorijsko-metodološke posledice po normalnu nauku.³²

³¹ O kolonijalnoj naturalizaciji "kultura" kao realnih entiteta prikladnih zapadnoj političkoj tehnologiji upravljanja v. Asad ur. (1998); Wolf (1997). Za analize načina na koje proučavani strateški konstruišu svoje kolektivne identitete v. Hale (1997); Kuper (2003); Gupta and Ferguson (1992); Friedman (1992; 1993); Smedley (1998), kao i literaturu uz naredno poglavlje.

³² Za ranije teorijsko-metodološke artikulacije postkulture antropologije v. Milenković (2005; 2007a; 2007b; 2008).

Prvo, antropologija multikulturalizma empirijski je proverila ranije teorijske kritike pojma kulture, koje su bile usmerene na esencijalističko poimanje kulture u okvirima same discipline. Empirijski proverivši da kulture nisu homogene celine verovanja, ponašanja, artefakata i srodnih svojstava neke definisane zajednice, postkulturna antropološka istraživanja multikulturnih tema osvestila su da problem nije karakterističan samo za disciplinu, njenu istoriju, teoriju i metodologiju, već i za političke i etičke dileme proučavanja "etnički" ili "konfesionalno" definisanih populacija. U ovom smislu, postkulturna antropologija izvršila je empirijsku reviziju normativnog okvira discipline, ili makar ponudila konkluzivnu osnovu za takvu reviziju.

Drugo, pomenuta empirijska provera dovela je do osveščivanja činjenice da antropološka samotematizacija, samokritika i unutardisciplinarna revizija nosećeg pojma *nema* ozbiljne implikacije izvan discipline same. Istraživanje multikulturne tematike pokazalo je da se "kulture kao takve" u političkoj teoriji i praksi, i u pravnoj teoriji i administrativnoj praksi, regularno tretiraju u skladu sa "starom" antropološkom definicijom, koja i nije ništa drugo do folklorni pojam svojevremeno nepromišljeno inkorporiran u akademsku antropologiju (preko etnologije, folkloristike i kulturne istorije). Tretman folklornih ili staroakademske konstrukata kao empirijskih datosti u pravu i politici, iako temeljno dekonstruisan kao romantičarski ili neoromantičarski sirvival s visokim potencijalom za instrumentalizaciju u nacionalističkim etnokonfesionalnim i rasističkim pokretima, uključujući i antikolonijalne i antinacionalističke

pokrete manjina u procesu samooslobođenja koji su i sami etnopolitički, opstaje u pravu i politici kao neupitan.

Treće, administrativna praksa i javni život "kulture" tako nekritički konceptualizovane a zakonski zaštićene, pa čak i konstitucionalizovane kao neupitne datosti, birokratskom inercijom i globalnim širenjem "zapadnih" političkih vrednosti dobija na snazi u tolikoj meri, da sami antropolozi počinju da liče na nedemokratske, antiliberalne, gotovo asimilacionističke teoretičare koji negiraju prava ranije potlačenim kolektivima da kroz proces vesternizacije političkih sistema društava zahvaćenih naglim demokratskim promenama izbore status jednakih građana za svoje "pripadnike" kroz proces poznat kao politika identiteta.

Četvrto, suprotstavljanje politici identiteta od strane dosledno postkulturno orijentisanih istraživača u ime slobode pojedinca da izabere identitet, u direktnoj je koliziji s merilima dosezanja demokratičnosti i globalno zahtevanog stepena manjinskih i ljudskih prava, čime na videlo izlazi visok stepen međusobne inkompatibilnosti ljudskih i manjinskih prava i u onim zemljama iz kojih dolaze sami antropolozi. Budući da su sve agresivnije multikulturne politike, među kojima se politike pozitivne diskriminacije i nemešanja u "interna" pitanja manjinskih kultura nalaze visoko na listi prioriteta kritike postkulturnih antropologa, postale standard prema kojem se stepen razvijenosti političke kulture meri u društvima koja se menjaju po globalnom/zapadnom standardu, ovaj kritički proces ponovo vraća ranije napuštenu debatu o komunitarističkoj kritici liberalno neutralne države u samu srž debate o postkulturi.

Peto, u goreopisanim okolnostima, postkulturni antropolozi, kada zagovaraju napuštanje petrifikacionističkog pogleda na kulturu, koji simplifikuje značenje, fiksira simbole i etnifikuje društvenu svakodnevicu do te mere, da ona počinje da liči na pustinju izolovanih oaza u kojima pripadnici i pripadnici različitih tako definisanih kultura žive bez potrebe za društvenim dijalogom koji bi doprineo integraciji u zajednički društveni okvir, ostaju usamljeni u tvrdnjama da multikulturalizam proizvodi posledice direktno suprotne nameravanim ciljevima. Odeljujući građane u oaze ili ostrva identiteta bez obaveze da u međusobnim interakcijama grade zajedničku stvarnost, multikulture politike za postkulturne antropologe – i samo za njih i one kolege iz drugih disciplina koje, poput politikologa, misle o negativnim posledicama onoga što nazivaju segregativnim multikulturalizmom – predstavljaju kontraindikovane javne politike koje građane oslobođene sopstvenih tradicija čine aberantnim pojedincima sa stanovišta sopstvenih manjinskih zajednica (ili većinske). U takvoj atmosferi, antropolozi nevoljno bivaju redukovani ne samo na asimilacioniste, već i na zagovornike liberalnog privida kulturno neutralne države koja je svojevremeno i dovela do stanja u kojem su multikulture politike postajale neophodne.

Šesto, mada ne i poslednje – budući da mora da se suoči s brojnim istraživačkim, teorijskim, ali i političkim problemima, i imajući u vidu da kritičke poente koje idu u pravcu demistifikacije multikulturnih politika kao generatora unutargrupnog tlačenja u manjinskim i/ili imigrantskim zajednicama, veoma lako je moguće površno protumačiti kao in-

tegracionističke, asimilacionističke, nacionalističke pa i ksenofobične, postkulturalna antropologija u pravno-političkom ambijentu rukovođenom multikulturalnim politikama postaje apologija sebi samoj. Kao što je jasno da antropolog, makar u fazama a) univerzitetskog školovanja i b) istraživačkog pristupa proučavanoj kulturi, ima metodološku (dakle i etičku) obavezu da se distancira od tradicije ili tradicija u kojima je odgojen, kako bi se oslobodio predrasuda i prekonceptija koje bi mu onemogućile da verno razume tačku gledišta proučavanih a ne da je zauvek sagledava kroz prizmu sopstvene kulture, tako je jasno i da postkulturalna antropologija putem kritike reifikacije bilo koje tradicije zamišlja građane kao antropologe-amatere, koji "oslobođeni" svojih primarnih kulturnih lojalnosti ulaze u javni život i komuniciraju s pripadnicima drugih kultura, učeći se zajedničkom životu. U tom smislu, postkulturni antropolozi kao da projektuju sopstvene stroge refleksivno-metodološke standarde u javni život, zahtevajući od građana da, poput antropologa, decentriranjem od sopstvene postanu otvoreni za tuđe perspektive a osvešćivanjem sopstvene "subjektivnosti" dođu u stanje da "objektivno" sagledaju tuđe.

Sedmo, u toj igri projekcije standarda discipline na standarde građanstva, postkulturalna antropologija poprima gotovo religijski karakter i počinje da nudi recept ili propisuje standard, nalik na kontovsko-dirkemovsku sociologiju, čime zatvara krug puta koji je prešla od rane antropološke komunitarističke intervencije u liberalni privid kulturne neutralnosti države, preko kritike političke instrumentalizacije komunitarističke kolektivizacije identiteta,

do ove poslednje faze, u kojoj i sama počinje da propisuje isto što je zamerala i liberalnoj magli izostavljenog, i komunitarističkoj močvari prenaplaćenog identiteta.

Osmo, kada postkulturalna antropologija, čak i ako osvesti aporični karakter sopstvenih nastojanja, podeli s interdisciplinarnom scenom i političkom i pravnom javnošću opšte mesto antropološke kritike multikulturnih politika, prema kojem one onemogućavaju pojedince da biraju, konstruišu, odreknu se identiteta, povremeno ga ili ponovo upražnjavaju, budući da im je on prvobitno i interno i eksterno atribuiran pa potom i konstitucionalno propisan i zakonski dodeljen, ona ne može da se izmesti iz raznolikih konteksta u kojima svoj normativni karakter, prilagođen kao da je empirijski, može da brani od prigovora za interes. Reći da su građani zarobljeni u "svom" identitetu i kritikovati činjenicu da moraju da ulažu veoma veliki napor da ga odbace ili izmene, posebno kada su na snazi multikulturne politike, i dalje podrazumeva to da iste te građane neko primorava na nešto, da neko propisuje i zatim multikulturnim politikama u administrativnoj praksi petrifikuje njima pripisane identitete, čime postkulturalna antropologija ostaje u političkoj i primenjeno-etičkoj sferi i gubi svoje gordo čisto teorijsko, prividno apolitično stanovište.

Deveto, i za potrebe ove rasprave trenutno i poslednje – nakon što je u goreiznetoj analizi pokušala sebe da etablira kao politički nezainteresovan akademski diskurs a završila upletena u političke i etičke dileme koje neizostavno prate identifikovanje "tlačitelja" i "potlačenih", postkulturalna antropologija ipak je suočena sa stvarnim

problemima stvarnih ljudi. Znajući da ovi problemi nastaju kao posledica pridavanja značenja "kulturnim" svojstvima, antropolozi retko ostaju ravnodušni. Upravo tako je antropologija multikulturalizma predstavljala plodno tlo za razvoj polemika o neutralnosti i pristrasnosti, o zalaganju za domorodačka prava, kao i o specifičnim etičkim pitanjima kao što je integritet istraživanja.

Antropologija multikulturalizma ne predstavlja, dakle, samo polje na kojem se preispituju noseći pojmovi discipline poput kulture i identiteta, već i polje istraživanja njene društvene uloge, političke impregniranosti i moralnog repertoara. Preispitivanje tih, naizgled "nenaučnih" pitanja navelo je mnoge da pogrešno zaključe da antropologija multikulturalizma nije nauka, zaboravljajući opšte mesto da je nauka organizovano znanje, i da ga *neko* organizuje s određenim interesom, ciljem, verom i sl., uključujući interese, ciljeve i veru institucija i kolektiva. Kada se toga podsetimo, postaje jasno da je *postkulturalna antropologija preterano naučna*.

Multikulturalizam nastavlja da funkcioniše kao skup projekata i politika, ali se i dalje suočava sa brojnim sebi svojstvenim dilemama: on naglašava kolektivna prava za kolektivitete ("kulture", "manjine") za koje se zna da ih je teško definisati i omeđiti; često se čini da multikulturalizam vrednuje razlike više od univerzalne građanske jednakosti kao ortodoksne liberalne vrednosti; lako ga preotimaju aktivističke elite ili državne elite, od kojih obe mogu pre da preuveličavaju razlike i manipulišu njima nego da im se prilagođavaju ili ih prevazilaze. Osim toga, multikulturalne politike se često suočavaju s ekstremnim reakcijama iz neo-nacionalističkih krugova koji ponovo izmišljaju zastareli etnonacionalizam...

Izgleda da je cena multikulturalizma kao političke filozofije, za liberalne mislioce, koji su oduvek hteli da izbegnu opredmećivanje ili esencijalizaciju koncepta kulture, da prvo razvrstavaju ljude da bi im kasnije dali prava.

(Bauman 2009, 865).

A upravo je to *razvrstavanje pred dodelu prava* ključna tema antropologije multikulturalizma u njenoj strogoj, post-kulturnoj formi, inkompatibilnoj administrativnoj praksi i javnom radu.

I da u privremenom zaključku ekspliciramo i odgovor na naše istraživačko pitanje. On je svakako potvrđan. Kulturalizacija je implicirala multikulturalizaciju slike nauke i obrazovanja. Nije postojala mogućnost da se "kultura kao takva" implantira u istoriju, filozofiju, sociologiju nauke i njihovim amalgamom kasnije proizašle discipline. To nije uspelo ni primenom od konkretne kulture naizgled nezavisnog pojma paradigme. Ispostavilo se da je pokušaj da se govori o etničkoj, rasnoj, rodnoj ili klasnoj determinisanosti proizvodnje znanja o Drugom na apstraktnom planu bio u izrazitom nesaglasju s istovremenim dokazivanjem da je kultura uvek neka (i nečija). Tako je insistiranje, najpre refleksivno (na pozicioniranosti i pristrasnosti sopstvenog saznanja), pa zatim insistiranje na preispitivanju identitetske determinisanosti drugih nauka, i na kraju preispitivanje primene i nastave nauke u obrazovnom sistemu, socijalnoj službi, medijima, politici i pravu, ogolelo samopobijajući karakter kulturnog relativizma koji je, tvrdeći da je *sve* kulturno relativno, ponovo pokazao svoje univerzalističke ambicije – upravo ono

što je antropologija koja kulturalizuje sliku nauke i obrazovanja s kritičkim pobudama nastojala da ustanovi i *opovrgne*. Ipak, ostaje otvoreno s kojim ciljem je to činila?³³

Etnografi ne mogu da pretpostave da govore u ime svetova onih koji su isključeni iz društva, ali je pisanje protiv nejednakosti imperativ. Prokazivanje nepravde i represije nije naivna, staromodna antiintelektualistička stvar niti prestarela totalizujuća vizija marksizma. Naprotiv, to je vitalno istorijski zadatak u intelektualnom smislu, zato što je globalizacija postala sinonim za vojnu intervenciju, tržišno uslovljenu bedu i ekološku devastaciju. Nemoguće je razumeti šta se dešava bilo gde bez obraćanja pažnje na dinamiku sila koje svuda uobličavaju nejednakost.

(Bourgois 2006, x–xi).

³³ Imajući u vidu opšte mesto o kulturnoj kontekstualizaciji same refleksivnosti, poznate u drugim disciplinama i kao dvostruka hermeneutika, znamo da "vraćanje znanja proučavanima", na kojem se zasnivaju primenjeni, a posebno aktivistički pristupi, odlikuju mnogi problemi, među kojima je najvažniji taj da proučavani i istraživač ne dele opšti skup metafizičkih pretpostavki o svetu, kao što ga istraživač i proučavani dele na Zapadu. Različite socijalne ontologije (pojmovi društva, kulture ili osobe) sprečavaju recepciju znanja pisanog u korist proučavanih na način na koji to antropolozi misle da čine, onemogućavajući da postigne svoj stvarni cilj – poboljšanje uslova njihovog života putem povećanja njihovog znanja o sebi (Strathern 1987).

Kao etnolozi "prirodno" konzervativni, kao antropolozi "prirodno" liberalni, kada je o "ljudskoj prirodi" reč. Kao nativni antropolozi "prirodno" raspoloženi da zastupamo proučavane a kao postkulturni antropolozi "prirodno" kritični prema njihovoj politici identiteta. Kao antropolozi "kod kuće" "prirodno" aktivistički realisti, a kao antropolozi "Drugih" "prirodno" egzotički relativisti... Nigde kontradikcije ugrađene u noseći disciplinarni koncept nisu toliko došle do izražaja kao u ključnom konfliktu koji antropologija multikulturalizma ima s političkom i pravnom teorijom; odnosu koji je poput odnosa antropologije i multikulturalizma – i komplikovan i strastven.³⁴ Od ignorisanja do žučne polemike, možemo da vidimo koji problemi i kako nastaju kada se pravna i politička teorija, obe sa svojim ograničenjima – prve državnom administracijom a druge logikom javnog mnjenja – suoče s "oduvek postmodernom"

³⁴ U ovom poglavlju ne obrađuje se pregledno ukupan odnos političke i pravne teorije i postkulturne antropologije, kakav se uočava u brojnim fundamentalnim pitanjima kao što su: diskrepancija ljudskih i manjinskih prava, rodna i porodična pitanja u kontekstu tradicionalističkog patrijarhalno-matrijarhalnog kompleksa, (navodna) identitetska neutralnost sudske prakse ili (programska) identitetska impregniranost ustavnog i zakonskog okvira. Ta ovde sporedna pitanja, iako važna, zavređuju zasebne studije. Pridržavajući se načela koherentnosti i s ambicijom da iznesemo ključni argument knjige, ograničili smo se na raspravu o fokusu ovog istraživanja – na pitanje odnosa antropologije prema "kulturi" u političkoj i pravnoj teoriji, kao i na s njim povezan problem (ne)mogućnosti njihovog normiranja.

antropološkom postpredmetnom, postneutralnom naukom. Od *politizacije* (Wright, 1998) preko *legalizacije* (Hastrup, 2003) kulture, postpredmetna, postneutralna nauka poput antropologije negativno konotira nenaučnu upotrebu nosećeg pojma discipline u pravnoj i političkoj sferi. Ali nije tu reč o nekom sukobu disciplinarnih sujeta, već o problemu ugrađenom u samu *istoriju identiteta discipline*.

Suštinski problem koji antropologija ima s multikulturalizmom isti je kao i onaj koji liberalizam ima s komunitarizmom – nemogućnost da se definiše "opšte dobro". Ili, preciznije, nemogućnost da se identitetski-neutralno odredi šta je "pravedno". To je i osnovna kontradikcija primenjene i na drugi način aktivistički, neakademski orijentisane antropologije – briga i posvećenost, za razliku od analitičke distance, podrazumevaju involviranosti s neke pozicije, za nečiji interes. To je u demokratskim društvima, u kojima ne postoji ništa izvan politike, još teže. *Liberalno-relativističko jezgro sociokulturne antropologije*, čija se sama konstrukcija opire osnovnoj podeli u političkim i pravnim sporovima na univerzalističke liberale i relativističke komunitariste, ispostavilo se kao do danas nepremostiva prepreka za ozbiljno inkorporiranje antropologije multikulturalizma u državni aparat.

Prošlo je dve decenije od kada je objavljivanjem *Multiculturalism and the Politics of Recognition* (Taylor 1994, orig. 1992) delovalo da je noseća tenzija debate o kulturi između relativizma i univerzalnosti, kako u antropologiji tako i na interdisciplinarnoj sceni, konačno rešena. Liberali i univerzalisti dobili su potvrdu ispravnosti svojih argumenata.

ta o zaštiti pojedinaca od zajednice, dok su komunitaristi i relativisti, s druge strane, dobili potvrdu svojih predstava o zaštiti manjinskih i marginalnih zajednica od samovolje onih većinskih. Tejlorova osnovna teza bila je jednostavna, analogon presumpcije nevinosti. Nastojao je ne da tvrdi da su "sve kulture podjednako vredne", što je bio osnovni moto mnogih partikularnih strateških esencijalizama (etničkih, rodnih, religijskih i rasnih) za vreme dugogodišnje debate između liberala i komunitarista,³⁵ već da predloži za širu debatu neku vrstu "presumpcije vrednosti" – ideju prema kojoj se svakoj kulturi ponaosob, iako one očigledno nisu podjednako vredne, prizna da vredna *može* biti.³⁶

³⁵ Za kratak uvod u ovu debatu, kao pozadinski kontekst spora koji antropologija multikulturalizma ima s političkom teorijom, i liberalnom – kada nastoji da joj suprotstavi pojam kulture kao neprekidnog kreiranja značenja, i komunitarističkom – kada njoj nastoji da suprotstavi pojam kulture kao sposobnosti i svojstva pojedinaca a ne grupa v. Scott (2003).

³⁶ Za dalje proučavanje redistributivne logike multikulturalizma u balkanskim multikulturnim etnokratijama zanimljivo je primetiti da je argumentacija strukturno identična marksističkoj: iako znamo da se ljudi ne rađaju jednaki, mi moramo da tvrdimo da su jednaki, kako bi oni kroz sistem državnog obrazovanja i vaspitanja, kao i materijalne redistribucije, na kraju jednaki možda postali (ako uspeju da zadrže ono što im je *dodeljeno*). Slično je i s logikom ljudskih prava – iako znamo da ljudi nisu jednaki (što je i osnovni razlog zašto im prava štitimo), mi moramo da učinimo sve da ih zbog toga niko ne diskriminiše a zabranu diskriminacije ne možemo da zasnuje-

Izuzetno velika popularnost (citiranost) ove teze o potencijalu svake kulture, antropoloziima poznata decenijama ranije, makar od Boasovog "Uma primitivnog čoveka" (1984, orig. 1911) i potonja široka interdisciplinarna reprobimizacija multikulturalizma, lansirali su "kulturu" u sam centar političke i pravne teorije, postavivši pred antropologiju nezahvalan zadatak da, uz nastojanje da bez mnogo hvalisanja i uz očuvanje dobrog ukusa, a uprkos neizmernom zadovoljstvu da je ponovo u prilici da performira kako je "oduvek u pravu", odbrani sopstvene proučavane od petrifikacije same "kulture" putem legislative i kroz administrativnu praksu, ali i sebe samu od optužbi bilo za aktivizam, bilo za imperijalno ili nacionalno služništvo (što je zadatak koji do danas nije uspela da obavi).

Indikativno je da verovatno najuticajniji teoretičar multikulturalizma, Kimlika, ni jednom rečju ne pominje antropologiju u svom delu koje ima za cilj da objedini njegove interpretacije pojedinih političkih teorija, a posebno da sažme i pojasni teorije po kojima je i sam ostao poznat (Kymlicka, 2002), mada tu grešku delimično ispravlja nešto

mo do pozitivno – priznajući realnosti na kojima ona počiva, čime ih stigmatizujemo. Logika antropologije multikulturalizma je slična tome: ljudi neće postati jednaki u mogućnostima, pravima i obavezama ako se budemo pretvarali da su isti u kulturnom smislu tj. ako se budemo pretvarali da imaju jednake mogućnosti, prava i obaveze a ne određene njihovom pozicijom u društvu koja je, opet, određena njihovim poreklom, rasom, etnicitetom, religijom i sl.

kasnije (2010).³⁷ Za razliku od njega, Tejlor jedan od svojih najuticajnijih radova počinje definišući kulturu tajlorovski, prema njegovim rečima "antropološki", kao "skup praksi koji određuje specifična razumevanja ličnosti, društvenih odnosa, stanja duha/duhe, razlikovanja dobrog i lošeg, vrline i poroka i sl." (Taylor 1993, 205). Već tada je bilo jasno da "kultura" političke teorije ima malo veze s "kulturom" kako se u antropologiji do tada ne-esencijalistički upotrebljavala već decenijama, i da je u njegovoj upotrebi pre reč o predantropološkom, prednaučnom konceptu preuzetom iz društvene prakse, koji su autori-zasnivači discipline koristili kako bi je akademski etablirali nego o analitičkom konceptu zrele antropološke nauke koji je doživeo brojne transformacije, uključujući i potpunu negaciju njegove analitičke vrednosti u matičnoj disciplini.

Multikulturne polemike od javnog značaja, dakle one prevashodno orijentisane ka pravu, politici, obrazovanju i medijima, formiraju se *nasuprot* antropološkom pojmu kulture dok se na njega pozivaju. Multikulturalizam i antropologija imaju, doduše, zajedničkog preteču u Boasu i njegovoj školi (Wisweswaran 1998, 70), ali to ne znači da su se razvili u istim pravcima. Još je Boas krutim tradicionalistič-

³⁷ Ostale discipline uključene u debatu o multikulturalizmu bukvalno su ignorisale antropološka nastojanja da se u tu debatu uključi (Prato 2009, 2). To je takođe tema za posebnu studiju, ali složenost antropološke velike debate o kulturi verovatni je razlog za to – stotine antropoloških definicija kulture jednostavno *nisu dobre za citiranje*.

kim postavkama etnografskih zbirki koje linearno tvrde realnost evolucije materijalne kulture, suprotstavljao kontekstualne postavke s ciljem da očuva višestrukost funkcija i unutrašnja značenja upotrebljenih predmeta. Iako svestan ograničenja, kakva pred njegov liberalno-relativistički program postavljaju pragmatični momenti i inherentne kontradikcije muzejske prakse, istrajao je na kontekstualizmu kao alternativni evolucionizmu (Stocking 2001, 254). I zaista, to je pre jednog veka predstavljalo revoluciju. Ali to je bilo pre jednog veka...

Šta možemo da naučimo iz ove davne epizode, kako je ona danas relevantna za antropologiju multikulturalizma? To, da je upravo *kontekstualizam taj koji se u međuvremenu ispostavio krutim*, i da je baš to insistiranje na postojećim kontekstima koji se uklapaju u liberalni okvir tolerancije prema "drugima" onemogućio brojnim individuama da ne budu "drugi" ukoliko to ne žele.³⁸ *Zamena evolucionistič-*

³⁸ Ne ohrabruju ni rezultati istraživanja o zameni multikulturalizma "politikom diverziteta" (Faist, 2009). Oni pokazuju neuspeh trenda pokušaja da se i u javnim politikama, a ne samo u teoriji, pojedinac razveže od zajednice, na taj način da mu se omogući da bude definisan kao autonomni nosilac kulturnog diverziteta a ne predstavnik ograničenog, definisanog kolektiva. Neuspeh se ogleda u tome da, iako "diverzitet" funkcioniše kao modus u javnim politikama i različitim obukama, obrazovnim i kulturnim programima, on ne može da zameni ranije artikulisane zahteva za redistribucijom ka dugotrajno deprivilegovanim članovima manjinskih zajednica (zbog kojih su multikulture politike svojevremeno i uvedene). Ako je kontekstualistički, re-

kog esencijalizma kontekstualističkim esencijalizmom u ovom slučaju posledica je ne samo potrebe da se definiše "predmet" jedne akademske discipline u zasnivanju (v. Milenković 2003) već i praktičnom činjenicom da se nešto mora konkretno predstaviti u datim okolnostima i s datim resursima. Isti taj problem odlikuje pravnu regulaciju identitetskih pitanja, kada je sagledamo iz nama drage fundamentalističke perspektive postkulturne antropologije. Pravo mora raditi s nečim, ono se mora po svojoj prirodi odnositi na realnost. Kulture u pravu i politici moraju biti realne, one moraju u njihovom diskursu biti "autentične".

Drugo suštinsko pitanje koje unosi tenziju u odnos antropologije multikulturalizma s jedne i političke i pravne teorije s druge strane, jeste pitanje odnosa te "autentičnosti" kultura i autonomije individua (to pitanje bilo je najvažnije postkulturnoj antropologiji). Izazov kakav multikulturalizam predstavlja za liberalnu demokratiju i, preciznije, za fundamentalni cilj liberalizma (sloboda i jednakost pojedinaca) uticao je na pokretanje sada višedecenijske polemike u političkoj teoriji o tome da li ga to insistiranje čini "iliberalnim", budući da zahteve za priznanjem i poštovanjem pojedinaca premešta s plana toga kakvi su, na to kakvi su "onako kako se identifikuju s grupom". (Gutmann 1994, 9).

lativistički multikulturalizam bio isuviše krut, ispostavilo se da je ideja da ga je moguće zameniti "diverzitetom" centriranim na individuu isuviše blaga, u tom smislu da ne onemogućava identifikaciju usmerenu ka ostvarivanju ciljeva korisnika koji se u tom projektu moraju prepoznati.

Već ovde je pitanje realizma ušlo u centar polemike, ostajući do danas aktuelno.³⁹

Konačno, treće ovde važno pitanje jeste da li su političko jedinstvo ili funkcionalna vladavina mogući bez kulturne unifikacije. To, strogo uzev specijalističko politikološko pitanje, nećemo ovde razmatrati (ono, ipak, može da nam pomogne da razumemo zašto se multikulturalizam vidi kao dobro rešenje za postkonfliktna društva), već ćemo umesto njega razmotriti varijantu ovog problema uže povezanu sa sociokulturnom antropologijom – pitanje utemeljenja kulturnog pluralizma.

Još krajem prošlog veka Vertovec je upozorio da se sadržaj pojma pluralizam značajno promenio – od kolonijalnih i postkolonijalnih modela kao "politički razlike" i "politički priznanja" (Vertovec 1999, 8). Vertovec je, između ostalog, tada izneo i naziv potencijalne pod-discipline, koja bi mogla da se koristi alternativno, a možda i kao preciznija varijanta, antropologiji multikulturalizma – "antro-

³⁹ Realističan pristup, gotovo zdravorazumski, primetan je i u nastavku centralne debate u političkoj teoriji (Gutmann, 2003). Gutman iznosi argument prema kojem se moraju uzeti u obzir normalnosti grupisanja u demokratiji, gotovo prirodnost, zbog činjenice da politički pokreti ne nose samo zahteve već i identitet svojih članova. Ono što ljudi traže direktno je povezano s onim što misle da jesu, tako da jedino što je bitno nije raspravljati o legitimnosti njihovih grupnih umesto individualnih političkih zahteva, već o tome da li ti zahtevi doprinose pravdi ili je narušavaju.

pologija kulturne složenosti", i za koju je verovao da može bolje da odgovori "novom pluralizmu".

Da li je kulturna raznovrsnost intrinzično dobro? Izgleda da nam je ovo verovanje usađeno u disciplinarni kanon. Ali konflikt koji antropologija multikulturalizma ima s multikulturnim politikama nije zasnovan na ovom uverenju (na kojem se zasniva i sama multikulturna ideologija), već upravo suprotno, jedno drugo uverenje, takođe usađeno u disciplinarni kanon. To, da *ništa nije intrinzično. Kako pomiriti uverenje da ništa nije intrinzično s uverenjem da je kulturna raznovrsnost intrinzično dobro*, jedna je od aporija koja evo već decenijama blokira antropologiju multikulturalizma. Instrumentalističko-konstruktivistički orijentisana na metodološkom planu (dakle, cinična, pesimistična i u suštini konzervativna), a izrazito liberalno optimistična kada je političko-ideološki plan posredi, antropološka avantura s multikulturalizmom do danas brka, mada nije uvek jasno da li strateški ili naivno, kulturu kao izgovor i kulturu kao objašnjenje.

Kao i obično kada su najkomplikovanija pitanja posredi, Gellner je osetio da je i ovo pitanje možda ključno. Ukazujući na "neizbežni paradoks" liberalizma, taj da dok ističe toleranciju različitosti istovremeno sebe uzdiže na status transcendentalne, univerzalne istine (Gellner 1974, 172) on je, zapravo, primenio argumentaciju koju su svojevremeno relativizmu upućivali njegovi najžešći kritičari.

Jedan bitan aspekt multikulturalističke misli jeste onaj liberalan, pluralistički i relativistički, koji veoma podseća na relativizam Boasa i njegovih naslednika. On naglašava elementarnost

iskustva, jedan nehijerarhičan pogled na civilizaciju. Upravo nasuprot nasilničkom slavljenju zapadne civilizacije i Sjedinjenih Država, oni naglašavaju značaj i vrednost drugih iskustava i tradicija. Kada je reč o kontekstu, ovaj aspekt multikulturalizma takođe mnogo toga deli s boasovcima.

(Roseberry 1992, 848).

Razmatranje prirode realnosti je posao za metafiziku a ne za fiziku. U istom smislu, teorija kulture je ogranak spekulativne filozofije, dok je posao teorijske antropologije da ponudi najbolja objašnjenja kulturnih fenomena.

(Goldstein, 1957, 1079).

Upravo su najznačajnije kritike multikulturalizacije nauke izveli oni autori koji su organizovano kritikovali svaki pokušaj da se relativizuje moć antropologa da pojmi, protumači i objasni proučavanu stvarnost. U sistemu polemika o prirodi antropološkog saznanja i njegovoj povezanosti s pitanjima identiteta istraživača, izdvajaju se one ideje koje eksplicitno obesmišljavaju prigovor za etnocentrizam na kojem počiva multikulturalistička kritika zapadne nauke.⁴⁰

⁴⁰ Prema kritičarima multikulturalizacije nauke, osnovna svojstva nauke su: isključivanje transcendentálnih u korist opažljivih pitanja; održavanje fokusa na razumu i logici; neholističko objašnjenje konkretnih istraživačkih problema; izbegavanje idiosinkrazije; konsenzualnost; interkulturalnost (u smislu nadilaženja pojedinačnog konteksta istraživača); kumulativnost; kognitivni trening, raskid sa zdravim razumom; superiornost tehnologije (Gellner 1985; 1992). V. dalje Pišev (2008; 2013). Jasno je da ovakva definicija prevenira multikulturalizaciju slike nauke.

Iako smo i sami skloni da ih u istorijama antropološke metodologije klasifikujemo kao neoscijentiste i racionalističke fundamentaliste, pažnja koju su s tehničkih metodoloških polemika usmerili na širu raspravu o opasnosti delegitamacije saznanog subjekta etnografa po legitimitet same kritičke antropologije (koja, tako razautorizovana, više nije vlasna da menja stvarnost), ostaje u samom vrhu istorijskih, teorijskih i metodoloških rasprava u disciplini, kada je o kvalitetu reč.

Sada je jasnije da je antropološka teorija fokusirana na teoriju kulture pokušavala nemoguće – da u skladu sa programskim liberalizmom poveže zapadne standarde naučnosti s idejom pozicioniranosti, čak lokalnosti istine. Upravo ova tenzija između pluralizma i relativizma, inherentna liberalizmu, prenela se i na odnos antropologije prema multikulturalizmu. Biti relativista je na počecima javnog angažmana antropologije značilo biti liberalan. Tek tokom dugog dvadesetog veka biti relativista je počelo da znači i biti konzervativan, održavati zdravorazumska objašnjenja umesto naučnih.

Ta rana veza između relativizma i liberalizma i relativizma i konzervativizma uči nas da su antropolozi multikulturalizma nastojali da budu kognitivni relativisti a da istovremeno ne budu etički relativisti. Nastojanje antropologa da relativizuju esencijalistički pojam kulture, izjednačene s homogeno deljenim identitetom od strane grupe ljudi koja je društveno (samo)prepoznatljiva kao odeljivi entitet s pravima i obavezama, obično je podrazumevalo da se kultura definiše kao sposobnost a ne kao svojstvo i kao potencijal a ne kao datost. Tako je, na primer, Tarner u zamenu za pogrešno shvaćenu tejlorovsku kulturu u multikulturnim poli-

tikama nudio relativistički pojam kulture kao "realizacije kolektivnog ljudskog potencijala za samo-produkciju i transformaciju" (Turner 1993) što je političko-pravni, administrativni apsurd. Nefiksirani pojmovi, neuhvatljivi potencijali, transformativne niše, rekonstrukcija i reprodukcija jednostavno nisu pravno-politički održive. Nemogućnost da se kultura definiše kao potencijal a ne kao svojstvo, karakteristična za dijalog antropologije s političkom teorijom, kao i nemogućnost da se kultura normira, u smislu nefiksiranog entiteta – stvarnog ali uvek promenljivog, karakteristična za pravne aspekte ove rasprave – zajedno predstavljaju administrativni "horor" i potpuno su nesprovodive u društvenoj stvarnosti (osim u identitetski-neutralnoj državi građana kao suverenih individua, u kojoj po definiciji ni nema mesta polemici o kolektivnim pravima, pa ni o konceptu kulture koja bi bila prepoznata, priznata i zaštićena u svojoj trajnosti, posebnosti, prirodnosti ili svetosti).

Prakse pravnog normiranja kultura Hendler je zgodno nedavno formulisao kao "inventar" (Handler 2003, 356). Ideja da kultura nije kontekst svakodnevnog življenja i sposobnost svakodnevnog preoblikovanja značenja, već svojstvo grupe koje se može pravno normirati (pa se čak na njega može imati i kopirajt)⁴¹ i inventarisati, da iskoristimo ovu ciničnu mada

⁴¹ Veoma je instruktivna polemika, koja nas uči da se problem vlasništva nad znanjem (koje je po definiciji isključeno iz racio-

eksplanatorno veoma potentnu metaforu, antropolozi multikulturalizma otvoreno je nepodnošljiva. Ali nepodnošljivi smo i mi njima, sa svojim profesionalnim cinizmom, konstruktivizmom pa i nihilizmom. S pravnim i političkim teoretičarima antropolozi multikulturalizma imali su i, gotovo tipski, problem kakav su imali i s filozofima nauke. Reći da je sve u šta neko veruje proizvod njegove kulture znači, a posebno ako je u pitanju školovana osoba – uvrediti ga.⁴²

nalističke koncepcije nauke), iako neekspliciran, nalazi u samoj srži ovog problema – ako je etnoepistemologija legitimna, i ako se nad domorodačkim znanjem može imati vlasništvo (u smislu autorskih prava), kako onda sprovesti ideju multikulturalizacije sveukupne nauke, zasnovane na idejama javnosti, intersubjektivnosti, deprivatizacije mišljenja i znanja? V. Brown (1988). Ovo kontradikcija – zahtevanje statusa naučnosti za domorodačka znanja a istovremeno zadržavanje prava na interpretativni suverenitet i vlasništvo nad znanjem – ugrađena je u samu srž nativnih, multikulturnih, indijeniističkih, "postmodernih" pokreta za apropijaciju modernosti u korist kolonijalizovanih. I naš predlog da se i društveno-humanističke nauke štite kao kulturno nasleđe u ovom smislu, kao lokalno relevantna nauka a globalno legitimnim sredstvima kroz programe Unesko, EU i SE ide u ovom smeru.

⁴² Ta sklonost beskonačnoj kontekstualnoj regresiji antropološkog objašnjenja možda je najbolje ilustrovana poimanjem i same etičke teorije kao društvene prakse v. Goodale (2006). Ono što objedinjuje ove primere jeste pitanje (de)legitimacije antropološkog objašnjenja. Analizirati autore iz disciplina koje za sebe tvrde kulturnu transcendenciju i profesionalno nastoje da ne budu etnocentrični, ne samo da je uvredljivo već je i nepraktično.

Insistirati na tome da je sva nauka etnonauka otvoreno je antiprosvjeteljski čin. Problem je što je, u nastojanju da poveže etičke univerzalije i kognitivnu relativnost, rana antropologija multikulturalizma nameravala da osvari prosvjeteljske ciljeve (obrazovanje za sve) a izazivala antiprosvjeteljske posledice (delegitimacija naučnog autoriteta). Upravo u reakciji na te posledice javile su se i kasnije stroge postkulture analize.

Ovde komentarisana dilema u vezi s tim da li autentičnost (priznatih) kultura može da predstavlja temelj (poštovanja) autonomije individua na praktičnom planu nije svediva na debate o kulturnoj relativnosti i kulturnim univerzalijama, po kojoj je najprepoznatljivija. Antropološka kritika pravnih aspekata multikulturnih politika ticala se fundamentalnog pitanja – šta su to uopšte "autentične" kulture kojima se multikulturnim politikama garantuju priznanje, zaštita i posebna prava i obično završavala u konstatacijama da ju je zapravo nemoguće normirati. Ni odgovori na ovo pitanje ne idu u prilog multikulturalizmu.

...pre nego da bude samo tehnički dodatak moralno (ili amoralno) formiranom društvu (pravo) je njegov aktivni deo... Pravo je, čak i u ovako tehnokratizovanoj varijanti poput našeg, recimo konstruktivno; ono je i konstitutivno; i treće, ono je formativno.

Geertz (1983, 218)

Ključni problem ne predstavlja tehnokratski karakter sprovođenja prava, već činjenica da je pravo diskurs o konkretnom. Ustavnopravni okvir mora da definiše pojedince ili

grupe u pozitivnom smislu, dakle tu kultura ne može biti "potencijal" za izražavanje individualnosti, a svakako ne prolazi kao "hibrid". Upravo ta nemogućnost pozitivnog definisanja antropološkog pojma kulture kao ljudskog kapaciteta a ne kao entiteta s jedne, kao i značajan uticaj etnopolitike na pravo, s druge strane, uticali su na to da antropologija multikulturalizma, posebno u svojoj postkulturnoj varijanti, napiše neke od svojih najdublje kritičkih stranica.

Da li je moguće štititi kolektivna prava bez insularnog efekta? Može li se neka multikulturalna politika dosledno sprovesti bez getoizacije manjina/imigranata? U pravnoj teoriji taj problem neuhvatljivosti kulture, i stoga njene nepodložnosti normiranju koje ne bi bilo nasilno i vulgarno, prepoznat je kao *problem utemeljenja kolektivnog subjektiviteta*. Tako Jovanović (2005) obrazlaže da priznanje manjinskih identiteta nije moguće bez uvođenja kolektivnih prava u pravni sistem. Ali koga izabrati? Za teoretičare prava to pitanje nije posebno sporno – treba izabrati one zajednice koje imaju moralno utemeljenje. Za antropologiju ova ideja predstavlja problem – kako definisati zajednice koje zavređuju status moralnih zajednica? Ko će ih izabrati? Kako obezbediti da davanje prava grupi ne povredi prava pojedinca, imajući u vidu da dinamika grupe alocira moć odlučivanja nekom izabranom članu ili kolektivnom telu koje liberalnodemokratski poredak može samo da toleriše ali ne i da propiše? Tamir (1999) je sažeto formulisao ovu dilemu – ako alociramo prava kolektivima a ne pojedincima, da li će to značiti da kolektivi preuzimaju prava pojedinaca i na taj način ih u stvari ugrožavaju?

Potraga za pravnom diskursu i administrativnoj logici prepoznatljivim modusom utemeljenja kolektivnih prava i dalje traje.⁴³

Problem u odnose pravne i antropološke teorije kada je o multikulturnim temama reč dodatno unosi paradigma koja samo pravo posmatra kao kulturnu formu, a koju deo pravnih i antropoloških teoretičara deli. Ko će, u skladu s kojim interesima i determinisan od strane koje kulture napraviti izbor kolektiva koji imaju, za razliku od onih koji nemaju moralno utemeljenje, samo je vrhunsko multikulturno pitanje. Ono se, dakle, pojavljuje nakon što je intervencija multikulturalizma već učinjena dok pokušava da reši problem njegove zasnovanosti.⁴⁴

⁴³ Ono što posebno zanimljivo u vezi s kulturnim pravima jeste njihova relativizacija unutar same pravne i političke teorije. Negirajući da se taj termin može odnositi na neku grupu pojava koje se mogu objediniti istim pojmom, Levi ih klasifikuje na sledeći način: izuzeci od inače opštevažećih zakona; posebna podrška za učešće manjina u aktivnostima inače rezervisanim za većinu (pozitivna diskriminacija, recimo); interne restrikcije u vezi s tim šta članovi grupe kojoj se takva prava daju mogu činiti a da zadrže svojstvo člana te grupe (preneto iz autonomnog prava, inače karakteristično za profesije – prim. aut.); eksterne restrikcije aktivnosti autsajdera koji bi mogli da oslabe zajednicu; samouprava; priznavanje i sprovođenje običajnog prava; zahtevi za simboličkim priznanjem. (Levy, 2000). S ovom klasifikacijom, uz kontekstualnu rezervu, slaže se i Jovanović (2012, 72, f29).

⁴⁴ Dodatni problem predstavlja (ne)mogućnost izgradnje normativnog okvira za kulturno aberantne, kulturno ignorantne

Oba prethodno analizirana problema – i prvi, problem normativizacije "čistih" kulturnih identiteta, i drugi, problem normativizacije "hibridnih" kulturnih identiteta – objedinjeni su teorijskim životom pojma koji se jedno vreme činio kao da donosi rešenje problema esencijalizacije kulture u pravnom okviru. "Kreolizacija" je, kao i "hibridnost" pre i paralelno njemu, bio pojam koji je u sebi nosio taman dovoljno antiesencijalizma koliko je i tvrdio da oslikava realnost društvene stvarnosti. Ipak, ispostavilo se da taj pojam nije ni empirijski odbranljiv ni teorijski preporučljiv (Palmié 2006, 434). Iako je, pridruživši se brojnim drugim relativizujućim pojmovima u izvesnoj meri doprineo uzdrmanju "zasnivajućih fikcija" antropologije, pa i poslužio kao zamena za globalizaciju, na kraju se ispostavilo da je sam pojam pre još jedan predmet za antropološku analizu nego njeno oruđe (n. d, 448). Deluje da još uvek nismo pronašli modus u kojem možemo da se pomirimo sa sopstvenim, samopercipiranim nedostacima.

...iako je u samoj disciplini prošlo poprilično neprimećeno, vredi istaći da je upotreba kulture u multikulturalizmu i sama doprinela naglašenju brizi i preispitivanju upotrebe koncepta kul-

ili kulturno hibridne pojedince i zajednice. Ideje da se kulturni identitet može izabrati nasuprot sopstvenoj zajednici; da se on "može nemati"; ili, konačno, da se može imati više njih istovremeno, uključujući tu i mogućnost samoizgradnje kulturnih hibrida kao novih relativno trajnih entiteta, prava je noćna mora u pravnom smislu. Ovo pitanje predstavlja izazov za interdisciplinarnu saradnju.

ture unutar same discipline tokom poslednjih decenija. Mnogim antropolozima je uviđanje esencijalističke upotrebe kulture u multikulturnom diskursu donelo bolno mada plodno prepoznavanje esencijalizujućih praksi unutar antropologije same. Tako je javna cirkulacija kulture i sama imala uticaj na discipline, kao što je rnije preoblikovanje kulture od strane boasovaca pružili konceptualni resurs koji je doprineo i pomogao tome da se javna percepcija zapadnih društava kao multikulturnih autorizuje, pa i po cenu toga da disciplina nad time nema kontrolu. Na koncu, mogla bi to da bude najznačajnija lekcija multikulturalizma antropologiji. Disciplinarno znanje čijoj proizvodnji težimo ne možemo zadržati za sebe i stabilizovati ga. Ako je to znanje uopšte "dobro za mišljenje", ono će naći neku društvenu svrhu a, kao rezultat toga, kada ga ponovo pogledamo svet oko nas neće biti kao pre.

(Segal 2001, 10184)

Zaključak uz ovo poglavlje

Savremena antropologija, a posebno istraživači multikulturalizma, dosledno su se protivili ugrađivanju u političku teoriju i praksu, u antropologiji poodavno prevaziđenog tajlorovskog pojma kulture. Ipak, one ga koriste već decenijama, budući autonomne discipline. Zašto je tako, tema je za posebno istraživanje istorije međudnosa tri discipline. Ono što je ovde relevantno jeste pokušaj da odgovorimo ne na pitanje zašto je političkim teoretičarima zgodno da koriste "stari" antropološki pojam, već zašto je antropolozima nezgodno da s njima tim povodom, uz ma-

lobrojne izuzetke, uđu u argumentovani dijalog. Izdvajamo dva osnovna razloga za to: a) *precenjivanje refleksivnosti* i b) *normalizaciju dekonstrukcije*.

Bilo da autorefleksivno konstatuje da etnocentrično, egzotistički ili s neke treće pozicije samim istraživanjem konstituiše ili "piše" kulture kao političke subjekte, bilo da sprovodi uobičajene analize konstrukcije svakog identiteta kao konstituisanog a ne prirodnog odnosno kao formiranog a ne datog, *antropologija nije prikladna održavanju društvenog poretka*. I ne samo to, njen pristup, programski orijentisan protiv ideje da se kultura može singularno normirati, inkompatibilan je stabilnom poretku – prošlom, sadašnjem ili budućem. Ona je u tom smislu "anarhistična nauka".⁴⁵ Uzrok tome leži u "prirodnom epistemološkom stavu", tako da ga nazovem, koji dele "normalni" diskursi tj. većina sveukupnog diskursa *izvan* antropologije i srodnih disciplina, a koje stvarnost dekonstruišu samom svojom normalnom naučnom praksom (one discipline ili poddiscipline koje ni ne mogu postojati osim kao dekonstrukcija). To političkoj i pravnoj teoriji i administrativnoj praksi ne samo da stvara probleme već je i u njima pro-

⁴⁵ Reč je, naravno, o svojstvima, o onome kako metodološki konstruktivizam eksterno deluje kada je o delegitimaciji prirodnosti ili svetosti državnog poretka reč, a ne o eksplicitnom prihvatanju anarhističke ideologije. Ipak, nije nebitno osvrnuti se na anarhistički karakter antropološke podrške multikulturnom pokretu, budući da je sličnost u pojedinim elementima upečatljiva.

gramski isključeno, na nivou na kom je u metodologiji nauke (ali, zanimljivo, ne i metodologiji antropologije) programski isključeno da se pita "postoji li stvarnost".

Opšte je mesto da je multikulturalizacija političkog procesa u užem smislu reči, posebno uticaj pokreta za ljudska prava, crnačkih i ženskih pokreta, kao i kasnijih pokreta za prava različitih manjina, na videlo iznela nelegitimnost liberalnog privida identitetski neutralne javne sfere, zakonodavstva, obrazovanja, nauke i dr. Ove promene, koje su po pravilu ranije analizirane iz eksternalističke perspektive, mnogo su značajnije s obzirom na to da su dovele do promene samopoimanja discipline, a posebno do promene njene interne strukture – od samog pojma predmeta, do promene toga kako se shvata objašnjenje (preko cilja i društvene funkcije objašnjavanih fenomena a ne više preko njenog predmeta ili metoda).⁴⁶

⁴⁶ "Kultura" kojom se završava analiza nečijeg ponašanja ("to čine zbog kulture", "to im je u kulturi") nema mnogo veze, ako i ikakve, s antropološkim konceptom koji služi da se analiza *započne*... Kultura se u najčešćoj multikulturnoj upotrebi pojavljuje kao povod za opravdanje ili optužbu, pre nego za razumevanje konteksta nečijeg verovanja ili postupanja (dakle suprotno njenoj naučnoj upotrebi u antropologiji) i njom se argument završava umesto da započne (analogno debati u kojoj bi se razmatranje nečije interpretacije prekinulo kada bismo interpretaciju smatrali privatnom svojinom). Tako je i identitet, poput nečijeg "mišljenja" (odnosno stava o nečemu) postao svojina u koju se ne sme dirati... Kultura se dakle "ima", poput "mišljenja" tj. stava o nečemu. Ona je svojstvo, gotovo crta ličnosti u koju se ne

Videli smo da je, nama neočekivano, rana antropologija multikulturalizma uglavnom stajala na stranu komunitarista, nativista i kulturno-identitetskih aktivista mnogih vrsta a ne na stranu liberala koji su branili (prividni ili ne) poredak koji individuu ne smatra primarno grupnim proizvodom, budući da proces društvenog etabliranja discipline i širenja njenog nosećeg koncepta nije uključivao jasnu distinkciju između univerzalnog i relativnog u liberalizmu. Ovaj problem ne može se razumeti bez poznavanja konteksta istorije discipline u kojoj su njeni teorijsko-metodološki problemi cirkularno konstituisani s društvenim problemima i intelektualnim debatama o važnim spornim pitanjima u društvima u kojima su se formirale dominantne disciplinarne tradicije.⁴⁷ Danas, posle osveščivanja štetnosti multikulturnih politika po same vrednosti koje je tobože trebalo da štite, njihov autoritet prati opšti trend opadanja autoriteta znanja o kulturi u kulturi, i autoritet znanja o društvu u društvu. Nikada pozitivizam nije ostvario veću dominaciju nego u nekoliko decenija za nama, što je posebno prisutno u zameni naučne refleksije javnim politikama.

sme dirati. Ona, u ovom čitanju, nije rekonstrukciji podložna dispozicija, već neotuđivo pravo koje se a) ima štititi i b) ne sme dovoditi u pitanje.

⁴⁷ Ova tema zavređuje poseban projekat, budući da prevazilazi mogućnosti pojedinačnih autora. Rasprava o "četiri velike tradicije" (Barth i dr., 2010) može da posluži kao kontekst za takav ogled.

Šta je podrilo politički autoritet nauke a šta antropologije u ovom dugom procesu multikulturalizacije? Da li je to bila sama antropologija, sa svojim poslovičnim odbijanjem naturalizacije, ontologizacije ili esencijalizacije kulture, ili sklonost pravne i političke teorije da "rade s konkretnim" i "odnose se na stvarnost", što antropologija nije bila u stanju da im ponudi. U kontekstu u kojem nauke više nisu mogle da budu ozbiljno doživljene kao izvor rešenja, a imajući u vidu porast broja zahteva za rešavanjem složenih problema društvenog razvoja i promene, pojavio se novi žanr koji je objedinio politiku, pravo i primenjene društveno-humanističke nauke u užem smislu – javne politike. Upravo zahvaljujući opadanju autoriteta nauke su javne politike (poput nauke bez etike i politike bez ideologije, bez metodoloških a posebno bez saznavnih dilema i s jasnom orijentacijom ka neupitnim rezultatima), počele da dominiraju scenom kojom su se nadali da će dominirati etičari, socijalni filozofi i politički teoretičari, antropolozi, pravnici i sociolozi. Osnovne odlike te scene su programsko izostavljanje promišljanja istraživačkog procesa iz samog procesa koji vodi rešenju nekog zadatog problema, praktična usmerenost ka cilju i projektni menadžment.⁴⁸

⁴⁸ Ovde je bitno iz vida ne gubiti kontradikcije ugrađene u same multikulture politike. Iako su multikulturalistički pokreti prihvatili logiku javnih politika (njihovu veću učinkovitost i veću fleksibilnost od, recimo, male učinkovitosti i samo dugotrajnih efekata promena koje se vrše kroz nastavne planove ili izmenama zakona), upravo je trajnost – vrhunski cilj svakog iden-

Ona je "evidence based" ali bez imalo rezerve prema tome šta bi bila "evidence"? Nema lične ni grupne jednačine istraživača, nema refleksivne zadržke niti etičkog promišljanja u tom tehnokratskom svetu koji je pohitao da zauzme mesto nauci, nakon što je ona sebe delegitimisala. *Personalizujući i multikulturalizujući sliku o sebi, društveno-humanističke nauke, a antropologija među njima posebno, dovele su do globalnog narušavanja poverenja u nauku uopšte.* Ovaj proces nas je naučio da sada, iako prekasno, imamo više poštovanja prema akademističkim ritualima naših disciplinarnih predaka. Prema njihovom formalizmu, pa makar on bio i pironistički privid pouzdanosti naučne potrage za izvesnošću putem naučnog metoda.⁴⁹

Videli smo da, kao i u mnogim drugim slučajevima, antropološka teorija i praksa spajaju naizgled nespojivo, i da se disciplinarno jezgro može smatrati u celini *liberalno relativističkim*. Videli smo i da slika nauke, a posebno

titetskog projekta – ono što javne politike ne mogu da im obezbede. Osnovna tenzija između logika multikulturalizma i javnih politika, koja posebno dolazi do izražaja kada se multikulturalistički ciljevi pretvore u javne politike, jeste upravo tenzija između trajnosti kojima nosiocu identiteta teže i projektnog, privremenog i ka cilju orijentisanog karaktera javnih politika. Javne politike jednostavno ne idu uz ontologizaciju identiteta.

⁴⁹ Upor. Milenković o Boasovom ironičnom scijentizmu (2003) i pironizmu Malinovskog (2009). Potreba za povratkom starim tehnikama etabliranja poverenja u nauku u vremenima opštedruštvene krize samo je veća.

konceptije teorije, metoda pa i samog predmeta kao ključni elementi te slike, utiču ne samo na one polemike o naučnom statusu antropologije čiji je karakter "čisto" akademski, već i da imaju ozbiljne posledice po autoritet discipline da sprovede svoje osnovne društvene i kulturne funkcije – komparativno istraživanje, razumevanje i učenje od drugih kultura (antropologija) i očuvanje kulturnog nasleđa radi legitimisanja društvene promene (etnologija).

Nespremna da prihvati "realnost kulture" i na epistemološkom i na metodološkom planu, nerada da se na teorijskom planu odrekne principa sociokulturne determinisanosti interpretacije, a tradicionalno etičko-politički asimetrična u korist manjina, imigranata ili proučavanih "bez moći", antropologija multikulturalizma suočavala se sve do danas s brojnim aporijama koje su se, doduše, pokazale kao heuristički plodne kada je o istraživanjima upotrebe kulture u pravu i politici reč, ali i kao ograničavajući faktor na polju dijaloga i inkorporiranja antropološke teorije u pravnu i političku praksu. Prestanak asimetrije i povratak realizmu u okvirima postkulturne tradicije odlikuju period otrežnjenja, u kojem empirijsko-teorijske ("etnografske") studije pokazuju da među potlačenima uveliko vlada unutarkulturna represija i da, rečnikom političke teorije, *eksterne povlastice favorizuju interne restrikcije* – da posjednici moći unutar eksterno zaštićenih manjinskih zajednica zloupotrebljavaju svoj položaj reprezentativnih nosilaca identiteta na internom, unutarkulturnom planu. Ipak, kada je analiziramo i iz stroge internalističke i iz kontekstualno otvorene eksternalističke perspektive, antropologi-

ja multikulturalizma, a posebno njena stroga postkulturalna forma, već predstavlja nauku – organizovano, sistematično, intersubjektivno proverivo, autokorektivno, kumulativno-revolucionarno i refleksivno znanje o određenom domenu realnosti. Pogrešno povezana s postmodernim podrivanjem naučnog autoriteta (iako mu se pridružila samo u političkoj nekorektnosti) ona je delovala kao nastavak bitke protiv racionalnosti (drugi razlog može biti taj da je proglašena antinaučnom zbog činjenice da je delegitimisala noseći pojam discipline, ali to je već onda izgubljen slučaj). Zato nije mudro da budemo gadljivi. Multikulturalna epizoda može da nas nauči da sredstva ne kompromituju uvek ciljeve – barem ne one fundamentalne i ne dugoročno posmatrano. "Pastirski" rad, a ne izmeštanje iz zajednice koju želimo kritički da unapredimo, jedini je socijalno prihvatljivi kanal legitimacije putem kojeg uopšte možemo da dopremo do pripadnika zajednice koju želimo kritički da unapredimo, budući da živimo u demokratiji i da oni, makar nominalno i makar u elektorističkom smislu, imaju pravo da odlučuju o svojoj, ali i o našoj sudbini.⁵⁰ Drugo, od multikulturalne epizode možemo da naučimo i da do željenih ciljeva obično dovode sredstva za koja nikada ne bismo pomislili da bismo ih mogli koristiti. Konsekvencijalizam mnogo pomaže u sagledavanju politike antropologije. Esencijalizam, protiv kojeg smo se toliko borili živ je i zdrav. Njega nije moguće ukloniti postkulturalnom antropološkom teorijom, ali ga je moguće refokusirati s ljudskih

⁵⁰ Za kritiku ovog našeg predloga v. Ribić (2013).

zajednica na njihove rituale, verovanja i druge elemente kulturnog nasleđa. Na "njihovu kulturu", definisanu tradicionalno, tajlorovski – *upravo* onako kako se promišlja i štiti u političkoj i pravnoj teoriji i praksi.