

Etnološka biblioteka

Knjiga 80

Urednik
Miroslav Niškanović

Recenzenti
Prof. dr Senka Kovač
Prof. dr Vladimir Ribić

*Recenzentska komisija za etnologiju i antropologiju
Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu*

Prof. dr Ivan Kovačević
Prof. dr Bojan Žikić
Dr Mladena Prelić, viši naučni saradnik EI SANU

Uređivački odbor

Prof. dr Mirjana Prošić-Dvornić (Northwood University Midland, SAD), prof. dr Ivan Kovačević (Filozofski fakultet Univerziteta u Beogradu), prof. dr Dušan Drljača, Beograd, prof. dr Mladen Šukalo (Filološki fakultet Univerziteta u Banjaluci, RS, BiH), prof. dr Bojan Žikić (Filozofski fakultet Univerziteta u Beogradu), dr Petko Hristov (Etnografski institut s Muzej, BAN, Sofija, Bugarska), dr Mladena Prelić (Etnografski institut SANU, Beograd), dr Miroslava Lukić-Krstanović (Etnografski institut SANU, Beograd), prof. dr Dimitrije O. Golemović (Fakultet muzičke umetnosti, Beograd)

Autor i izdavači se zahvaljuju Ministarstvu prosvete, nauke i tehnološkog razvoja i Ministarstvu kulture i informisanja Republike Srbije, koja sufinansiraju objavljivanje rezultata istraživanja na projektima "Identitetske politike Evropske unije: Prilagođavanje i primena u Republici Srbiji" Filozofskog fakulteta u Beogradu i "Društveno-humanističke nauke kao nematerijalno kulturno nasleđe" Etnološko-antropološkog društva Srbije, kojima autor rukovodi.

Miloš Milenković

ANTROPOLOGIJA MULTIKULTURALIZMA

*Od politike identiteta
ka očuvanju kulturnog nasleđa*



DEO PRVI

u kojem se raspravlja o tome

*kako su se, od optimističnih, gotovo
idealistički orijentisanih liberalnih
relativista, antropolozi
multikulturalizma pretvorili u
cinične instrumentalističke
pesimiste*

ANTROPOLOGIJA I MULTIKULTURALIZAM

Posle "kraja multikulturalizma"

Ni kulturni esencijalizam ni anksioznost povezana s kulturom nisu baš neka novost (između ostalog, romantizam iz 19. i antikolonijalizam iz 20. veka svojevremeno su artikulisali istu tu anksioznost). Oni danas, ipak, deluju kao ubikvisti – kao da pod mnogim maskama prožimaju političku i medijsku retoriku u Evropi, i među "većinskim" i među "manjinskim" populacijama, širom političkog i religijskog spektra.

(Grillo 2003, 158)

U izvesnom smislu moglo bi se reći da je za pojedine evropske zemlje interkulturalizam prikladniji od multikulturalizma.

(Taylor 2012, 413)

Iznenadjujuće je da su i naučnici i publicisti nedavno bili začuđeni proglasom "kraja multikulturalizma", koji se u prethodnih desetak godina raširio zapadnim demokratijama. Pojava antropolozima potpuno očekivana, predviđena u brojnim postkulturnim tekstovima objavljenim krajem 20. i početkom 21. veka, nije mogla da iznenadi kolege zainteresovane za pitanja etničkih odnosa, izgradnje i

instrumentalizacije kolektivnog identiteta ili antropologiju politizacije kulture u širem smislu. Ona nije iznenadila ni više teorijsko-metodološki orijentisane autore, koji su "kulturu" i njene političke (zlo)upotrebe anticipirali i pre nego što su empirijska istraživanja potvrdila masovne kontraindikacije multikulturnih politika. Često i rado negativno konotirajući sam pojam kulture, teorijsko-metodološki orijentisani istraživači praktično su ga bili izbacili iz ozbiljnog akademskog diskursa kao epistemološki naivan a politički opasan, pre nego što su povedene još uvek aktuelne polemike o tome kako rehabilitovati taj nekada noseći pojam discipline (Milenković (2003b; 2005).

Kada su vodeći evropski političari počeli listom da daju izjave o "kraju multikulturalizma", "neuspehu integracije imigranata" i s njima povezanoj "religijskoj segregaciji", delovalo je kao da im govore pišu antropolozi multikulturalizma. Kao da su nekim čudom vodeći političari shvatili da moraju da angažuju ozbiljne stručnjake za identitetska pitanja u doba opšteg "povratka identitetu", a da su antropolozi, za uzvrat, ugradili nalaze višedecenijskih istraživanja instrumentalizacije identiteta u ideologiju i praksu vodećih političkih aktera. I, kao da je uspelo upravo suprotno od onoga što decenijama nije uspevalo promoterima liberalnog kulturnog relativizma – da se kultura, kao svojstvo zajednice, promoviše kao ključni resurs identiteta koji ne sme biti ignorisan ukoliko se namerava uspostaviti i održati politički poredak koji bi istovremeno bio i pravedan i funkcionalan. Nedvosmisleno izuzetno kritično orijentisane političke poruke: o neuspehu multikulturalizma da integriše imigrante u

zapadna društva; o inverznom učinku multikulturnih politika koje, umesto da objedinjuju, građane razdvajaju čineći od njihovih etničkih i konfesionalnih zajednica nedodirljive tvrđave identiteta, nalik na ostrva koja međusobno komuniciraju retko ili nikad; o odbijanju mladih Evropljana neevropskog "porekla" da se integrišu u dominantne društvene obrasce svoje nacije; o okretanju arhaičnim patrijarhalnim praksama; o porastu nasilja i siromaštva; o odbijanju autoriteta državnog sistema, posebno školskog, u pitanjima građanskog vaspitavanja; i, druge jasne poruke o opštoj društvenoj retradicionalizaciji, postalo je jasno da teorija i metodologija antropologije multikulturalizma dobijaju još jedno uzbudljivo ali i neprijatno polje istraživanja – mogućnost da istražuju društveni život društvene kritike koju su same delimično "skrivile".

U odgovoru na ovu situaciju, pretpostavke (neretko zablude) o multikulturalizmu u javnosti počele su da bivaju preispitivane kao da antropologija, koja multikulturalizam konstantno kritikuje od njegovog etabliranja u javnim politikama 1970-ih, služi kao advokat celog pokreta. Ipak, jedna lista u javnosti dominantnih pretpostavki ili "ključnih idioma" (Vertovec and Wessenhof 2010, 6-12), koji se, na žalost, preklapaju s nalazima postkulturne antropologije, može da nam koristi za uvod u raspravu:

- multikulturalizam je jedinstvena doktrina, gotovo zasebna ideologija
- multikulturalizam guši debatu kroz tiraniju političke korektnosti

- multikulturalizam neguje separaciju kultura
- multikulturalizam odbacuje zajedničke vrednosti
- multikulturalizam negira probleme, onemogućavajući suočavanje s njima
- multikulturalizam održava prakse dostojne prekora – zatucanost, tlačenje žena, prisilne brakove, ritualna žrtvovanja i sakaćenje genitalija
- multikulturalizam je raj za teroriste – opravdanje njihovih zlodela "u ime kulture"

Imajući ove "javne istine" na umu, u ovoj knjizi ćemo ih uporediti s jakim kritikama nastalim u okviru antropologije i preispitati kako, kao disciplina, možemo da zadržimo autonomiju naučnog rada i sociokulturne kritike, ali i da smanjimo rizik od toga da nas ijedna od strana u debati (koja je u međuvremenu postala društveni sukob na visokom političkom nivou) percipira bilo kao naučno zaleđe bilo kao advokata.

Decenijama, od sredine sedamdesetih godina 20. veka, kao "majstor-kvariša" (Wolcott, 1981) pišući o kontraindikacijama multikulturalizma koji, umesto da promoviše i štiti kulturnu raznovrsnost u ime prava na izbor i različitost, zapravo proizvodi tamnice identiteta, dajući moć starešinama tradicionalnih zajednica ili vođama društvenih pokreta da perpetuiraju tradicionalističke prakse često su-

protne pozitivnom pravu pa i minimumu dosegnutih ljudskih prava u liberalnim demokratijama, antropolozi multikulturalizma kao da su kreirali ambijent za nedavno organizovani gotovo opšti napad na multikulturalizam, koji je još u toku. Dok su uzroci i priroda sličnosti izrazito kritičnog i pesimističnog diskursa antropološke i političke kritike multikulturalizma razmotreni na drugim mestima¹, u ovoj knjizi ćemo razmatrati kako se antropologija multikulturalizmu može vratiti, nakon što ga je kao nedonošče svog neuspelog randevua s političkom i pravnom teorijom i praksom, odbacila, posebno u svojoj jakoj, postkulturnoj varijanti.

Među mnogobrojnim savremenim kritičarima multikulturalizma izdvajaju se oni političari koji, u vreme dugotrajne i duboke ekonomske krize praćene krahom institucija države blagostanja, odgovore za sopstvenu neučinkovitost ali i za fenomene za koje i ne moraju biti odgovorni (poput strukturne nezaposlenosti), često i rado okrivljuju neuspeh sociokulturne integracije pripadnika manjinskih zajednica koji "nemaju kapacitet" da se prilagode.² Nije ni čudo, imajući u vidu činjenicu da se etnička, rasna, religijska i opšta demografska slika Evrope značajno promenila poslednjih decenija, da se odgovor na krizu

¹ Milenković (2013a); Pišev i Milenković (2013). V. Izvori.

² Raspoložemo analizama koje otkrivaju korelaciju pozitivne odnosno negativne percepcije "stranaca" sa percepcijom ekonomskog statusa zemlje njihovog porekla. V. npr. Gorodzeisky (2011).

obično traži u nedostacima ili grehu "drugog" – u ovom slučaju onog koji "odbija da se integriše".³ Bilo da je reč o ekstremno "desno" orijentisanim političarima ili o umere-nim političkim opcijama "centra", lideri većinskih popula-cija uzor kao da traže u toliko kritikovanim praksama bal-kanskih političara s kraja 1980-ih i s početka 1990-ih go-dina, koji su u neuspehu da se suoče s ekonomskom i poli-tičkom tranzicijom, pribegli masovnoj instrumentalizaciji identitetskih pitanja, posebno onih povezanih s religij-skom "pripadnošću" i etničkim "poreklom". Stigmatizaci-ja "pripadnika" manjina koje su "prezaštićene" odmakla je tako daleko, da su gotovo preko noći postali krivci za naj-veću ekonomsku krizu poslednjih decenija. Država više nije u stanju da servisira socijalna prava zato što "imigran-ti jedu budžet". Povrh svega, "oni" upražnjavaju običaje koji ne samo da su nezakoniti, već i faktički sprečavaju mlade iz manjinskih zajednica da se integrišu. Ukratko, zvanična verzija krivi multikulturalizam zbog ozbiljno podriivenih temelja liberalnog poretka demokratije i vlada-vine prava, ali i urušavanja onoga što se nekada smatralo osnovom evropske civilizacije – instrumenata države bla-gostanja.⁴

³ Ova pojava nije nova. Nakon blage stagnacije rasizma, bio on prikriven ili ne, već od kraja 1980-ih godina primetan je po-rast netrpeljivosti prema imigrantima. V. Semyonov, Raijman and Gorodzeisky (2006); Wilson (2012).

⁴ Imajući u vidu skromna sredstva namenjena kulturi, nauci i visokom obrazovanju u aktuelnoj primeni politika štednje, koje

Od vremena kada je Beri morao da sakupi hrabrost kako bi konstatovao da živimo "pod nadzorom politički korektne ideološke policije" (Barry 2001, 271) do vremena kada je legitimno reći da je multikulturalizmu došao kraj, prošlo je manje od decenije. Danas su mladi građani "neevropskog porekla" definisani, gotovo potpuno određeni svojim rasnim, etničkim ili kulturnim poreklom na način na koji to njihovi roditelji uglavnom nisu bili. Isključeni, razdvojeni od relativne većine stanovništva, oni danas širom Evrope deluju kao populacija koju antropologija nekako "prirodno" ponovo treba da prouči, razume i zastupa. Paradokse ove situacije, koja je rezultat transnacionalnih procesa za koje se verovalo da će rezultovati upravo suprotnim posledicama – prihvatanjem različitosti i zajedničkim životom u Evropi bez granica, oslikava nam Buhovski:

Ti procesi impliciraju paradokse. *Transnacionalizam* navodno oslobađa pojedince umreženosti u njihove kulture. On, ipak, uzgaja anksioznost i potpiruje tradicionalizam. Komunitarizam se poima kao protivotrov gubljenju identiteta: pripadnost lokalnoj grupi koja predstavlja deo neke šire jedinice društva suprotsta-

narušavaju same temelje države blagostanja i u zemlji pisca ovih redova, odlučili smo se za redukciju teksta ove knjige gde god je to bilo moguće. Budući da je baza www.anthroserbia.org koja baštini savremenu srpsku etnološku i antropološku produkciju široko dostupna i rado posećena, ovde nećemo dalje opisivati trend proglašenja "kraja multikulturalizma". Čitaoci zainteresovani za politički kontekst će detaljan pronaći u prvom delu članka: Pišev i Milenković (2013).

vlja se mogućem iskorenjivanju i predstavlja kompenzaciju na višem, imaginarnom nivou zajednice. Ipak, komunitarizam i nacionalizam imaju istu logiku: ograničena, esencijalizovana kultura pruža rajski mir za pojedince izgubljene u neoliberalnom, multikulturnom, značenjima prepunjenom, svetu koji je u simboličkom smislu teško dešifrovati. U oba slučaja, pojedinci su rođeni u grupi i nemaju stvarni izbor stila kojim će živeti... Evropljani masovno cene kulturno pluralni svet ali su rezervisani prema ideji kulturno *pluralnog društva*. U praksi, kulturne odlike neprekidno se stapaju dok utopija o drevnosti kulture preovladava na ideološkom planu. Ta ideologija prevodi se u konkretne političke mere.

(Buchowski 2012, 42-43)

Imajući u vidu stanje stvari i duh vremena, ne čudi da na početku citirani Tejlorov zaključak deluje i razumno i pravedno. Sve što smo do sada istražili i naučili o prirodi instrumentalizacije identiteta u državama koje su učestvovala u identitetski motivisanim ili identitetski obrazloženim ratovima ukazuje na to da je *multikulturalizam štetan po kulturnu raznovrsnost, bilo kao tamnica identiteta manjina, bilo kao motivacioni kontekst retradicionalizacije većine*. Sada izvesnije znamo da kulturnu raznovrsnost u državama s istorijom nedavnog etničkog konflikta nije moguće braniti istim sredstvima kao u onim državama u kojima identitetski preduzetnici nemaju pristup magacinima s oružjem svakih pola veka. Ali hajde da, posle još jednog "kraja", promislimo put koji je antropologija multikulturalizma prešla da bi došla do ovog pesimističnog anti-multikulturnog zaključka, koji bi površnom čitaocu mogao da deluje ili kao primena klasične liberalne ideologije države slepe za kulturne razli-

ke ili kao otvoreni nacionalistički asimilacionizam. Kada ga pređemo, videćemo da antropolozi multikulturalizma nisu klasičnoliberalni nacionalistički asimilatori, iako to možda tako na prvi pogled deluje. Naprotiv, postaće jasno da oni dosledno primenjuju ciljeve antropološke nauke, promovisane u njenim ranim akademskim počecima, kao komparativno razumevanje među kulturama i oslonac izgradnji funkcionalne liberalne demokratije koja ne ignoriše činjenicu kulturne raznovrsnosti populacije dok štiti prava svakog pojedinca da slobodno živi svoj život i bira svoj identitet relativno zaštićen od prinude tradicije.

Sledeći načelo nezavisnosti naučnog rada, posebno dragoceno u društveno-humanističkim naukama, bićemo slobodni da iznesemo neslatkorečiv, politički potencijalno nekorektan i verovatno mnogima neprijatan argument u vezi s tim šta nas antropološka istraživanja multikulturalizma uče – taj, da multikulturalizam nije rešenje za postkonflikta društva niti da je njegovo ukidanje, onako kako je predstavljeno u savremenoj političkoj retorici, izgledno predupređivanje međukulturnih konflikata koji u zapadnim društvima mogu da uslede u narednoj generaciji. Istovremeno, nastojaćemo da odbranimo antropologiju multikulturalizma, a posebno njenu jaku verziju kolokvijalno poznatu pod nazivom postkulturna antropologija, od optužbi ili rizika da bude optužena za klasičnu nesenzitivnost prema kulturnim razlikama ili za nacionalistički asimilacionizam. Legitimisan tom kritikom, noseći argument ove knjige potom će se preusmeriti ka nefundamentalističkim modifikacijama samog postkulturnog stila istraživanja antropologije multikulturalizma.

Nakon izvesnog broja godina istraživanja ove tematike, došli smo do zaključka da antropološka kritika multikulturalizma nije asimilacionistički projekat rehabilitacije liberalnog privida kulturno neutralne države, već upravo *kritika segregacionističkog asimilacionističkog multikulturalizma* koji a) omogućava zloupotrebu "internih restrikcija" u ime očuvanja "eksternih povlastica"⁵, dok b) kao okidač provocira većinski nacionalizam i kreira konfliktni kontekst u kojem se manjinski i većinski identiteti međusobno cirkularno pojačavaju, ponovo preusmeravajući govor o potrebama i pravima, pa tako i o krivici građana, na potrebe i prava, i što je najvažnije, krivicu i istorijsku odgovornost kolektiva.

Pred Vama, dakle, nije knjiga prevashodno o multikulturalizmu niti o multikulturalnosti, već knjiga o antropolo-

⁵ Kimlikina (1995, 35) distinkcija najoperativnija je za domen multikulturnih debata koji je (bio) zanimljiv antropologiji multikulturalizma. Suština antropološkog prigovora, koji ćemo detaljnije razmatrati u narednim poglavljima, odnosi se upravo na činjenicu da analizu ne treba zaustaviti nikada – da igra eksternog i internog, koja definiše "tlačitelje" i "potlačene", uvek nekoga ostavlja izvan pozitivnopravnih i političkih kategorija "priznatih" zajednica, tako da Kimlikina ograda, prema kojoj eksterne povlastice treba davati samo zajednicama koje, u skladu s osnovnim principima liberalizma, ne zloupotrebljavaju interne restrikcije (n. d, 153), nema potvrdu u etnografskoj stvarnosti. Iz ove diskrepancije antropološke teorije i pravno-političke realnosti i proizlazi suštinska tenzija u kojoj operiše antropologija multikulturalizma.

giji – još jedna knjiga ovog autora iz istorije, teorije i metodologije sociokulturne antropologije.⁶ Ako ste posebno zainteresovani za socijalnofilozofske debate o multikulturalizmu, za multikulturalizam kao pravno-političku regulativu identitetskih pitanja u nekom društvu (ili na međunarodnom planu), ili za *multikulturalnost* kao društvenu činjenicu identitetske raznolikosti, predlažem da počnete od onih dela u kojima ta pitanja razmatraju stručnjaci baš za tu oblast.⁷ Ovo je pre knjiga o antropologiji multikulturalizma – jedna moguća problemski orijentisana, dakle po definiciji nekompletna teorijsko-metodološka istorija odnosa discipline prema ovom fenomenu, o problemima do kojih dolazi u sudaru antropološke teorije kulture (čija je antropologija multikulturalizma empirijska provera i/ili primena) s političkom i pravnom teorijom, kao i o teorijsko-metodološkim i etičkim problemima koje su antropološka istraživanja multikulturalizma pokrenula tokom poslednjih decenija. Cilj nije ni da pružimo udžbenički niti analitički pregled celokupne produkcije antropologije multikulturalizma, koja doduše još uvek ne postoji ni na globalnom planu, niti da analiziramo sve pristupe i probleme koji se uočavaju u ovoj oblasti istraživanja, a posebno ne da u ovoj formi pokušamo da ovlaš posvetimo dužnu pažnju kakvu sve obimnija i interesantnija produkcija o

⁶ Za prethodne knjige ovog tipa v. Milenković (2003; 2007a; 2007b; 2010a; 2010b) iz iste edicije.

⁷ Semprini (1999); Prelić (2012) i tamo razmatrana ključna domaća literatura; Eriksen i Stjernfelt (2013).

multikulturnim temama u Srbiji i regionu svakako zavređuje. Pre je cilj da iznesemo argument o istorijskom i teorijsko-metodološkom značaju antropologije multikulturalizma za antropologiju u celini, budući da postoji tendencija, zasnovana na tematskoj redukciji i ignorisanju njenog teorijsko-metodološkog značaja, da se ovo polje istraživanja marginalizuje kao tek delić interesovanja jedne od antropoloških pod-disciplina – političke antropologije. Nasuprot tome, po našem uverenju a na osnovu rezultata povremenih višegodišnjih teorijskih istraživanja, *antropologija multikulturalizma može se smatrati teorijskim jezgrom sociokulturne antropologije, budući da predstavlja direktan izdanak i faktički nastavak velike debate o kulturi, kontekstualizovan u socijalnu i političku teoriju*, koja kao kičma ili zlatna nit prožima svu bitniju produkciju u disciplini još od njene akademske institucionalizacije, držeći je na okupu i predstavljajući ono po čemu je prepoznatljiva profesionalnim antropolozima u kojoj god tradiciji da pišu.

Rani akademski antropolozi maštali su o očuvanju kulturne raznovrsnosti čovečanstva i kao osnovnu društvenu ulogu discipline videli zaštitu "primitivnih", "prirodnih" ili kultura "bez pisma i istorije", "nestalih" (ili nestajućih) u procesima kolonizacije, vesternizacije ili modernizacije. U istom smislu, za uključivanje kulturne produkcije potlačenih (domorodaca, žena, etničkih, religijskih i rasnih ma-

njina, kasnije i seksualnih manjina ili liberalno odnosno kulturno permissivnih osoba) u kanon liberalne civilizacije zalagali su se i antropolozi sredinom 20. veka, ponovo zastupajući stanovište koje se, posmatrano s distance, može okarakterisati kao nesumnjivo multikulturalističko, a koje je prevashodno bilo usmereno protiv (neo)kolonijalizma i globalizacije. Ipak, nešto se fundamentalno promenilo tokom poslednje četvrtine 20. i postalo očigledno početkom 21. veka. Savremena antropologija multikulturalizma izrazito je pesimistična, posebno prema njegovom najopštijem i najfrekventnijem pojavnom obliku – politici identiteta, kao i prema njegovoj najčešćoj posledici – unutarkulturnom tlačenju u ime "očuvanja identiteta". Zato danas deluje da se disciplina čiji je osnovni naučni cilj bilo komparativno (relativističko) razumevanje drugih kultura, a glavni društveni cilj uspostavljanje poštovanja i tolerancije među ljudima različitih kulturnih svojstava, *otvoreno protiv multikulturnih politikama*.

Etnografska istraživanja multikulturalizma, a posebno savremena istraživanja usmerena na preispitivanje *posledica* primene multikulturnih politika u konkretnim etnografskim kontekstima, rezultovala su obimnom i zabrinjavajućom evidencijom koju već neko vreme nije moguće ignorisati – ni etičko-politički ni teorijsko-metodološki. Izrazito pesimistično i naizgled u saglasju s programskom kritikom evropskog multikulturalizma kakvu su mnogi politički prvaci u razvijenim evropskim ekonomijama sprovedi poslednjih godina, antropolozi multikulturalizma već decenijama izveštavaju o *represivnim posledicama primene multikul-*

turnih politika. Bilo da je reč o manjinskim ili o imigrant-skim zajednicama, rezultati empirijskih istraživanja socio-kulturnih posledica multikulturnih modela svedoče u prilog tezi da je *multikulturalizam (p)ostao kontraindikovano*. Et-nokonfesionalno motivisani ratovi, nasilje prema ženama i deci u ime "tradicionalne porodice", napuštanje školovanja i začarani krug neznanja i siromaštva, zdravstvena zatuca-nost, religijski fundamentalizam, pa čak i terorizam, deluju kao posledice političke i pravne regulacije autonomije ma-njinskih i imigrantskih zajednica. Jasno je da davanje po-sebnih prava kulturnoidentitetskim kolektivima pruža za-konsku potporu i moralnu legitimaciju praksama za koje smo verovali da su u velikoj meri iskorenjeni na Zapadu i ka Zapadu orijentisanim društvima u poslednja dva veka. Za antropologiju multikulturalizma ovo saznanje otvorilo je mnoge probleme, a u odgovoru na njih počeli su da bivaju modifikovani i teorijsko-metodološki pristupi identitetskoj problematici u antropologiji.

Rodna, klasna/statusna i pitanja povezana sa seksual-nim orijentacijama ovde nisu posebno razmatrana, mada svako do njih zaslužuje posebnu antropološku monografi-ju u kontekstu "kraja multikulturalizma".⁸

⁸ Kada je o rodnim pitanjima reč, delimo stanovište da multi-kulturalizam može biti, i da često jeste, suštinski suprotstavljen ljudskim pravima, dakle i pravima individualnih žena i muškara-ca, te da od njega za razliku od osoba koje predvode zajednice koristi ne mogu imati osobe kojima to nije posao, osim one koje su strukturno pozicionirane tako da održavaju odnose moći u et-

Multikulturalizam kao "idiom za artikulaciju društvenih nejednakosti" ima dve osnovne odlike:

Politika čiji je signal termin multikulturalizam ima makar dve značajne odlike. Prvo, ona problem socijalne pravde i dominacije uokviruje kao pitanja identitetskog grupisanja odnosno grupisanja osoba koje odgovara društveno preovlađujućim poimanjima ljudskih vrsta. Među identitetskim grupisanjima koje afirmiše, najistaknutije su one definisane "rasom" i "etnicitetom", a slede ih one definisane "rodom" i "seksualnošću". Drugo, multikulturalizam je promovisao takvo razumevanje "političkog" koje u prvi plan ističe pitanja reprezentacije, posebno u smislu načina javnog prikazivanja i proporcionalnog pristupa javnim institucijama i javnom prostoru.

(Segal 2001, 10179)

Odnos antropologije i multikulturalizma strastan je i komplikovan. Zašto je tako? Prvo, a makar od kada je naširoko objavljena stara unutarisciplinarna mistička tajna

nokonfesionalnom ili patrijarhalno-matrijarhalnom kompleksu. O tenzijama feminizma i multikulturalizma, posebno iz perspektive koja multikulturalizam, poput postkulturene antropologije, vidi kao petrifikacionu tradicionalističku politiku v. Okin (1998). Razmatranje LGBTIQ pokreta kao multikulturene tematike takođe programski izostavljam iz ove knjige, iako bi ono moglo biti interesantno u daljem istraživanju, posebno zbog pitanja strateškog esencijalizma, instrumentalnog oportunizma i komunitarnog fundamentalizma – što su sve pitanja sa kojima postkultura antropologija dolazi u dodir kada nastoji da ljudska prava *razveže* od prava zajednica.

da je "koncept kulture odslužio svoje" (Clifford 1988, 274), a imajući u vidu zasnivačku ulogu koju je kultura imala u istoriji antropologije kao noseći pojam discipline u vreme njene akademske institucionalizacije, upotreba ovog analitičkog koncepta izvan discipline kod samih antropologa često je izazivala – ili još izaziva – oprez, bunt pa i podozrenje, po pravilu ljubazno upakovane u naizgled komplikovani tehnički jezik antropološke teorije i u velike ideološke fraze kojima političke i pravne teoretičare, kao i kolege sa šire interdisciplinarne scene, pokušavamo da odvratimo od mešanja u "naše dvorište".

Drugo, ambivalentan odnos prema pojmu – bilo kao deskriptoru, analitičkom sredstvu ili kao metafori – antropologija održava već decenijama, što se posebno da primetiti u epizodama kada se unutar same disciplinarne zajednice polemise da li "kulture postoje" ili da li se treba zalagati prevashodno za kulturna prava ili za prava pojedinaca, često uz prateću debatu o akademskoj (ne)primerenosti otvorenog a povremeno i militantnog društvenog aktivizma.

Treće, multikulturalizam predstavlja široko istraživačko polje na kojem je bilo moguće u društvenoj stvarnosti testirati brojne antropološke teorije kulture, i posebno glavnu debatu antropološke teorije o realnosti kulture, u raznolikim kontekstima, doduše bez mogućnosti kontrole varijabli i pre u skladu s tradicijom u kojoj je antropologija humanistička disciplina a ne društvena nauka. Ipak, kada celo čovečanstvo osmotrimo kao laboratoriju, kako su to zasnivači discipline s obe strane okeana eksplicitno ili implicitno namerali, u prilici smo da, ograničen mada zavidan broj transfor-

macija kombinacija kulturnih varijabli, analiziramo uporedo u ovom širokom okviru, što retko koje polje istraživanja u disciplini uopšte može da ponudi. Multikulturalizam je, dakle, osim što je pravno i politički problematičan (i stoga istraživački i bezbednosno relevantan, izazovan i unosan), i teorijsko-metodološki plodan. Moglo bi se reći i jedno od retkih istraživačkih polja koje nam omogućava da nastavimo s nikad napuštenim nastojanjem da dosegneimo fundamentalni naučno-politički cilj antropologije – globalnu komparativnu perspektivu. Ipak, antropolozi su se neretko žalili da ih ne razumeju. Poput tinejdžera (ili umišljenih umetnika) pišući o nerazumevanju ili pogrešnom razumevanju smisla postojanja antropologije, njenih teorija, metoda i nalaza etnografskih istraživanja, bili smo dovoljno komotni da se ne potrudimo da nas razumeju.

Povrh toga, opterećeni sopstvenom krivicom, više smo nastojali da tvrdimo kako po pravilu, a neutemeljeno, egzotizujemo druge, aistorično ih zamrzavajući u nepromenljivim kulturama (koje su još pri tome i međusobno izolovane), nego da objasnimo vrednost i značaj antropologije. "Ispraviti nepravdu prema starijim antropolozima nije manje bitno od toga da sačuvamo disciplinarni kontinuitet s njima i znanje koje su nam ostavili" (Lewis 1998, 716, 725).

Toliko o kontekstu u kojem je ovo pitanje postalo predmet strasti. A što se komplikacija tiče, njih je bilo i još uvek ih ima, s mnogobrojnim uzrocima. Prvi tip komplikacija kada je o vezi antropologije i multikulturalizma reč, uobičajen je pri interdisciplinarnom transferu. Pri transferu iz jedne u drugu disciplinu (ili u više njih), koncepti pa

i cele teorijske strukture po pravilu bivaju "zamrznuti" i potom nastavljaju svoj život kao da im se transformacija u originalnom disciplinarnom okruženju prekida, kao da su gotovi, puni, kao da su zauvek nepromenljivi i stabilni (Milenković 2009b). Upravo to se dogodilo "kulturi" pri prelasku u diskurs socijalne filozofije i kasnije debate u pravnoj i političkoj teoriji, nakon što su je preuzele iz ranih antropoloških komparativnih istraživanja "primitivnih" kultura, neretko ignorišući dalju transformaciju antropološke teorije kulture a često ignorišući i samu antropologiju. Međutim, isto se dogodilo i "multikulturalizmu", nakon što su socijalnoteorijske debate pokrenute pre četiri decenije prešle u antropologiju, koja je potom izgradila svoju izrazito pesimističnu i radikalno kritički nastrojenu postkulturnu tradiciju (kojoj smo i sami dali izvestan doprinos), ne ulazeći uvek u dijalog sa socijalnoteorijskim raspravama koje, poput antropoloških, nisu prestale da teku. Taj proces često je bio praćen strogo normativnim pristupom u, ipak uvek različitim, kontekstima u kojima multikulturalizam proizvodi neke, retko identične posledice, što je antropologe samo dodatno iritiralo.⁹

⁹ Antropološka teorija, barem ne u onim tradicijama u kojima je multikulturalizam uopšte relevantna tema, nije u osnovi normativna (to je, uostalom, i njena ključna razlika u odnosu na društvene nauke). Univerzalnost teorije razdvojena je od normativnosti na samim počecima discipline, upravo *iz istog razloga* iz kojeg su rani antropolozi podržavali multikulturalizam – pri nastojanju da se relativizuje evolucionizam, a velike kompara-

Drugi zanimljiv tip komplikacija čine one specifične za samu disciplinu, nezavisno od gorepomenutih interdisciplinarnog transfera ili socijalnog konteksta u kojem radimo – problemi do kojih dolazi kada "predmet", "metod" i "teoriju" naše discipline nešto uzdrma, a do čega je dolazi u političkog životu "kulture", bez naše volje i plana i s dubokim ne eksplicitno političkim posledicama.

Treći tip komplikacija koje će biti razmatrane su one povezane s politikom discipline, njenim samopoimanjem, njenom ekonomijom i njenim društvenim statusom i društvenim ulogama. One posebno dolaze do izražaja kada treba da odlučimo da li ćemo nastaviti s kulturnom kritikom putem dekonstrukcije kulturnih fenomena (običaja, popularnih verovanja pa i samog identiteta do kojeg neka zajednica drži) ili da, nasuprot tome, mejnstrim discipline u kontinentalnoj Evropi preusmerimo prema bezbednim, udobnim pa i unosnim vodama očuvanja kulturnog nasleđa i promocije nacionalnog identiteta koje podsećaju na stare dane etnologije kao dvorske nauke, a u kojima poslednjih godina i na nacionalnom i na regionalnom i na globalnom planu ima sve više prilika za primenu naših znanja i vrednovanje naših istraživanja.

A to nije tek jednostavno ideološko pitanje tipa "da li smo više konzervativci ili liberali", "da li ćemo da kritikujemo ili da čuvamo običaje", "da li smo na strani zajedni-

tivne sheme zamene dugotrajnim proučavanjem i kontekstualnim razumevanjem pojedinačnih kultura. O liberalnom relativizmu kao zameni za normativnu teoriju više u drugom poglavlju.

ce ili pojedinca," niti je to pitanje da li ćemo se "prodati", već je to i polje istraživanja na kojem se stare epistemo-loške i etičke teme poput objektivnosti i istraživačkog integriteta vraćaju u samu srž stvari, ponovo otvarajući pitanja koja su prividno zatvorena zbrzanim proglašenjem kraja debate o postmodernizmu.

Konačno, odnos antropologije i multikulturalizma može da posluži brojnim definisanim pod-disciplinama – i političkoj antropologiji u širem smislu, i antropologiji javnih i praktičnih politika, a posebno antropologiji države i prava, za učenje o, i razmatranje ključne teme koju ova tematika pokreće – kulturne kontekstualizacije regulacije života pojedinca od strane zajednice, i života zajednice od strane države, omogućavajući široki dijalog o regulaciji s političkim i pravnim teorijama kojima je odnos prema (de)regulaciji osnovno distinktivno obeležje.

Antropologija multikulturalizma je uzbudljiva i dinamična, mada kontradikcijama i paradoksima, čak i bezna-
dežnim aporijama opterećena oblast istraživanja. Iako bi antropolozi trebalo da su nekako "prirodno" na strani onih javnih i praktičnih politika koje favorizuju "pravo na različitost", "prava manjina" i sl., brojne zloupotrebe kolektivnih manjinskih prava širom sveta u poslednje dve-tri decenije inicirale su kritike pa i odijum antropologa na globalnom planu, koji sve više prepoznaju da su multikulturne politike kontraindikovane, i da u stvarnosti ne služe ple-

menitim ciljevima očuvanja kulturne raznolikosti zajednica niti kreiranju bezbednog polja za slobodno kreativno samoizražavanje individua, već pre služe unutarkulturnoj represiji nad ženama, decom i muškarcima bez moći, od strane prezaštićenih nosilaca moći u "tradicionalnim" zajednicama, najčešće u porodičnom patrijarhalnom i religijskom fundamentalističkom kontekstu, sve "u ime kulture". Ponovna široka upotreba "starog" antropološkog pojma kulture primećena je širom severne hemisfere, posebno u tretmanu manjina i imigranata.¹⁰ Pri tome, antropologija multikulturalizma retko ide tako daleko da, na tragu ranijih "postmodernih" (u stvari regularnih modernističkih metodoloških debata o izgradnji analitičkih koncepata i njihovom odnosu prema proučavanoj stvarnosti (Milenković 2010a) negira postojanje kulture, već su autori koji u ovoj tradiciji pišu zabrinuti zbog upotrebe specifičnog esencijalističkog koncepta kulture u javnim politikama

¹⁰ Najnovija istraživanja upotrebe tradicionalnog pojma kulture u multikulturalizmu uočavaju potpunu nezainteresovanost za njegovu transformaciju u antropološkoj teoriji i primećuju da se gotovo listom koristi u smislu koji bi i Tajlor prepoznao da ima vremensku mašinu. V. Hart (2011); Anderson-Levitt (2012); Werbner (2012). Ta istraživanja života kulture "izvan antropologije" (ostavimo sada disciplinarni narcizam po strani, mada je i on interesantna tema) pokazuju ne samo da predvodnici pokreta "u ime kulture" istu poimaju kao suštinu, već takvom primenom onemogućavaju kreiranje značenja, nastalih upravo govorenjem i postupanjem u ime kulture, zbog kojih je ovaj moćan koncept inicijalno i preuzet iz antropologije.

(Wright, 1998) koji je statičan, fiksiran, objektivan, konsenzualan i uniformno ga dele pripadnici neke zajednice, a koji je u stvari "puka maštarija" (Wikan 1999, 62) i vodi u "kulturni esencijalizam" (Grillo 2003, 158); pojam kontinentalnim etnologijama poodavno dobro poznat iz vremena romantizma i potrage za narodnom dušom koja ciklično ili periodično završi u ratu i (samo)poniženju.¹¹

U ovom tipu analize, veoma je važno ne gubiti iz vida istorijske korelacije promene koncepta kulture i promene odnosa discipline prema multikulturalizmu. Eksplicitno antropološko "protivljenje kulture" počinje uvidom u to da debate o potrebi za reformom kurikularnog kanona, i obrazovanja u širem smislu, nekritički preuzimaju rani, Tejlorov pojam kulture kao celokupnog načina života neke zajednice (o ovoj povezanosti rane antropologije obrazovanja s kritičkom antropologijom, kao pretečom postkulturne antropologije, više u drugom poglavlju).

Taj koncept, koji će u decenijama koje su sledile prve intervencije antropologa obrazovanja iz 1970-ih, postati

¹¹ Postoje, naravno, izuzeci: upravo zbog širokih zloupotreba, koje mogu da ostave utisak da se tlačenje u ime kulture odvija uz blagoslov antropologije Abu-Ligod je i predložila da se pojam jednostavno – napusti (Abu-Lughod, 1991). Ovaj lajtmotiv "pisanja protiv kulture" obeležio je postkulturnu tradiciju u antropologiji u narednih sada već skoro tri decenije. Ona kulminira predlogom da se antropologija preorijentiše na istraživanje ne "protiv kulture" već "protiv kulturnog fundamentalizma" (Cerroni-Long, 1999).

smatran esencijalističkim, naturalističkim, pozitivističkim pa i totalizujućim, a koji je pronašao važno ako ne i ključno mesto u politici identiteta širom planete, predstavlja i osnovni problem koji antropologija ima u vezi s multikulturalnim politikama (ova pitanja bliže se razmatraju u trećem poglavlju). Ipak, bilo bi istorijski nekorektno tvrditi da je postkulturalna tradicija u antropologiji izgrađena isključivo na otporu prema multikulturalizmu. Jedan drugi bitan element odigrao je možda i važniju ulogu u ovom procesu – bio je to otpor prema (neo)kolonijalizmu sproveden teorijsko-metodološkim sredstvima odnosno *putem kritike antropologije kao primerom za kritiku zapadne nauke uopšte*.

Antikolonijalna kritika u antropologiji je, grubo posmatrano, predstavljala udar na osnovne pojmove zapadne imaginacije i discipline *istovremeno*. U okviru postkolonijalne kritike u samoj disciplini, "kultura" je postala posebno omražen pojam, koji je služio kolonijalnoj mašti da konceptualizuje, klasifikuje i potčini potlačene populacije. Tako je kritika antropologije u vreme jedne od njenih mnogih kriza, u ovom slučaju u vreme osvešćivanja kolonijalnog "greha", sprovedena putem kritike samog nosećeg pojma discipline. Antikolonijalni kritičari antropologije tako su svoju pažnju usmerili na *funkcije pojma*. Ovaj pristup funkcijama pojma kulture ostavio je dubok trag u disciplini pa smo i dan-danas skloni *precejivanju moći pojmova da oblikuju stvarnost* (što je sklonost koja nas i zabavlja i muči još od Sapira).

Kritika esencijalizujućih svojstava pojma kulture u kolonijalizmu (via kritike kolonijalne antropologije) imala je

jednostavnu, samorazumljivu, pa stoga popularnu i naširoko prihvaćenu strukturu. Objašnjenje kritičara kolonijalne antropologije, kada ga strukturno ogolimo, moglo bi da glasi: fiksirajući potlačene u strogo ograničene, lako prepoznatljive, entitete pogodne za upravljanje i kontrolu, kolonijalna antropologija je omogućila da *analitička kategorija kulture "proizvede" u društvenoj stvarnosti ljudske zajednice interesantne antropološkoj analizi kao entitete koji su se činili stvarnim*. Kao proces dugog trajanja, ovo *kolonijalno fiksiranje analitičkog pojma kao realnog entiteta* postalo je neupitno.

Volf je, u srednjoj generaciji, možda najzaslužniji za ogoljavanje ove disciplinarno-specifične kritike, posebno karakteristične u tradicijama koje potiču ili se oslanjaju na struktural-funkcionalizam iz središta imperije u čijim okvirima se i etablirala danas globalno dominantna verzija discipline. Ukazujući na činjenicu da su kolonijalni antropolozi radili ono što je drugim putnicima bilo očigledno netačno – posmatrali sve stanovnike kolonija kao nosioce homogenog kulturnog identiteta u okviru neke kulturne grupe koja deli političke, ekonomske, religijske i druge institucije – ostavio nam je trajnu opomenu o tome da je pisanje o kulturama zapravo njihova proizvodnja kao ograničenih, gotovo insularnih entiteta, nasuprot stvarnom stanju njihove uključenosti u globalne tokove koji se prekidaju retko ili gotovo nikada. Kreirajući mozaik međusobno odeljenjih i samodovoljnih kultura, kolonijalna antropologija je, nekada imperijalnim silama, a potom nacionalnim državama, globalnim kompanijama i međunarodnim agencijama, omogu-

čila lakšu vladavinu nad porobljenim stanovništvom (neka-
dašnjih) kolonija (Wolf 1992; sumirano, to je ključni argu-
ment cele ove studije). Ipak, zbog svojih dominantno ideo-
loških pobuda i otvoreno ideološke prezentacije, njegova
dobra nauka sebe je delegitimisala. ne ostvarivši široki kri-
tički potencijal kojim je raspolagala, a koji bi verovatno
ostvarila da je bila programski zaštićena od privatne ideolo-
gije autora, što je dragocena opomena, posebno za one ka
partikularnim ciljevima orijentisane autore.

Kada ogolimo očigledno ideološku, partikularnu i, teo-
rijsko-metodološki posmatrano, prolaznu osnovu ovih kri-
tika, one ipak opstaju i nose jednu važnu pouku, a uzrok
su i jednom pomalo tužnom paradoksu. I pouka i paradoks
u direktnoj su vezi s *precenjivanjem moći antropologije*.
Pouka, a to je da moramo imati odgovornost za proizvode
svog rada, pošto oni nisu samo naučne analize već upotre-
bom postaju društvene činjenice prvog reda, budući da se
odnose na ključne resurse sopstva – kulturne identitete, i
paradoks – da *jednom kada su analitičke kategorije posta-
le realni entiteti nije moguće pokrenuti reverzibilan pro-
ces* ma koliko se mi trudili, ostaju u trajnom fundusu teo-
rijskih mudrosti i metodoloških pouka naše discipline.

Površino posmatrano, antropologija i multikulturali-
zam veoma su slični i dele: multiperspektivnost; otvore-
nost interpretacije; teorijsku osetljivost za složenost pri
analizi i metodološku usmerenost na pluralitet mogućno-

sti; alternative "normalnom" i "prirodnom" u svakodnevnom životu; kao i kritiku univerzalizacije znanja, ističući nasuprot tome njegovu identitetsku, geografsku i istorijsku kontekstualizovanost (Eller 1997, 251 i dalje). Ali ono što ih fundamentalno razlikuje, nastavlja Eler, jeste činjenica da multikulturalizam nije globalno orijentisana intelektualna disciplina, poput antropologije, već lokalni društveni pokret i to *aktivistički*. Upravo na ovom mestu razilazim se u interpretaciji karaktera i posledica odnosa multikulturalizma i antropologije. Mnogi antropolozi koji su se posvetili multikulturnim temama, posebno u Severnoj Americi (ali i u Evropi), izrazito su aktivistički orijentisani, što je pitanje koje se bliže razmatra u drugom, a posebno u trećem poglavlju ove knjige. Ipak, Eler je već tada, sredinom devedesetih, bio u pravu u vezi s jednom fundamentalnom razlikom između diskursa antropologije i diskursa multikulturalizma (iako mu potcrtavanje razlika očigledno nije bilo prioritet, u nastojanju da zastupa pomirateljski i konstruktivan stav protivljenja integracionističkim kritičarima multikulturalizma): multikulturalizam koristi koncept kulture koji se u značajnoj meri, a ponegde i suštinski *razlikuje* od antropološkog. Koncept kulture u multikulturalizmu izrazito je instrumentalan i podseća na romantizam, po čemu je *predantropološki* – deterministički koncept koji pre vodi nesamerljivosti nego razumevanju kultura. (n. d, 25). Han je strogo ukazao na to "preklapanje" upotrebe pojma kulture u antropologiji i etnonacionalizmu koje "izaziva sramotu" (Hann 2002, 273), dok je Griljo (Grillo 1998, 134) u ovome video "pozadinsku bu-

ku" kakvu za savremena multikulturalna nastojanja predstavljaju dugotrajno izgrađivani jedinstveni homogeni nacionalni identiteti evropskih država.

Istraživači evropskog identiteta i sami su dali značajan doprinos razumevanju multikulturalizma, posebno imajući u vidu da: EU predstavlja prvu dobrovoljno uspostavljenu nad-državnu zajednicu koja objedinjuje mnoge nacionalne identitete; evropske zemlje imaju značajne manjinske populacije; da su neke od njih među najvećim imigrantskim zemljama na svetu, kao i to da liberalne politike ljudskih prava u Evropi tradicionalno omogućavaju ispoljavanje brojnih drugih identiteta osim etničkih i konfesionalnih, na koje su opšte multikulturalne politike uglavnom usmerene.¹²

¹² Šor naglašava da Evropska unija, pozivajući se na "zajedničko kulturno nasleđe i osnovne evropske vrednosti" podrazumeva identitet na sličan način - kao statični, organski, istorijski dat, jedinstveni i ekskluzivistički pojam koji koristi "funkcionalističkoj predstavi nove Evrope" (Shore 1993, 781, 792; 2006, 20). Kuper, s tim u vezi, napominje da su "kulture uvek bile multikulturalne" i da se one uče, razvijaju i menjaju, dok je kulturni identitet neodvojiv od kulturnih politika koje često zahtevaju pozitivnu diskriminaciju i prilagođavanje odnosno saobražavanje ustanovljenom kulturnom identitetu (Kuper 1999, 227, 236). Slično kao kada je u pitanju i razumevanje individualnog identiteta, kolektivni identitet se po pravilu povezuje sa etnicitetom, kulturom, nasleđem, tradicijom, sećanjem i razlikama (Stolcke 1995, 4). Populacija, dakle, pod identitetom nije ni mogla da pojmi neki novi tip identiteta, kako su to kreatori evropskog identiteta svojevremeno naumili u nameri da ga zaštite od statusa rivalskog u odnosu na nacionalne.

Ovi i slični nalazi vremenom su doveli do formiranja zasebne istraživačko-teorijske tradicije postkulturne antropologije, u okviru koje i sami istražujemo i pišemo. Ipak, pre nego što pomno razmotrimo genezu i implikacije ove tradicije koja je najuže povezana s antropološkom kritikom multikulturalizma (u narednom poglavlju), ostaje da razmotrimo šta se u normalnoj antropološkoj nauci pod multikulturalizmom podrazumevalo, budući da se u odgovoru na pitanje šta je za antropologe, poglavito u istraživačkom smislu, bio multikulturalizam, verovatno nalazi i odgovor na pitanje *kako su se, od optimističnih, gotovo idealistički orijentisanih liberalnih relativista pretvorili u cinične instrumentalističke pesimiste.*

Multikulturalizam s kojim su antropolozi uglavnom imali posla bio je po vrsti politički pokret ili ideologija. Posebno u Sjedinjenim Državama putem takvog multikulturalizma su crna i druge etničke manjine pozivale na veću priznatost i predstavljenost u javnoj sferi i posebno na univerzitetu, ako ne i na razdvojenost... Kako bi se uhvatili u koštac s takvim značenjem multikulturalizma mnogi antropolozi su nastojali da pruže korektiv, ili makar da kritički sagledaju ideologije, političke filozofije, mere javne politike i javne debate multikulturalističkih društvenih pokreta, potcrtavajući potrebu za razumevanjem "kulture" koje ne bi bilo postvarujuće.

(Vertovec 2007, 966-967)

Vidimo da je suština antropološke kritike multikulturalizma bila usmerena ne na njegove ideale i ciljeve, već na posledice kakve proizvodi u društvenoj stvarnosti. Kritiča-

ri multikulturalizma iz antropologije nedvosmisleno su svoju ulogu zamišljali kao korektiv, kao ispravljanje "pogrešnog pravca" kojim su multikulturne politike krenule upotebom predantropološkog pojma kulture, a ne kao napad na ciljeve multikulturnih politika niti na negaciju empirijske osnove društvenih nejednakosti (Wax 2009). Ne, dakle, na razloge zbog kojih su multikulturne politike formulisane (pravda za manjine, pristup obrazovanju, školstvu, kulturi, nauci i socijalnoj zaštiti, da pomenemo samo najvažnije) već na cenu koja je za to morala biti plaćena – cena koju svakodnevno plaćaju pojedinci, "pripadnici" zajednica u čije ime se multikulturne politike sprovode. Ono što je u teorijsko-metodološkom smislu ovde najvažnije jeste da prepoznamo da je antropologija – nauka standardno definisana kao *nauka o kolektivima a ne o pojedincima* – u svom odnosu prema multikulturalizmu postala primarno nauka upravo o kulturnim pravima *pojedinaca*. Za antropologiju kritičnu prema multikulturalizmu, tradicionalni koncept kulture kakav kritikuje a koji se u multikulturalizmu podrazumeva, tvrdi da su osobe *primarno* članovi "kultura", pa se na osnovu toga moglo smatrati da "imaju" identitet koji *prethodi* socijalnim odnosima kakve i kroz koje se u životu grade. U tom smislu, pojedinac je postao i moralni i eksplanatorni fokus antropološke kritike multikulturalizma i ona se s punim pravom može smatrati društveno-naučnom primenom socijalne filozofije klasičnog liberalizma.

Ipak, u jednom drugom smislu, antropološka kritika multikulturalizma ne se može smatrati liberalnom. Naime,

iako je kritikuje, ona ne negira tezu prema kojoj je autonomija iluzija – mi od prvih dana u antropološkoj učionici učimo, i zatim kroz profesionalni vek istražujemo, upravo pojedinca u kulturi. Antropologija, dakle, samom svojom egzistencijom potvrđuje da je liberalni idealni pojedinac izvan kulture – puka maštarija (ne samo zato što onda antropolozi ne bi imali šta da rade). Ideja da možemo transcendirati kulturu i postojati izvan nje toliko je besmislena i izazovna istovremeno da se u okvirima discipline formirala čak i nezavisna tradicija koja počiva na toj fantaziji (o kosmopolitskoj antropologiji v. treće poglavlje)

Promena fokusa sa kontinuiteta i homogenosti koji se zasnivaju na stabilnosti i identičnosti (suštinskih odlika, razume se) na individualnu ili kolektivnu simboličku kreativnost, transformacije značenja i stalnu promenu u širem smislu zasnivala se na *razvezivanju* pojedinca od zajednice (LaFontaine, 1985). U nekom trenutku, a osamdesete godine dvadesetog veka su period u kojem je taj trenutak uhvaćen i teorijski artikulisan, identitet više nije označavao pret-hodeću, konstitutivnu identičnost (u okviru neke definisane, kontinualne zajednice) zasnovanu na istorijskim činjenicama, jezičkom, genetskom ili simboličkom "jedinstvu". To je i period kojem je statičan, homogenizujući pojam kulture kao autentičnog izvora predsocijalnog identiteta u disciplini široko odbačen, pa i prokazan, i zamenjen procesualnim poimanjem kulture kao domena u kojem se moć koristi radi nametanja značenja od strane dominantnih društvenih grupa (Wright 1998). U tom periodu u mejnstrimu antropološke teorije odomaćio se instrumentalistički pojam identite-

ta,¹³ zamenjujući u istorijskom smislu starije pristupe, orijentisane ili na zaštitu kultura koje nestaju u bivšim zapadnim kolonijama ili na osnaživanje manjinskih grupa "kod kuće". U tom periodu, postaje opšte mesto da je kultura, iako uz izvesni eksplanatorni potencijal, primarno esencijalizujući koncept čija je, ako ne jedina a onda svakako osnovna svrha ta, da kao utemeljujući resurs sopstva redukuje pojedince na skup svojstava definisan nekim (dakle nečijim) političkim (istorijskim, ekonomskim) ciljevima. Postkulturalna tradicija formirana je upravo nasuprot popularizaciji i normalizaciji takvog koncepta kulture u javnosti, političkoj i pravnoj teoriji i praksi. Autori iz ove tradicije smatraju da je intervencija antropologije nužna, ako ne i dovoljna, da se proces reesencijalizacije zaustavi (romantična nada za izazivanje priželjkivanih posledica putem objavljivanja politički nekorektnih analiza, iako naučno korektna, deluje infantilno). Ipak, esencijalizam je živ i zdrav, i na snazi je i u međunarodnom pravu i pratećoj političkoj praksi iako smo skloni da ga posmatramo, kako je Salins to ironično formulisao, kao "smrtni greh" (Sahlins 1993, 4).

Jasno je da je postkulturalna kritika sa stanovišta multikulturalnog aktivizma ravna veleizdaji. Reći da je ključni instrument borbe za priznanje i prava u stvari "konstrukt", pa još i da sa sobom nosi izuzetan unutarkulturalni

¹³ Za voluntarističko povezivanje instrumentalizma s očekivanim uspehom, dakle s poželjnim ciljevima i priželjkivanim posledicama proučavanih kao društvenih aktera v. Naumović (2009, 301-303).

tlačiteljski potencijal, momentalno kreira homologiju multikulturalizam vs. antropologija = esencijalizam vs. antiesencijalizam, koja traje do danas. Najjednostavnije formulisano – ako neko želi da bude dobar antropolog i pošten naučnik, ne može biti aktivistički nastrojen građanin spreman da prihvati manje zlo, za koje se mislilo da multikulturalizam predstavlja u odnosu na privid liberalne neutralnosti.¹⁴

Esencijalistički pojam identiteta podrazumeva nepromenjiva, aistorijska, predsocijalna, vankontekstualna svojstva pojedinaca i grupa (za koja se ekstremnim komunitarističkim varijantama podrazumeva i da *prethode* enkulturaciji i socijalizaciji, takoreći kao prirodne datosti).¹⁵

¹⁴ Čak se i aktivistička zaštita primene multikulturnih politika danas proučava kao rasistička. Tako je najskorije istraživanje pokazalo da su ne samo imigranti koji su uspeli da uđu u sistem socijalne pomoći, kako smo videli u prethodnom slučaju, nego i zaposleni u nevladinom sektoru posvećeni zaštiti imigranata, pod multikulturnim pritiskom da izaberu "prave" kandidate za imigraciju, usled čega i sami podležući rasističkim stereotipima. (Rogozen-Soltar, 2012).

¹⁵ Zato je za nas, koji smo multikulturalizam kritikovali sa strogo naučnih postkulturnih pozicija u antropologiji, komunitarizam antinaučna primordijalistička pozicija, koja kulturni identitet definiše naturalistički, često i biologistički. O inkorporiranju primordijalističkog koncepta identiteta koji je, kao pravni transplant, preko Evropske konvencije o zaštiti prava deteta prenet i u Ustav Republike Srbije v. detaljnije u Milenković (2008); Brković (2008).

Upravo u ovakvoj atmosferi, iskonstruisanoj na "mitu o globalnom etničkom konfliktu" (Bowen 1996, 3) ili na "mitu o sukobu civilizacija" izgrađenom na "sukobu neznanja" (Said 1996; 2001), delovalo je da je antropologija multikulturalizma, sa svojom poslovičnom kritikom pravnih standarda i političkih praksi zasnovanom na empirijskom istraživanju nemogućnosti normiranja kulture, dobila svoju punu relevanciju. Ipak, širenje globalnog terorizma, koje je kulminiralo 11. septembra 2001. godine i ratovi nalik na etničke i verske, vođeni nakon tih događaja vratili su kulturne, preciznije "civilizacijske" aspekte kulturnih razlika, u samu srž javnih debata. U tom kontekstu se iskristalisalo povećano interesovanje za kulturna "ograničenja" pa i "nemogućnosti" pripadnika određenih kultura, posebno manjinskih, kada je o odnosu religije i svakodnevnog života reč. A upravo u tom domenu, u kojem zaštita manjinskih/imigrantskih prava na religijski-kao-kulturnu različitost bivaju nazvana "multikulturalizmom", antropološka istraživanja danas stoje rame uz rame, ili makar tako deluje, s asimilacionističkim pozivima na "kraj multikulturalizma". U tom smislu, osnovni motiv za pisanje ovakve knjige potiče iz tradicionalnog domena politike antropologije. Budući da *deluje kao da antropologija multikulturalizma predstavlja naučnu infrastrukturu ideologije asimilacionizma*, preispitivanje recepcije njenih teorijsko-metodoloških navika predstavlja nužan vid suočavanja s pitanjem "šta je krenulo naopako?". Nastojanja da demantujemo da smo infrastruktura ideologije asimilacionizma prošla bi kao i svaki drugi demanti – kao pravdanje

(a pravdanje je, po pravilu, priznanje u uhu slušaoca). Nastojanje da se imidž antropologije promeni prošlo bi, vrlo verovatno, kao i svaki drugi dosadašnji pokušaj. Zato smo našu tezu pokušali da dokažemo.

U nastojanju da razumemo kako je multikulturalizam – jedna od istraživačkih moda, za koju se verovalo da će proći kao i mnoge druge u društveno-humanističkim naukama, poput globalizacije ili tranzicije, na primer – ponovo dospeo u žižu u akademske i medijske javnosti, pribegli smo analitičkom postupku narcisoidne analize. Strateški esencijalistički ignorišući vandisciplinarne uzroke problema koje imamo sa spoljnim svetom, a posebno s domenima politike i prava, potražili smo uzroke u sebi i zaključili da njihovo otklanjanje može da nam pomogne da odgovorimo na ovo pitanje, ali i da odbranimo kontroverznu antropološku kritiku multikulturalizma od prigovora za slepi liberalizam ili nacionalistički asimilacionizam.

Striktne poente postkulturne antropologije koje sledimo, primenjujemo i kroz primenu razmatramo u ovoj knjizi,¹⁶ deluju kao anticipacija, pa i kao uzor pomenutim političkim kritikama. Protivljenje ideji da identitet predstavlja predsocijalnu, neinteraktivnu, izvan-naučnu, takoreći

¹⁶ Za istraživače zainteresovane da nastave postkulturna istraživanja, teorijsko-metodološki aparat, iako nikada celovito artikulisan, rasut je u relativno malom broju studija. V. posebno: Rapport (2003); Grillo (2003); Hobart (2000); Kuper (1994); Eriksen (1993); Stolcke (1995); Wright (1998); Wikan (1999) i Wolf (1994).

prirodnu datost individue, koja socijalnopolitički zavisi od svojih suštinskih svojstava, a koje se ogledaju u rasi, etnicitetu, konfesiji ili u nekom drugom "fundamentalnom" smislu, deluju kao naučno-ideološka podloga političko-medijske hajke koja se protiv multikulturnih politika vodi poslednjih godina u Evropi, često s najviših mesta javne moći. Ipak, a kao što će dalja analiza pokazati, antropološka kritika multikulturalizma kao naučno-ideološka podloga biva zloupotrebljena u svrhu stvaranja novih-starih esencijalizacija o "našoj" i "njihovoj" kulturi, i kreiranja paranoidnog ambijenta egzistencijalne ugroženosti "naše" grupe od strane necivilizovanih hordi koje nadiru da nam pokvare socijalni standard. Kao što se nadamo da ćemo ovom knjigom pokazati, reč je o koincidenciji stanovišta antropoloških i političkih kritičara multikulturalizma, a ne o zajedničkom asimilacionističkom projektu, u kojem bi politička retorika bila javno-popularno prilagođavanje komplikovanih antropoloških i srodnih analiza kontraindikacija multikulturnih politika.

Osnovna teza ove knjige glasi: posle postkulturne antropologije, sada kada znamo da kao disciplina nismo uspeali da izvršimo značajnije intervencije u društvenu stvarnost i sprečimo kontraindikacije multikulturnih politika, zasnovanih na arhaičnom, predantropološkom pa čak i prednaučnom konceptu kulture, učitanoj u političku i

pravnu teoriju bez naše mogućnosti da to sprečimo, nalazimo se pred sledećim izborom – da li ćemo nastaviti sa strogim postkulturnim analizama kontraindikacija multikulturalizma ili ćemo osmisliti načine da svoju divnu i komplikovanu disciplinu ipak uposlimo u procesima suočavanja s kulturnim rasizmom, širom Evrope. Odbacujući postkolonijalne ideje o moralnom pročišćenju antropologije kao pozivu na moralno pročišćenje svih nauka (kao naivnih pa i sumanutih), i odbacujući pokušaje da se u politiku i pravo interveniše kritikom same politike i prava (kao infantilne), ovde ćemo se okrenuti unutardisciplinarnim resursima. Istorija antropoloških ideja obiluje primerima na kojima možemo da učimo kako se nositi s nemogućnostima, nesposobnostima, pa i sramotom a ne delegitimisati sopstveni naučni status, neophodan za ponovno uspostavljanje i održavanje autoriteta discipline koja želi da menja stvarnost (i svoj položaj u njoj). S tim ciljem, pokušaćemo da konstruišemo *nefundamentalistički pogled na esencijalizam*, kao i da primenimo ranije razvijeni *neantirealistički pogled na relativizam*, kako bismo na primerima iz istorije discipline, ali i iz savremene srpske stvarnosti, antropologiju multikulturalizma refokusirali s njene opsesije – politike identiteta – ka jednoj paradigmi koja se, ne samo iz fundamentalističke postkulturne perspektive već i sa stanovišta normalne naučne prakse u antropologiji, poslednjih godina mnogima činila kao samo još jedna, najsvežija varijanta esencijalizma – ka zaštiti kulturnog nasleđa.

Struktura knjige prati strukturu argumenta.

Prvi deo knjige odgovara na pitanje, ili refokusira na racionalnu diskusiju o tome, da li su antropološki kritičari multikulturalizma klasični liberali koji veruju da je kulturna neutralnost države manje zlo od mutacija relativizma kroz multikulturne politike, dijagnostikovanih u poslednjim decenijama, u Evropi i širom planete. U njemu, rukovodeći se neantirealističkim pogledom na relativizam, nastojimo da objasnimo zašto antropolozi to nisu, i zašto oni, upravo suprotno imidžu kakav strogim postkulturnim analizama stiču, i dalje sprovode osnovni program normalne antropološke liberalno-relativističke nauke.

U prvom poglavlju prvog dela, "Antropologija i multikulturalizam: posle "kraja" multikulturalizma" prevashodno oslikavamo istoriju antropološkog problema sa samom sobom, a zatim i s interdisciplinarnom scenom, kada je o pojmu, metodima i posledicama multikulturnih politika reč. U ovom poglavlju nastojimo da odnos antropologije i multikulturalizma rasvetlimo iz perspektive koja će nam, iskrena koliko i bolna, omogućiti da u daljem argumentu razvijamo post-pesimistički pogled kakvom težimo.

U drugom poglavlju "Naivna nauka", razmatramo probleme u koje je antropologija srljala, prethodno neraskrstivši sa sopstvenim nesigurnostima i samopripisanim grehovima, u pravno-političkoj sferi, i na planu teorije i na planu prakse. Služeći se primerima iz dijaloga o relevantnim pitanjima političke i pravne teorije, u ovom poglavlju kontekstualizujemo probleme kasnije postkulturne antropologije – kao jedine do sada artikulisane strogo naučne tradicije u

okvirima antropologije multikulturalizma, i objašnjavamo zašto je baš ta tradicija, sa svojim gotovo fundamentalističkim pristupom politici identiteta, predstavljala vrhunac i kraj nesporazuma antropologije i multikulturalizma. U ovom poglavlju se vraćamo ranim idejama koje su dovele do objedinjavanja političke i analitičke strogosti ove tradicije, kako bismo, sada nasuprot njima, razvili nefundamentalistički pogled na esencijalizam, i objašnjavamo kako se uvidi o posledicama multikulturnih politika od pukog prepoznavanja kontraindikacija mogu transformisati u one za koje verujemo da su istraživački, teorijski i politički plodni.

U trećem poglavlju "Uplašena, razočarana nauka: Antropologija, nativizam i globalno uvećanje kulturne raznovrsnosti" od istorije teorijsko-metodoloških ideja u disciplini i njenog odnosa s javnošću okrećemo se ka klasičnim istraživanjima antropologije sveta. Promišljamo šta polemike o politici identiteta i nativnoj antropologiji, kao i oni o "gubljenju" identiteta u globalnim procesima, mogu da nas pouče o antropologiji posle "kraja multikulturalizma". Okrećemo se svetlu, ne samo zato što poput starih idealističnih antropologa ranog 20. veka i dalje verujemo da se od komparativne antropologije može učiti kako sopstveno društvo učiniti pristojnijim mestom za život, već i zbog jednog netrivialnog empirijskog razloga. Naime, mi smo poslednjih godina, a posebno nakon 2010. godine i političkih proglašenja da je multikulturalizam "mrtav", skloni da taj politički skandal i s njime povezane društvene probleme posmatramo kao "našu", evropsku (a posebno balkansku) stvar. Ali ona to nije. I u prethodnim decenijama, i u

ovoj, društveni pokreti ili političke partije koji upražnjavaju anti-imigrantske diskurse zasnovane na kulturnom rasizmu¹⁷ postojali su i postoje širom planete. I jačaju. Antimultikulturni narativi često se i rado koriste u vremenima kriza i promena i to je komparativna kulturna univerzalija. Danas se i srpska etnologija, kao i brojne native etnologije, koristi za govor protiv globalizacije i evropskih integracija. Ipak, upoznavanje globalnog konteksta pojave antiglobalnih diskursa možda može da pomogne zastupnicima antievropskih i antiglobalnih ideja da analiziraju poreklo sopstvenih predstava i ponovo procene šta je u nacionalnom interesu. U tom i takvom duhu vremena, multikulturalizam postaje državni neprijatelj i, kao takav, ponovo postaje simpatičan antropologiji, sklonoj da se navino izmešta iz zajednice koju uporno želi kritički da unapredi. Uvereni da to nije post-pesimistički put, i da bi nas on ciklično vraćao aporijama suprotstavljanja državi, prelazimo na drugi deo argumenta u kojem objašnjavamo da je upravo saradnja sa državom ta koja može da doprinese našem plodotvornom društvenom angažmanu.

U drugom delu knjige, rukovodeći se prethodno predloženim nefundamentalističkim pogledom na esencijalizam, objašnjavamo, ili refokusiramo ka racionalnoj diskusiji, tematiku odnosa prema zaštiti kulturnog nasleđa, ka-

¹⁷ Za dalje razmatranje kulturnog rasizma, kulturnog esencijalizma i kulturnog fundamentalizma, u kontekstu u kojem se Evropa nakon "kraja multikulturalizma" pretvara u "tvrđavu" koja brani svoje kulturne bedeme v. Buchowski (2012).

ko bismo odgovorili na drugo noseće istraživačko pitanje ove knjige – da li su antropološki kritičari multikulturalizma nacionalistički asimilacionisti i, verujemo, objašnjavamo zašto oni to nisu. Kroz dva primera, prvi – posvećen otkrivanju većinskog (poželjnog, imaginarnog) identiteta decenijama skrivanog u ekonomskoj politici, i drugi – posvećen analitičkom predupređivanju verovatne skorije multikulturalističke instrumentalizacije identiteta u procesima evrointegracija, u ovom drugom delu knjige zaključuje se da politika identiteta može biti apsorbovana paradigmom zaštite kulturnog nasleđa, ukoliko se pravilno uoči, suprotno uobičajenoj antropološkoj gadljivosti prema ovoj problematici, da upravo zaštita kulturnog nasleđa uspeva da ostvari ono o čemu su antropološki kritičari multikulturalizma decenijama maštali – da refokusira kulturna svojstva (i s njima povezane strasti) sa stvarnih ljudskih zajednica i živih ljudi na apstraktne "elemente kulturnog nasleđa" nepodložne direktnom etnokonfesionalnom rasističkom tlačenju ili i genocidu.

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 raspoložemo 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 uspeali 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 (samoproглаšeni 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 Poperovih 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 Saída i Johanesa Fabijana uspeli 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-

krića 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 *pouzdan*o 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 prenamaglašavanja 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 rasne, 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 Oslanjanje 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 izniveliše 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 postkulturne 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 "suda-rom 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 multikulturalnu nastavu i učenje. S tim ciljem, multikulturalni nastavnik ili učenik ne sme samo da "odradi" multikulturalizam već da vežba da bude multikulturalan".

(Johnson 1977).

Učiti da postanete multikulturalni 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.

(Bohannon, 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 multikulturalnom društvu. Upravo to je u bila poenta rane antropološke kritike multikulturalnih 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 multikulturnog 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 multikulturnog 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 dovodenje 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 rasiističkog 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 multikulturna 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 nagrađivnja 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 fundamente 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 prejak, gotovo apsurdnu tezu o antidržavnom karakteru antropološke kritike multikulturalizma vredi ispitati u posebno 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 antropolozima 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 bagaža 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 jadovali nad činjenicom da istraživači i autori iz tih novih disciplinarnih i interdisciplinarnih tradicija u velikoj meri ignoriraju, 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 multikulturna?" 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 samostatizacije 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 korisntan 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 detaljno 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 delegitimiziramo 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 delegitimizirajući sebe, delegitimizuje 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 multikulturnih 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 tvdili 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 rasno 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 postkulturne 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 postkulturna 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 postkulturne 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, postkulturalna antropološka istraživanja multikulturalnih 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, postkulturalna 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 multikulturalne 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 demokratiskim 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 pripadnice 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, multikulturne 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 multikulturne 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 "oslobodeni" 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 prenaplašenog 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 zaključuje 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 opredmečivanje 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 antropolozii 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, rodni, 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, vrлина 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 postojanim 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 neuspjeh 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. Neuspjeh 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 multikulturne 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 "politici razlike" i "politici 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). Gatman 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, Gelner 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 delegitimacije saznanjog 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, Turner 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, antropolozima 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, indihenistički, "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 antiprosvetiteljski čin. Problem je što je, u nastojanju da poveže etičke univerzalije i kognitivnu relativnost, rana antropologija multikulturalizma nameravala da osvari prosvetiteljske ciljeve (obrazovanje za sve) a izazivala antiprosvetiteljske posledice (delegitimacija naučnog autoriteta). Upravo u reakciji na te posledice javile su se i kasnije stroge postkulturne 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?

Potruga 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 naglašenoj 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 međuodnosa 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 multikulturalnoj 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 (pravidni 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 osvešćivanja 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. *Personealizujući 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.

UPLAŠENA, RAZOČARANA NAUKA

Antropologija, nativizam i globalno uvećanje kulturne raznovrsnosti

Pitanje odnosa identiteta i saznanja direktno je povezano sa, u prethodnom poglavlju analiziranim, pitanjima (multi)kulturalizacije nauke i obrazovanja u njihovim međuosobnim odnosima sa pravnom i političkom teorijom i praksom. Upravo u propastima projekata izgradnje kulturno-inkluzivnih nacionalnih država ili u projektima zastupanja nativnih pokreta, sumnje antropologa multikulturalizma narasle su do mere koja je na kraju uzrokovala preokret od entuzijazma ka pesimizmu, izazivajući najpre strah a potom i razočaranje. Ispostaviće se, međutim, da će naivnost, razmatrana u prethodnom poglavlju, i strah i razočaranje učiniti nepodnošljivim (i upravo zato) rešivim problemom.¹

¹ Obučeni smo u tradiciji koja prepričavanje etnoeksplikacija smatra pseudonaučnom etnologijom kao sluškinjom nacionalističke politike – u tradiciji kritičke modernističke sociokulturne antropologije Beogradske antropološke škole, programski distancirane pa i izgrađene u reakciji na tradicionalističku etnologiju kao "nauku o narodu", karakterističnu za najveći deo produkcije u srpskoj etnologiji od njenog akademskog etabliranja do sedamdesetih godina 20. veka. Ipak, između ostalih imamo čast da služimo i na jednom predmetu u potpunosti posvećenom me-

Još je na samim počecima debate o nativnoj antropologiji primećeno da se oko tog pojma plete mreža kontradikcija – kako je moguće da antropologija, poznata kao nauka o drugima, proučava sopstvenu zajednicu, kulturu iz koje potiče sam antropolog? (Jones 1970). Ta dilema kasnije je revitalizovana u vreme najžešćih debata o naučnom karakteru antropologije, uzdrmanom povezivanjem tradicionalne definicije objektivnosti kao distance i tradicionalne definicije antropologije kao komparacije (Narayan 1993). I zaista, epistemološka i politička pitanja nigde nisu toliko isprepletana, i toliko bagatelisana, kao u relativno banalnom pitanju da li naučnik može da proučava sopstveno pleme.

"Nativnost" je osnovni modus antropologije koja otvoreno zainteresovano a ne prividno neutralno, s nekim identitetom i nekim kulturnim ciljem na umu a ne objektivno i distancirano, staje na stranu proučavanih. Kao antropološka pod-disciplina, konstituisana je kao afirmativna reakcija na ideju da objektivne, nezainteresovane i "ničije"

duodnosima identiteta i saznanja, organizovanom oko ideje da etnoeksplikacije nisu zanemarive, na tom nivou da se i sama antropologija ili etnologija u evropskim akademskim kontekstima, može smatrati jednom mogućom etnoeksplikacijom. Jednostavnije rečeno – predmet koji antropologiju nauke i antropologiju antropologije kontekstualizuje u sociokulturnu istoriju nacionalne etnologije/nativne antropologije.

nauke ni ne može biti. Najpre u procesu izgrađivanja nacionalne svesti u ranim postkolonijalnim kontekstima Afrike i Azije, tamošnje elite su uočile niz društvenih problema koji se nisu dali rešiti primenom tada važećih teorija proizašlih iz zapadnih antropoloških teorijskih koncepata (Kuwayama 2003, 8). Kasnije je ovaj pristup postao veoma važan i u Latinskoj Americi (Brettel, 1993). U odgovoru na tako prepoznatu političku potrebu za naukom koja neće metaforama objektivnosti prikrivati svoje "Zapadno poreklo, interese i ciljeve" i rodila se ideja da antropolozi iz Trećeg sveta školovani na Zapadu, ali i antropolozi školovani u centrima samog Trećeg sveta, spontano i u periodu od nekoliko decenija formiraju naučnoistraživačku i nastavnu zajednicu "nativnih antropologa".

Primeru radi, prema rano deklarisanom nativnom antropologu Maksvelu Ovuusu (Owusu 1978), postojao je širok jaz između zapadne teorije i realnosti Trećeg sveta. Zapadne strukturalno-funkcionalističke monografije o Africi pisane do šezdesetih godina XX veka, prema njegovom mišljenju, paradigmatičnom za ranu nativnu antropologiju, obiluju velikim brojem a) etnografskih grešaka i b) pogrešnih interpretacija. Ovuusu je smatrao da se neke od tih grešaka, iako ne na prvi pogled ideološke prirode već pre faktičke i interpretativne, mogu ispratiti sve do upitnih teorijsko-metodoloških postulata "zapadne nauke", kao što su na primer: etnocentrične i socijalno-darvinističke koncepcije o afričkim društvima; pritisci kolonijalne administracije na terenske istraživače i konformiranje tim pritiscima; aistorijski pristup teoriji; oslanjanje na svega nekoliko ključnih – i

krajnje nepouzdanih interpretatora i prevodilaca (tzv. ključni informanti); i više od svega, nepoznavanje nativnih jezika. Ovusu je u ovom pionirskom i programskom tekstu tvrdio da bi antropologija kao nauka u okviru koje "civilizovani" Zapad istražuje "primitivne" zajednice trebalo da bude – "mrtva", zato što svojim ezoteričnim naučnim jezikom, predstavljanjem građe u takozvanom "etnografskom prezentu", opskurnim teorijskim modelima i imaginativnim spekulacijama čini svojevrstan produžetak kolonijalnog i postkolonijalnog jednosmernog otkrivanja "nezapadnog" sveta (Owusu 1978, 311-320).

...deluje jasno da je postojanje specifične discipline posvećene isključivo proučavanju nezapadnih kultura odražavalo Viktorijanski osećaj superiornosti devetnaestovekovne Evrope i bilo savršeno usklađeno sa kolonijalnom ekspanzijom tokom tog perioda. Zar ne čudi da je takva situacija potrajala u Africi koliko i kolonijalni sistem i da je morala da sačeka dekolonizaciju kako bi bila dovedena u pitanje?

(Maquet 1964, 51)

Debata o nativnoj antropologiji već je na samim počecima objedinjena s debatom o objektivnosti terenskog rada i pristrasnosti antropološke teorije (Jones, 1970) i taj stil razmatranja povezanosti identiteta antropologa s njegovim/njenim mogućnostima da objektivno prouči i razume kulturu u kojoj istražuje zadržala se do danas. Snaga i stil te povezanosti teorijskih, metodoloških, etičkih i političkih pitanja kroz nativnu antropologiju poziva da je se podsetimo:

Pošto se i insajderi i autsajderi među istraživačima suočavaju s istim empirijskim problemima, da li je nativni antropolog uopšte u nekakvoj prednosti? Moj odgovor je da jeste, potencijalno. Problem u ovom smislu je taj da postoje nativni antropolozi ali ne i nativna antropologija. Pod tim mislim na to, da postoji malo antropološke teorije formulisane s tačke gledišta plemenskih, seljačkih ili manjinskih ljudi. Tako, ukupna vrednost istraživača koji je insajder nije u tome da su njegovi podaci ili uvidi u društvenu situaciju bolji – već ta da su *drugačiji*... Iz gorenavedenog bi trebalo da bude jasno da nativni antropolog treba da bude onaj koji na društvene fenomene gleda s tačke gledišta drugačije od one tradicionalnog antropologa. Osećam da ta tačka gledišta treba da bude svesno pristrasna u korist insajderove vlastite društvene grupe... Nesrećna je okolnost da studenti iz Trećeg sveta koji su obučavani na američkim univerzitetima u prošlosti *nisu bili sposobni* za tako nešto. To je posledica samog procesa obuke koji je erodirao u ono što bi mogao da bude distinktivna nativna tačka gledišta. Ali to se rapidno menja. Današnji studenti postaju svesni pristrasnosti u društvenim naukama i nisu više obavezani starim vrednostima objektivnosti i neutralnosti. Ta promena mogla bi da uznemiri mnoge. Ali ako antropologija želi da preživi ona mora da se prilagodi savremenim društvenim i tehnološkim promenama. Dobro je poznato da su u proces kolonizacije ugrađeni elementi distorzije društvenih, kulturnih i istorijskih činjenica o kolonizovanim narodima. Pojava nativne antropologije deo je suštinske dekolonizacije antropološkog znanja i zahteva drastične promene u regrutovnju i obuci antropologa.

(Jones 1970, 257-258)

Iako ne uvek direktni citatni izvor antiglobalističkih ideja o nauci i istraživanju, ovo stanovište ugrađeno je to-

kom narednih decenija sve do danas u samu srž antropološke, ali i šire kritike ideje objektivne nauke kao – zapadno etnocentrične i zatvorene za kulturnu raznovrsnost.² Tako se predstavljanje vlastite zajednice, na vlastitom jeziku i sa za tu zajednicu "tipične" tačke gledišta, postepeno proširilo i počelo da ulazi i u tradicionalne institucije normalne antropološke nauke, postajući legitimna tema u disciplini inače programski otvorenoj za samorefleksiju.

Sumirano, osnovne kritike kakve nativna antropologija upućuje normalnoj ("beloj", "Zapadnoj", "evrocentričnoj") antropološkoj nauci gotovo su strukturno identične argumentaciji kojom su multikulturalističke intervencije prigovarale protiv privida identitetski neutralne države i identitetski neutralnog obrazovanja:

1) zapadna antropologija proučavane pretpostavlja na predistraživačkom nivou; oni su istovremeno i postulirani i isključeni iz dijaloškog procesa etnografije i stiču legitimnost samo kao predmeti (tuđeg) promišljanja o istraživanoj kulturi (Kuwayama 2003, 10);

² Pored toga, sa širenjem pismenosti stanovnici bivših zapadnih kolonija, dalekih, "primitivnih", "egzotičnih" svetova, došli su u priliku da čitaju etnografska dela pisana o njima, i umesto pukih objekata naučne reprezentacije, postali su živi subjekti koji imaju moć da protestuju protiv onih koji ih predstavljaju i analiziraju, kao i da ulažu prigovore – političke ali i naučne – na one reprezentacije vlastite kulture koje smatraju ne-tačnim ili čak malicioznim. Više o tome u: Lassiter (2001), Milenković (2007d).

2) nativnom stanovništvu smeta njihova jednosmerna izloženost antropologu, njegovim pitanjima, zahtevima, njegovom zadiranju u "kulturnu intimu" tokom terenskog rada i njihovo potonje svesno potiskivanje u drugi plan, nakon što antropolog otputuje kući i počne da radi na knjiži zasnovanoj na tako osiromašenom i pristrasnom istraživanju; veoma retko se događa da nativcima uopšte bivaju prikazane monografije koje su uz njihovu pomoć napisane o njima (ibid, 10-11);

3) čak i u slučaju da se nativno stanovništvo pobuni zbog loših ili netačnih reprezentacija njihove kulture, često dolazi do novih prepreka proizašlih iz nejednakih odnosa moći; izjave koje su dali zapadni antropolozi prihvataju se kao činjenice, dok se procene proučavanih podvrgavaju obavezi dokazivanja; postoji, dakle, svojevrsna pretpostavka vinosti, da se izrazimo pravnom terminologijom; ovakve demonstracije nejednakosti tumače se kao sirvivali rasizma i kolonijalizma (ibid, 11; Nash 1970, 233-234);

4) konstituisanje postkolonijalnih "nativnih" antropologija dovelo je do potrebe za promenom fokusa istraživanja. Primera radi, trobrijanski antropolog će odbiti da se upusti u ispitivanje legendarnog Kula sistema razmene, zato što to prestaje da bude relevantan socijalni ili kulturni problem za opstanak Trobrijandskih ostrva na globalnom ekonomskom tržištu. Trobrijanski antropolozi, oslobođeni "belih kolonizatora", okreću se onim pitanjima koja su bitna za dobrobit njihovog folka (upor. sa Nash 1975, 237, 240);

5) na taj način, postkolonijalna nativna antropologija se nacionalizuje. U nastojanju da se ogradi od "belačke kolo-

nijalne antropologije" ona je istovremeno preuzimala opšte ideje onoga što je delovalo kao alternativa. Bili su to etnologija Istočnog bloka ili marksistička i anti-imperijalistička socijalna teorija sa Zapada, kritična prema samom Zapadu. Nacionalizacija je praćena pozivima da se *istraže posledice* dugotrajnog kolonijalnog prisustva i "odstrane" one koje su smatrane negativnim po lokalne zajednice i šira društva novoformiranih nacija (ibid.);

6) "nativni antropolozi" su na dekolonijalizovanim područjima odbacili studije statusa, društvenih uloga, uopšte funkcionalistička istraživanja malih grupa i usmerili se prevashodno na interdisciplinarne i dijahrone pristupe koji su "više odgovarali" složenosti država u nastajanju. Tako je kulturna promena, nasuprot pisanju u "etnografskom prezentu" još dugo ostala dominantna istraživačka paradigma (ibid, 241-242).

7) popularnost opšteg antizapadnog narativa bio je praćen antikapitalističkim, posebno antikompanijskim narativima, u nadi da će "oslobađanje intelektualne imaginacije" voditi "oslobađanju društvene svesti", a da će ono, za uzvrat, doprineti opštem društvenom oporavku ili razvoju (nakon što su nazadovanje, ili makar blokiranje napretka, pripisani globalnom kapitalizmu).

Novouspostavljena nativna antropologija skrivala je i mnoge opasnosti. Među njima za našu raspravu najrelevantnija je ta, da je istraživanje i isticanje "vlastitog" kulturnog nasleđa vodilo u zamke koje su evropskim nacionalnim etnologijama poznate kao *postajanje "nacionalnom naukom"* – upravo suprotno od osnovnog istraživač-

kog pravca ili jezgra komparativne antropologije.³ Očekivano, nativna antropologija davala je izgovor onim nacionalističkim liderima koji su posebnost svoje grupe koristili za društvenu integraciju i jačanje nacionalnog samopouzdanja, ali i za zločine nad manjinskim populacijama uporedive s onima počinjenim u kolonijalnom periodu.

Posebno bitna tema u vezi s ovim procesom nativizacije antropoloških ciljeva i, sledstveno, teorijsko-metodološke orijentacije nativne antropologije, bila je, i još jeste – *pitanje zastupanja u antropologiji*, i šire, u društveno-humanističkim naukama.⁴

Bilo koji oblik političkog angažovanja je, po svojoj prirodi, podložan osporavanju. Zastupanje, kao jedan specifičan modus angažmana ili refleksivne akademske prakse, deli tu prirodu. Kada se zastupa neki specifičan interes pojavljuje se niz problema, podeljeni interesi u okviru bilo koje "zajednice" u čije ime

³ V. Naumović (2005), Milenković (2010).

⁴ Zastupanje je relevantna tema na mnogo nivoa. Prvo, tradicionalni pogled nauku vidi kao po definiciji interesno-neutralnu. Drugo, zastupa se po definiciji sopstvena zajednica, kada je o politički angažovanoj društvenoj nauci ili humanističkoj disciplini reč. I treće, a ovde posebno relevantno, jeste to da je antropologija, u jednom svom delu, bila disciplina koja je zastupala druge, upražnjavajući sindrom "dvostrukog autsajdera" (Naumović 1998). Proučavanje ove velike i značajne teme, koja objedinjuje teorijsko-metodološka s etičko-političkim pitanjima, a seže do samih epistemoloških fundamenata društveno-humanističkih nauka (uključujući tu i raspravu o tome mogu li isti postojati) u antropologiji je najbolje započeti od: Hastrup i dr. (1990), Fuller i dr. (1996).

neko može govoriti, poteškoća svrstavanja na stranu neke grupe ljudi koji sebe predstavljaju, recimo tako, esencijalističkim reifikacijama sopstvenog identiteta i istorije koje bi neko kao antropolog mogao da poželi da dekonstruiše.

(Fuller i dr. 1996, 4)

Sprega intelektualnog i političkog rada kroz samo istraživanje u periodu intenzivne dekolonizacije dovela je do stvaranja posebnog "tipa" antropologa – zastupnika interesa sopstvenih etničkih zajednica odnosno etnologa i antropologa "dvostrukih insajdera" širom dekolonijalizovanog sveta, ali i u zapadnim zemljama, gde antropolozi pripadnici etničkih manjina zastupaju interese onih manjina kojima sami pripadaju. Već tada, i u okvirima zasebnog istraživačkog polja koje ne treba brkati s kasnijim debatama o refleksivnosti, realizmu i reprezentaciji tipičnim za zapadnu antropologiju poznatim kao "postmodernim", postalo je jasno da se teorijsko-metodološka i političko-etička pitanja ne mogu razdvajati osim u didaktičke svrhe.

Ovde je posebno ilustrativan i poučan tekst Marije Elene Garsija o etnografskoj odgovornosti (Garcia, 2000). Autorka opisuje svoja iskustva na brojnim terenskim istraživanjima među Peruancima koji žive unutar i izvan Perua. Srž njene polemike nadovezuje se na tvrdnju Neš (Nash, 1975) da je "teren na kom antropolozi koji uzimaju informacije ne pružajući ništa zauzvrat svojim informantima, sasvim izvesno kompromitovan za buduće generacije antropologa" (u smislu da će im lokalna zajednica zatvoriti vrata za kasnija istraživanja). Kroz rad Garsijeve, napi-

san gotovo pune tri decenije kasnije, provlači se ista problematika: informanti zahtevaju da antropolog putem svog istraživanja doprinese njihovoj zajednici odnosno da učini nešto od trajne vrednosti za njih. U tom smislu, ona se zbog svoje nativnosti odn. peruanskog porekla često na terenu susretala s problematičnim situacijama npr. s tvrdnjama tipa: "Ti si Peruanka, ti možeš – i trebalo bi – da učiniš više za nas od svih onih stranaca". S druge strane bila je klasifikovana kao "Gringa" kad god se nije slagala sa stanovištima ili idejama ispoljavanim od strane njenih informanata: u takvim slučajevima, njeni informanti smatrali su da je boravkom izvan Perua "deperuanizovana" odn. da je izgubila svoju "peruansku suštinu", tako da kažemo.⁵ Ovo nas vodi u samo srce tame rasprave o nativnoj antropologiji, a to je dilema utiče li i u kojoj meri, i da li možda presudno, identitet na saznanje, posebno u disciplini čija su osnovna tema kulturne razlike, do te mere da je kultur-

⁵ Takođe, pored peruanskog, Garsija ističe svoj profesionalni identitet (antropološkinje) kao izuzetno bitan faktor koji informanti pripisuju njenoj ulozi u njihovim lokalnim zajednicama. Urođenički lideri i intelektualci često su zahtevali od nje da im opiše ciljeve svog rada, probleme na koje će se usredsrediti, ali i da im jasno naznači na koji način će njeno istraživanje moći da doprinese njima samima (hoće li, recimo, doneti novac, strane fondove, ljudske resurse sa strane, hoće li na zapadu podići svest o njihovim zahtevima za očuvanjem jezika, identiteta i obrazovanja; hoće li, uopšteno rečeno, podržati prava "nativnih").

no razumevanje zapravo nemoguće a saznajne privilegije rezervisane samo za članove grupe?

Hastrup i Elzas zastupanje u antropologiji smatraju kontradikcijom po definiciji, imajući u vidu da je smisao antropologije otkrivanje različitih gledišta, dok zastupanje podrazumeva izbor strane. Suprotno stanovište je, očekivano, kontekstualističko:

...čak i kada bi neko izabrao da brani samo jedno gledište – što je značenje zastupanja u užem mada preciznom smislu – to bi se činilo kao razuman, strateški politički čin a ne kao stanovište o nekoj ultimativnoj istini. U tom smislu, ne mislim da je zastupanje u antropologiji kontradiktorno po definiciji.

(Fuller i dr. 1996, 5)

Do sada najbolje artikulisanu raspravu o nativnoj antropologiji vodio je, u više navrata, Kuper. Ovde relevantni uvidi koje je ostvarivao u dugotrajnom promišljanju ovog važnog unutardisciplinarnog fenomena mogli bi se sumirati na sledeći način:

1) Koren nativne antropologije odnosno kontekst u kojem je ona mogla da se pojavi svakako treba tražiti u kulturnom relativizmu. Suprotstavljajući se jednolinearnoj evoluciji i evrocentričnom kriterijumu hijerarhizacije različitih kultura na tako shvaćenoj evolutivnoj shemi, relativizam je pretpostavljao da svaka kultura ima međusobno različite i nesamerljive "režime rada" i da je zbog toga nemoguće jednu kulturu pretpostavljati drugoj. Prema Kreberu, Sapiru ili Benedikt, smatra Kuper, kultura je konstituovala način živo-

ta u potpunosti. Svaka ima svoju zasebnu konfiguraciju vrednosti koja se može shvatiti intuitivno, preko kulturno specifične umetnosti, mitologije, itd. (Kuper 1994, 539-545)

2) Radikalizacija relativističkih pozicija dovela je istraživače do tačke u kojoj je kultura posmatrana kao glavni uzrok varijacija ljudskih grupa, ali i kao vodeća determinanta svesti, znanja i razumevanja kulturnih aktera. Radikalizacija relativizma podrazumevala je da kultura oblikuje unutrašnji svet subjekta, da tvori svojevrsan kalup ličnosti. Ono što odatle epistemološki proizlazi jeste tvrdnja da nema objektivne tačke gledišta (tačke koja će se nalaziti izvan ili iznad nekog zaokruženog kulturnog konteksta) sa koje se može posmatrati neka "druga" kultura. Vera u objektivnu istinu i – shodno tome – vera u univerzalni razum i univerzalne moralne standarde je proglašena nepoželjnom i jednostavno naučno pogrešnom (ibid.).

3) Parsonsove i Gercove ideje izvršile su veoma veliku uticaj na postkolonijalnu antropološku teoriju. Sredinom prošlog veka, Parsons je razvio, odranije prisutan, mentalistički koncept kulture kao *sistema simbola pomoću kojeg čovek dodeljuje značenje sopstvenom iskustvu*. Taj koncept je, preko Gercovog dela, izvršio dalji uticaj u antropologiji (ibid.).⁶

⁶ Neo-boasovski interdisciplinarni projekat Talkota Parsonsa na Harvardu težio je da definiše različite strukturalne nivoe na osnovu kojih je moguće analizirati ljudsko ponašanje – odnosno različite "ontološke" koncepte ljudskog ponašanja – počevši od fizičkih, preko bioloških, socioloških i kulturnih (pri čemu je

4) Shvaćenoj u ovom ključu, kulturi je trebalo prići kao fenomenu najviše nalik tekstu upisanom u nestalnim i kratkoročnim vidovima kulturno oblikovanog ponašanja. Proizvod čitanja ovog "teksta" ne može biti konačno istraživačevo objašnjenje njegovog značenja, već samo interpretacija kulture (poput individualne interpretacije teksta, analogija je nedvosmislena). Drugim rečima, s obzirom da je "čovjek životinja upletena u mrežu značenja koju je sam ispleo", nauka o kulturi – koja ove mreže istražuje – ne može biti eksperimentalna nauka u potrazi za zakonom, već samo interpretativna nauka u potrazi za značenjem.⁷

5) nativnoj antropologiji u prvom trenutku pogodio je "postmoderni zaokret" u istraživanju kulture. Embriionalni začeci postmodernizma u antropologiji mogli bi se teritorijalno smestiti na američki kontinent, a vremenski u šezdesete godine prošlog veka. Decenija koja je izrodila famozno "Leto ljubavi" bila je decenija Vijetnamskog rata i masovnih rasnih i ideoloških studentskih nereda u Ame-

antropologija, naravno, bila zadužena za kulturne koncepte). Parsonsovo mentalističko shvatanje kulture nalagalo je da je kultura sistem simbola smešten u glavi kulturnog aktera, dok je društvena struktura za ovog teoretičara činila formu u kojoj se dati postupci izvode, odnosno *objektivno postojeću mrežu društvenih odnosa*. Kultura i društvena struktura bile su, tako, različite klase apstrakcija istog fenomena, s tim što je društvena struktura, kao predmet izučavanja, trebalo da bude prepuštena sociolozima, a kultura antropolozima.

⁷ V. Gerc (1998), Gorunović (2010).

rici, ali i decenija u kojoj je veliki broj američkih antropologa počeo da oseća sve veće nepoverenje i pesimizam u pogledu "američkog sna" i dominantnih društvenih vrednosti. Antiestablišmentski proboj američke antropologije doveo je dotle da su tokom Vijetnamskog rata antropolozi optuživali kolege zaposlene pri američkoj vladi za profesionalnu nelojalnost, te da su sve zapaženije odustajali od koncepta objektivnosti i vrednosno neutralne nauke, delajući zauzvrat u korist antropologije koja "čini nešto" za potrebe potlačenih u svetu, i pozicionira se nasuprot "tlačiteljima." Na taj način "objektivna istina" je bila postepeno simbolički povezivana sa dominantnom kulturom, elitiističkim pogledom na svet, "istinom" "ugnjetača", mantram establišmenta i tako redom, dok su antropolozi ideološki otuđeni od elita težili da kopaju za dubljim "istinama", po mogućstvu onim gurnutim na same margine društva ili čovečanstva u celini.⁸

6) Ali idiom istine je po sebi u međuvremenu potpuno izgubio na težini, i doživljaji "nauke" kao *odstupanja od ljudskih vrednosti* i čovekovih stvarnih egzistencijalnih potreba, kao hladne, krute apstrakcije koja zanemaruje individuu iskristalizovali su se u svega desetak godina. Postmodernizam, kada je konačno do kraja filozofski uobličen, trebalo je da dekonstruiše upravo ovakvu vizuru nau-

⁸ Pišev (2013, 74). Objedinjavanje metodoloških, etičkih i političkih problema u naizgled nerazdvojivu celinu u okvirima kritičke antropologije kao ključnog unutardisciplinarnog afiniteta postmoderne antropologije objašnjeno je u: Milenković (2009b).

ke: konkretno, u antropologiji, zalagao se za dijaloško, multivokalno "pozajmljivanje glasova" svima koji o stvarnosti imaju nešto da kažu a nisu antropolozi (ibid.).⁹

7) postmoderni antropolozi, i to uglavnom oni okupljeni oko takozvane Writing Culture teorije, direktno se oslanjajući na Gerca, isticali su da pisanje etnografije ne predstavlja, niti je ikada predstavljalo, autoritativnu interpretaciju neke kulture, već da je pisanje etnografije jednostavno pisanje novog kulturnog teksta. Etnograf, dok piše etnografski tekst, prema zastupnicima WCTE, izražava vlastito kulturno zaleđe. Pisanje etnografije je kulturna tvorevina jer je pisac-etnograf zarobljen u vlastitoj mreži značenja koju hteo ne hteo nije kadar da izbegne. Etnografije, tako, više nisu bile od značaja zato što su beležile ono što se u epohi kada je antropologija smatrana naukom nazivalo etnografskom građom, već su postale važne zato što su same po sebi svedočanstva specifične kulture – toga kako antropolog, kao pripadnik jedne kulture, vidi neku drugu kulturu (Kuper, n. d, 541).

Nativna antropologija je, u gore skiciranom kontekstu odnosno sticaju ideoloških, naučnih i političkih prilika,

⁹ Inherentno modernistički projekat ovog "davanja glasa" ostao je neprimеćen, ali upravo u njemu treba potražiti vezu između postmodernizma, neoromantizma i nacionalizma – ključnu za razumevanje nativne antropologije. Davanje glasa proučavanima je, u smislu strukture naučnog odnosno pseudonaučnog objašnjenja, identično preuzimanju etnoeksplicacija u tradicionalističkoj ruralističkoj etnologiji, oko čije (pred/post) modernosti se i dalje vodi debata. V. Kovačević (2007).

mogla da poduzme svoj zadatak "čišćenja" sveukupne antropologije od neravnopravnih odnosa moći između istraživača i proučavanih postuliravši to, da su dominantni zapadni istraživači stvarali etnografiju nikako drugačije nego putem marginalizacije urođenika, a da je takva marginalizacija služila eksploataciji (makar s ciljem stimuliranja akademske karijere antropologa). Argument zastupnika nativne antropologije zasnivao se na rušenju ovakve naoko licemerne konstatacije. Na njeno mesto trebalo je postulirati tvrdnju da samo nativac ima pravo da proučava nativca i da je jedino pouzdano znanje – znanje o sebi i sopstvenoj kulturi. Uverenje da "beli zapadni antropolog nema nikakvu epistemološku, a još manje etičku" osnovu da govori u ime ne-belog, ne-zapadnog nativca, nalazilo se samo na korak od tvrdnje da bi onaj, jedini ispravan, politički korektan, nativni antropolog, trebalo da piše ne za stranu, već isključivo za nativnu naučnu zajednicu, i to na nativnom jeziku. Ovakvom strategijom, izbeglo bi se iskrivljenje nativnih idioma koje nastupa prilikom prevođenja kultura na neki od dominantnih "jezika Imperije". Pitanje koga treba izučavati, ko bi trebalo da izučava, i kako bi etnografsko istraživanje trebalo da se sprovede u delo postalo je, tako, do sredine 1990-ih *nedvosmisleno, gotovo nerazdvojivo povezano s pitanjem etničke pripadnosti istraživača*.

Nativistički argument krio je u sebi premisu o neakvovom zagonetnom, autentičnom identitetu, dostupnom samo iniciranima u misterije zajednice. Dotična inicijacija stiće se isključivo poreklom. Samo autoritativni nativac može

sa sigurnošću da tvrdi šta je uistinu nativno: problem autoriteta u antropologiji, tako, nije suštinski prevaziđen, već je u romantičarskom maniru prividno premošćen premisom o strogo zaokruženom, kulturno specifičnom korpusu znanja i iskustava o vasioni i svetu, dostupnom samo članovima grupe, čime je direktno opovrgnut sam smisao postojanja antropologije kao premošćavanja kulturnih razlika i mosta međukulturnog razumevanja (Kuper n. d, 544).

Randevu native i postmoderne antropologije je završen. Uostalom, kao i onaj feminizma i postmodernizma odnosno feminizma i multikulturalizma (što je takođe poučna debata o kojoj ovde nije prilika da nešto više kažemo).¹⁰ Ipak, ono što je ostalo kao trajna pouka ove epizode jeste teško oboriva pretpostavka da kulturalizacija nauke nije moguća bez njene multikulturalizacije. Iz trivijalnog razloga, tog da nema "kulture kao takve", već da je ona uvek nečija i da je uvek interpretira neko, sledilo je to, da svaki pokušaj zasnivanja nauke koja ne bi makar programski i prividno tvrdila da je objektivna, univerzalna i nezainteresovana, već upravo suprotno, završava u zagovaranju – ili zastupanju – partikularnih interesa.

Mnogi moderni antropolozi... videli su sebe kao prijatelje i branioce ne-evropskih drugih koje su proučavali. Dominantni ideološki svod "antropologije nastale na prelazu između vekova kao alternativa grandioznim evolucionističkim shemama" zaista je

¹⁰ V. posebno Gordon (1993); Okin (1998); Hekman (2000) Lamphere (2004); Hendry (2007).

bio liberalan, reformistički, anti-rasijalistički i kulturno-relativistički... Služeći kao "uznemirujuća savest" evropskog kolonijalizma on je branio sposobnost i kulture nativnih naroda i u pitanje dovodio mnoge naučno nezasnovane etnocentrične pretpostavke evropske "civilizacije" – ipak ne dovodeći fundamentalno u pitanje činjenicu evropske dominacije, a možda u nekom smislu funkcionišući i tako da je održava.

(Stocking 1982, 173-174)

Osim debate o nativnoj antropologiji, koja je ideološko-politički i teorijsko-metodološki interesantna kada je o multikulturalizaciji (antropološkog) znanja reč, *antropolozi u službi proučavanih* (ili u službi sopstvenih ideja o njihovoj koristi) angažovali su se i u pravno i politički eksplicitnijim aktivnostima. Značajnu fazu tokom koje je antropologija testirala svoju opštu teoriju kulture predstavljao je period zalaganja za prava domorodačkih zajednica po pitanjima teritorijalne autonomije, kulturnih, jezičkih i religijskih specifičnosti, kao i vlasništva nad prirodnim resursima i tradicionalnim kulturnim znanjima. Jednostavnije rečeno – bio je to period zalaganja da se gresi kolonijalne antropologije obrišu zalaganjem za "upravo suprotne ciljeve". Iako formalno nije prepoznata kao antropologija multikulturalizma, ova faza je predstavljala polje debate o istim pitanjima koja će pod drugim nazivom i u drugim kontekstima dobiti taj, pravnoj i političkoj teoriji prepoznatljiviji naziv.¹¹

¹¹ V. posebno "Antropolozi na strani domorodaca" u: Ribić (2007, 119-140).

Argumentacija za kasnije debate o ulozi antropologije u identifikaciji, interpretaciji, tezauriranju i eksploataciji distinktivnih "kultura" kao političkih i pravnih subjekata, koje su kulminirale u postkulturnoj antropologiji, "brusila" se u postkolonijalnom periodu nakon II svetskog rata, a naročito tokom kasnijih nastojanja da putem borbe protiv "neokolonijalizma" domorodačke zajednice širom sveta povrate/preotmu vlasništvo nad u kolonijalnom periodu otetim/uspоставljenim resursima kolonijalnih država i njihovih kompanija ili da putem svojih autentičnih predstavnika uđu u institucije država protiv kojih su se inicijalno podigle na ustanak.¹² Upravo u ovom periodu, i u ovom žanru debate koji je umeo da poprimi i radikalno aktivističku notu, u disciplini se iskristalisala tradicija koja na svaku kulturu, pa i na kulturu tobože ili stvarno ugroženih domorodaca, gleda kao na instrumentalni konstrukt, preuzet iz postojeće tradicije i prilagođen trenutnim političkim okolnostima a radi ostvarivanja određenog cilja. Ta tradicija će se preko istraživanja *politike identiteta* na kraju artikulirati u radikalno instrumentalističku *postkulturnu* tradiciju u užem smislu.¹³

¹² Za antropologiji relevantnu kontekstualnu, događajnu istoriju dekolonizacije v. Strang (1990).

¹³ I zaista, i sve druge antropološke teorije kulture imale su sastojke koje je imala i postkulturna: postmoderne debate o državi i nauci, multikulturnu kritiku obrazovanja... Ipak, samo je postkulturna antropologija imala direktan pregled etnografskih istraživanja politike identiteta širom planete, budući da je s njima delila subdisciplinarni kontekst. Upravo je taj sastojak i do-

U komparativnoj perspektivi, značajne razlike u post-kolonijalnim kontekstima Amerika, Afrike, Azije, Australije i Okeanije uslovile su i različite stavove i uloge koje su antropolozi sebi pridavali ili koji su im pripisivani, u borbama za domorodačka prava, pri gušenju ili podsticanju indihenističkih pokreta i uopšte u antikolonijalnom i anti-neokolonijalnom kretanju. U tim ulogama snašli su se različito, ali ono što je predstavljalo zajedničku nit debatama o domorodačkim pokretima i njihovim pravima, od ranog 20. veka i ustanaka u indijanskim rezervatima u Americi pa sve do kraja 20. veka i rezolucije UN kojom se domorodački entiteti prepoznaju, priznaju i ovlašćuju da daju identitetske licence,¹⁴ bilo je prepoznavanje opasnosti koje donosi upotreba starinskog pojma kulture u političkom, pravnom i ratnom diskursu. U takvoj klimi postepenog osveščivanja da "dobri divljaci" možda i nisu tako dobri, konstruktivizam i instrumentalizam prestali su da budu tretirani kao cinične ili konzervativne pozicije već kao heuristički plodne, ka stvarnosti orijentisane istraživačke orijentacije, ušavši u mejnstrim antropološke teorije i dobivši važno mesto u eksplanatornom arsenalu discipline.¹⁵

prineo da antropolozi multikulturalizam prestanu visoko da cene, ako ne i da zaziru od njega. Ovo pitanje, ipak, zaslužuje posebnu studiju iz istorije ideja.

¹⁴ V. Ribić (2007), Marković (2008).

¹⁵ Otvoreno totalitarni ili kvazidemokratski izabrani diktatori su u postkolonijalnom svetu često i rado koristili retoriku "oslo-

Zemlje Trećeg sveta – na čelu sa afričkim državama – u drugoj polovini XX veka nezvanično su razvile takozvanu "treću generaciju" ljudskih prava. Treća generacija se prevashodno tiče kolektivnih i prava grupa, kao i prava na zdravu životnu sredinu i pristup prirodnim resursima. Sa svojom početnom idejnom dinamikom poteklom iz Trećeg sveta, može biti sagledana kao direktan proizvod relativističke kritike u okviru teorije ljudskih prava. Ona dovodi u

bađanja od stranog jarma". Budući "agnostička" disciplina, antropologija je, takođe često i rado, ne samo obelodanjivala totalitarni karakter "oslobodilačkih antikolonijalnih pokreta" u bivšim kolonijama (što nije prijalo kritičarima disciplinarnog autoriteta koji su svoju kritiku zasnivali na konceptu kolonijalnog greha same antropologije) već i dosledno politički nekorektno preispitivala i svetinje zapadne civilizacije, poput same "demokratije". Otkrivši načine na koje su antikolonijalni pokreti, zasnovani na oslobađanju nativne kulture od kolonijalne imaginacije, zloupotrebljavali (direktnu, narodsku) demokratiju, "antropolozi demokratije" (Paley, 2002 – važno je obratiti pažnju da autorka pozitivno konotira direktnu, posebno vaninstitucionalnu demokratiju i da od nje samo pozajmljujemo ovaj zgodan naziv) dali su dragocen doprinos opštoj političkoj antidemokratskoj teoriji. Antropologija demokratije, kao i antropologija multikulturalizma, u skladu sa svojom ulogom "majstor-kvariša", širom planete otkriva zloupotrebe ovih novih svetinja globalnog poretka. Demokratija, kao uostalom i multikulturalizam, kada se koriste isključivo instrumentalno i bez svojih inicijalnih ideoloških premisa, mogu delovati kao moćni instrumenti istih onih ideologija koje je trebalo da zamene.

sumnju univerzalističke premise o prirodnim pravima čoveka i karakteriše ih kao "puke tvorevine zapadne kulture". Konkretno, pojedini afrički politički lideri insistirali su na tvrdnji da su na afričkom kontinentu narodi, umesto individua, ti koji raspolažu pravima, kao i da bi individualne slobode mogle biti žrtvovane – bar na kraće staze – u korist podrške prirodnoj privredi i pravima na regionalni razvoj.¹⁶ Ovakav stav proizašao je iz kulturno specifičnog filozofskog argumenta da Afrikanci, nasuprot zapadnjačkim nazorima o univerzalnoj autonomiji i pravima individue, ne poznaju nikakva individualna prava, i da "stiču" individualitet kroz različite društvene uloge, recimo kroz ispunjenje određenih socijalnih obaveza prema grupi, uopšte uzev kroz odnose pojedinca sa širom društvenom zajednicom.¹⁷

Latinska Amerika predstavljala je tačku fokusa za razvoj "četvrte generacije" ljudskih prava, usredsređene isključivo na prava domorodačkih naroda. Poslednjih decenija širom ovog kontinenta dokumentovane su državne zloupotrebe urođeničkih zajednica, njihovih prava na zemlju, zasebnu kulturu i samoodređenje u pogledu razvoja. U godinama pre povlačenja kolonijalnih uprava, urođeničke teritorije

¹⁶ Sličnost sa argumentacijom "nacionalističkih" lidera na Balkanu ponovo je očekivana, a argumentacija u strukturnom smislu gotovo identična (kao, uostalom, i kada je reč o sličnosti nativne antropologije i etnologije u službi nacije).

¹⁷ Da li je to rasistička simplifikacija ili dobra antropologija nije bitno. Ono što je bitno jeste činjenica da je zloupotrebjeno. V. Apter (1999).

stavljane su pod starateljstvo evropskih sila koje su imale obavezu da s nativnim stanovništvom postupaju "pravedno" i da se staraju o njihovoj dobrobiti i razvoju, čime su, prema sopstvenim interpretacijama, ispunjavale svoju "svetu civilizacijsku misiju" (Dimitrijević, Paunović i Đerić 1997, 407-408). Ipak, u postkolonijalnim uslovima (tačnije, početkom poslednje decenije prošlog veka), postepeno je rastao uvid da "plemenski narodi" – oni koji se, prema zvaničnoj pravnoj definiciji, razlikuju od većinskog društva po socijalnim, kulturnim i ekonomskim karakteristikama, običajima, tradicijama i/ili posebnim običajnopравnim propisima – predstavljaju ugroženu populaciju, i da im je potrebna zaštita. Potkomisija za diskriminaciju i manjine Ujedinjenih nacija s tim u vezi je 1992. godine izradila nacrt *Deklaracije o domorodačkim narodima* (ibid, 408-09). Prava urođenika se, sudeći po sadržaju Deklaracije, ogledaju u osiguranju opstanka zajednice, očuvanju njenih ustanova, identiteta, jezika i vere. (Važno je, pri tome, istaći da se, prema članu 1. pomenute Deklaracije, *individue svojevoljno odlučuju smatraju li se pripadnicima urođeničke grupe*). Države u kojima domorodačke grupe žive obavezane su da preduzimaju mere pozitivne diskriminacije kako bi se jaz između urođeničkog i ostalih delova stanovništva postepeno smanjivao; urođenici imaju puno pravo da održe i razviju svoja obeležja, "nasleđene institucije" i teritorije na kojima tradicionalno žive. (ibid, 409-410)

Kimlika je (2001), u reviziji modela liberalnog multikulturalizma, objavio da manjinska prava domorodačkih naroda nužno treba posmatrati drugačije od istih takvih prava

imigranata, a da je za dostizanje pravde u tom smislu nužno razviti različite politike. Ipak, upotreba globalizacije od strane domorodačkih lidera išla je drugim tokom. Marković (2008) je uhvatila taj trenutak u kojem su se nativna antropologija, strateški esencijalizam i antiglobalizam sjedinili u Globalni domorodački pokret. Autorka objašnjava dinamiku u kojoj od 1982. do danas postaje očigledan globalni trend suprotstavljanja globalizaciji i instrumentalizacija globalnih resursa za ostvarivanje partikularnih interesa.

U uticajnom članku *Povratak nativaca* (Kuper, 2003) sumiran je onaj deo argumentacije nativne antropologije, ključan za razumevanje multikulturne relevancije čitave nativne epizode: pozapadnjačenje "primitivnih naroda" može biti interpretirano kao oblik nasilja, ili čak genocida; zajednice kojima je "oteta kultura" zapravo su zajednice kojima je "otet identitet" (ibid, 390). Srž Kuperove argumentacije leži u tvrdnji da se savremena borba za prava urođenika u Africi, Latinskoj Americi i drugde, oslanja na zastarele i odavno prevaziđene antropološke predstave o plemenitom divljaku i primitivnom društvu, kojima su pribegavali klasični zapadnoevropski antropolozi. U savremenoj borbi za očuvanje ugroženih kultura i etničkih zajednica, sama "*kultura*" često postaje eufemizam za rasu. Inicijalna pretpostavka ovakvih, prevashodno nevladinih ili antivladinih inicijativa pretpostavlja da potomci prvobitnih naseljenika nekog područja imaju privilegovana ili čak ekskluzivna prava na resurse tih područja. Prenesen na širu globalnu sliku, naročito na evropski kontinent, ovakav stav prema krvi i tlu ima svoje analogije među ekstremnim desničarskim grupa-

ma, koje se bore za deportaciju imigranata nazad u Treći svet, "smeštanje" pripadnika manjina na "njihovo mesto" i žestok obračun s liberalnim delom populacije kojoj i sami pripadaju. Kada ih prepoznamo kao strukturno slične, vidimo da naizgled simpatični društveni pokreti rade isto što i oni koje kod kuće zabranjujemo ustavom.

Ono što je ovde specifično etnološko-antropološko pitanje jeste to, da u korenu ove ideologije leži pretpostavka da je svaka lokalna/nativna grupa svojevrsan nosilac drevne kulture (pri čemu se kulture u konceptualnom smislu više vezuju za duhovne nego za materijalne vrednosti). Duh naroda je unikatan i izražen u specifičnom geniju nativne zajednice. Odatle sledi "logična" pretpostavka da *autentične kulture mogu preživeti samo u ruralnim enklavama*, jer su ugrožene u urbanim okruženjima sa svojom, opet, kulturno specifičnom – zapadnjačkom – tržišnom ekonomijom, brojnim migracijama, kulturnim mešanjima i urbanim amalgamisanjem (sličnost s evropskim folklornim nacionalizmom u nauci i ovde je očigledna).

Nestanak kulture često se doživljava i predstavlja kao neki vid genocida (Kuper 2003, 309). Etnocid je, uostalom, i u pozitivnom pravu definisan kao kulturni genocid.¹⁸ Ljudi koji su izgubili svoju kulturu, izgubili su i svoj identitet (a obično tvrde i da su žrtvovani na oltaru globalnog kapitalizma). Ovo je naročito uznemirujuće za pobornike boasovskih pozicija u antropologiji, budući da sledi da se s nestankom svake pojedinačne kulture gasi po jedna posebna i ni-

¹⁸ V. Indić (1995), Lilić i Vučo (1994).

kada ponovljiva nijansa ili boja u šarolikom dijapazonu kulturnih varijacija čovečanstva.¹⁹

A tu je i veoma važna *distinkcija kulture i identiteta* koja je, recimo, Eriksenu poslužila da ospori Gelnerovu teoriju nacionalizma (a koja se, izgleda, nalazi u osnovi brige antropologa multikulturalizma zbog njegovih pogubnih posledica putem navodne izgradnje zajedničkog identiteta u slučajevima kulturne homogenizacije). Kulturna homogenizacija, prema Eriksenu (2007), ne vodi zajedničkom identitetu.

U savremenoj retorici prava urođenika, često se nailazi na formulu da osoba može raspolagati datim pravima samo ukoliko ima određen broj predaka odgovarajućeg porekla (Ku-

¹⁹ U sistemu polemika koje čine tekuću istoriju antropološke teorije i metodologije, ovde je posebno relevantna ona u tematskom izdanju posvećenom "neo-boasovskoj" antropologiji (Bashkow, 2004; Bunzl, 2004, Handler, 2004 i dr.). U nizu potpitanja i tehničkih detalja, ovde je najvažnije ono koje se, razumljivo, odnosi na koncepciju kulture ugrađenu u multikulturne javne debate, a posebno na to da li je, sledeći Boasa, američka antropologija zadržala insularni pogled na kulture s jasnim granicama, kao "Ahilovu petu" discipline ili je, nasuprot tome, nasledila i koncepciju beskonačno otvorenog ljudskog iskustva zasnovanog upravo na kulturnim razlikama (Bashkow 2004, 443) – doduše poznatim samo antropolozima (pa čak ni njima, već zamišljenoj antropološkoj biblioteci koju niko, nikada, osim možda superkompjutera, neće stići da pročitati). Prevedeno u interdisciplinarni jezik multikulturnih polemika, ovo pitanje glasi: imamo li pesimističnu ili optimističnu koncepciju ljudske prirode odnosno kulturom determinisanih interpretacija. V. Marković (2004).

per 2003, 392). Poreklo se smatra kamenom temeljcem kolektivnog identiteta, vrlo slično rasističkim idejama o složenom i drevnom genetskom srodstvu svih članova neke nacije koje čini njeno mistično jezgro. U zavisnosti od toga da li se to drevno genetsko srodstvo ili rasnokulturni kod tumači u pozitivnom ili negativnom svetlu, svi članovi dotične zajednice biće zreli ili za velika dela ili za konc-logore.

No, da li je ipak moguće moralno opravdati težnju da se deo populacije neke savremene države drži u nerazvijenim, čak krajnje zaostalim uslovima, pod izgovorom očuvanja kulture? Kuper smatra da gajenje esencijalističkih ideologija o kulturi i identitetu može proizvesti ozbiljne političke posledice, nove rasno zasnovane nacionalizme, etničke sukobe i ekskluzivističke koncepcija o pravima na neku teritoriju na osnovu porekla. Međutim, pojedini antropolozi se ne slažu sa ovim stanovištem. (Kuper 2003, 392-395)

Alcida Rita Ramos, antropološkinja iz Brazila smatra (Keper et al., 397-398) da je stavljanje urođeničkih tvrdnji o pravima na različitost i nacističke ideologije ili južnoafričke retorike aparthejda u isti koš jednostavno pogrešno, zato što propušta da uoči krupne razlike u disbalansu moći. Njenim rečima "poistovetiti zapadne osvajačke težnje sa etničkim zahtevima za priznanjem znači ili ignorisati ili do apsurdna suziti nasilničku politiku zapadne ekspanzije." (ibid.) Pored toga, ona smatra da analiza prikladna kontekstu Južnoafričke Republike ne mora da bude analiza prikladna, recimo, Amazoniji. Ogromne razlike u istorijskim tokovima, političkim prespajanjima zapadnih i lokalnih izvora moći, lokalnim odgovorima na prisustvo stranih politika nagoveštava da

pričanjem jedne priče nismo pokrili svaki pojedinačan slučaj. Uostalom, tvrdi Ramosova, učenje antropologije i služi tome da bi diskusije o širim pitanjima trebalo da se vode tako što se ni u jednom trenutku ne gubi iz vida situacija na terenu. Ovaj odgovor je ključan za našu argumentaciju – vidimo da su i kritičari i zagovornici stavljanja na stranu natiivističkih pokreta kontekstualni relativisti. To je i očekivana potvrda hipoteze da *kontekstualni relativizam čini samu srž antropološke teorije i metodologije nezavisno od političkih izbora pojedinih istraživača*. On je, kao što smo videli u konceptualnoj analizi, a kao što ćemo uskoro videti i na empirijskim primerima, bio inkompatibilan etičkom univerzalizmu, čak apsolutizmu s kojim je branjena ideja da multikulturalizam "podučava razlikama". Insistiranje na kontekstualnoj objektivnosti (situacionizmu) nije bilo lako dovesti u vezu s liberalizmom, koji pod političkim pritiskom nacionalnog okvira koji mora da zadovolji ne može da dozvoli mozaik paradigmi, da se tako izrazimo. Kada bi ih dozvolio, bilo bi to kao kada bi metodološki udžbenik antropologije bio poput zbirke slučajeva u precedentnom pravu.

Južnoafrički sociolog Stiven Robins (Robins, 2001) uz to dodaje da tzv. "strateški esencijalizam" može imati izuzetno pozitivne ishode za pripadnike neke ugrožene kulture. On navodi primer Komani San zajednice koja je vratila pravo na zemlju sa koje su proterani šezdesetih godina prošlog veka, upravo na osnovu toga što su svesno, u savim esencijalističkom svetlu prikazivali sebe kao "Bušmane". Mnogi od njih su redovno glumili "bušmane" u selu par stotina kilometara udaljenom od Kejptauna, a repertoar

njihovih "domorodačkih" performansa je bio strateški proširivan i razvijan za vreme sudskog procesa za povraćaj zemlje. Opširno lobiranje nevladinih organizacija u institucijama sistema i ogromna medijska podrška doprineli su tome da esencijalističke konstrukcije kulturnog identiteta Komani San zajednice, obezbede grupi krajnje eksploatisanih i marginalizovanih bivših farmera medijsku vidljivost i podršku koja je osnažila njihov slučaj. Prema Robinsovim rečima: "Negirati zajednicama pristup značajnim materijalnim resursima kao oblik reparacije za nepravde iz prošlosti, i to samo zato što su razvile esencijalističke ideologije kulture i identiteta značilo bi učiniti veoma lošu uslugu tradiciji antropolozskog aktivizma koja je težila da izmiri kulturne politike prepoznavanja sa redistributivnom pravdom.

Aktivizam, međutim, koliko god dobronameran bio, nema uvek pozitivne ishode (ibid, 400). Politike zasnovane na fantazijama o primordijalnim lovcima i sakupljačima, umesto na lokalnim realnostima, bivaju podložne radikalnoj zameni teza, što sve može da završi u ćorsokaku u kojem osiromašene, eksploatisane populacije na ivici gladi propagiraju svoju kulturu turistima za sitniš dok ih dominantna populacija i dalje marginalizuje, eksploatiše i osiromašuje. Pored toga – pita se Kuper – da li bismo mi kao antropolozzi trebalo da se pravimo da verujemo u ideje koje nemaju nikakvu intelektualnu utemeljenost? Da li bismo trebali da kritikujemo viktorijanski evolucionizam onda kada je evociran da opravda diskriminaciju nad manjinskom populacijom, ali i da ga istovremeno podržavamo, praveći se ludi, kada ista logika biva upotrebljena da podrži zahteve za povraćaj ze-

mlje manjinskoj populaciji? Ako antropologija postane "akademsko krilo pokreta za urođenička prava" i ako mi izveštavamo samo o onome što je podesno, a suzdržavamo se da analiziramo intelektualne zabune, onda naše etnografije postaju bezvredne osim kao propaganda (a čak i kao propaganda naći će se na klimavim nogama, budući da će integritet etnografskih studija biti sve više preispitivan od strane informisane javnosti).

Reifikovana poimanja kulturnih razlika, indeksirana različitim običajima i tradicijama, postoje i mogu postojati nezavisno od bilo kakvog evropskog prisustva. Ono što razlikuje savremeni "kulturalizam" (kako bismo ga mogli nazvati) jeste tvrdnja o nečijem modusu egzistencije kao o superiornoj vrednosti i političkom pravu, upravo u opoziciji prema stranom imperijalnom prisustvu. Pre nego da bude izraz "etničkog identiteta" – što je uobičajeni pojam u društvenim naukama koji uspeva da osiromaši osećaj pokreta – ta kulturna svest... obuhvata pokušaje ljudi da kontrolišu svoj odnos prema dominantnom društvu, uključujući tehnička i politička sredstva koja su do tada bila korišćena u njihovoj viktimizaciji. Imperija uzvraća udarac. Mi asistiramo spontanom, svetskom pokretu kulturnog otpora čije puno značenje i istorijske posledice tek treba da budu ustanovljene.

(Sahlins 1993, 4)

Primeri nativističke politike identiteta veoma je mnogo i raznovrsni su. Ono što ih spaja nije ironija, koja bi bila sasvim prikladna, već osećaj dubokog razočaranja, gotovo tuđe zbog propuštene prilike da kritika kolonijalne (ili nacio-

nalističke) ukorenjenosti zapadne i srodnih antropologija ne završi, prenesena u nativni kontekst, u nacionalističkoj autokolonizaciji, sasvim suprotnom cilju onome koji je imalo, kuperovski rečeno, "akademsko krilo pokreta za prava starosedelaca".

Kako smo mi polako dekonstruisali koncept kulture, naši proučavani su ga prigrlili u njegovoj potpuno esencijalističkoj varijanti i počeli da koriste u svrhe za koje smo se najviše pribojavali (Amit-Talai 1996, 126). Politika identiteta, posebno njihovo masovno i frekventno instrumentalizovanje zarad ostvarenja političkih ciljeva, pretvorilo se u poslednjim decenijama iz "borbe za manjinska prava" u unosan biznis etno-elita. Kockarnice, eksploatacija rudnika ili kontrola nad budžetima nacionalnih država putem kontrole nad identitetskim pitanjima, što je slučaj u regionu Jugoistočne Evrope, postale su cilj vredan osvežavanja pritajenih pa i osmišljavanja potpuno novih identiteta. Ovi procesi, prisutni širom planete, nedvosmisleno pokazuju da je, jednom kada je ponovo uspostavljen kao politički relevantna kategorija i potom pravno normiran, postao i *dnevno-politička kategorija koja strukturiše svakodnevicu i odlučuje o pobedniku izbora u demokratiji*.

Osnovni cilj društvenih pokreta jeste transformacija društva na taj način da ono odražava interese i poglede na svet društvenih aktera. To je bio slučaj s radničkim pokretom u ranom dvadesetom veku, s pokretom za dekolonizaciju 1960-ih godina... oni u poslednjoj trećini dvadesetog veka razlikuju se po svojoj prirodi, zbog toga što izražavaju dva komplementarna tipa kolektivnih zahteva: a) odbranu interesa i promociju

prava izvesne grupe individua koji se osećaju diskriminisanima i b) potragu za simboličkim priznanjem od strane značajnog drugog ... Identitetski pokreti imaju tri glavna i veoma različita cilja. Oni, prvo, odbacuju nepravdu učinjenu prema manjinama. Drugo, oni pronose ideju da specifične kulture moraju biti uzete u obzir pri elaboraciji javnih politika kako bi one mogle da zadovolje potrebe manjina. I treće, oni zahtevaju veću kontrolu nad institucijama – što je zahtev koji ponekad ide sve do zahteva za samoupravu.

(Langlois 2001, 7163)

Teška je muka otkriti da oni koje štitimo, i za koje smo dugo verovali da su potlačeni, a na čiju smo se stranu stavili i za nju založili sopstvene resurse i autoritet, u stvari instrumentalno konstruišu ulogu žrtve kako bi iskoristili akademski potencijal i medijsku atraktivnost (etnoloških i antropoloških) istraživanja za sticanje simboličkog ili finansijskog kapitala, dominantnog položaja nad drugim zajednicama, ili neke druge koristi. A upravo o tome izveštavali su istraživači tokom perioda otrežnjenja, ili razočaranja višedecenijskim stavljanjem na stranu nativističkih odnosno indihenističkih pokreta protiv neokolonijalizma, perioda tokom kojeg je postepeno postajalo jasno da zasnivački antropološki ideali razumevanja među kulturama, približavanja "domorodaca" zamišljenom "zapadnom čoveku" i očuvanja "neukaljanih, prirodnih" uslova u kojima opstaju domorodačke zajednice od "nestanka", u sebi kriju opasnu *asimetriju* – često naivnu pretpostavku nevinosti za jedne ("potčinjene" native) s jedne, i ne uvek dokazanu pretpostavku krivice za druge ("tlačitelje" sa Zapa-

da), s druge strane.²⁰ U toj neprilici antropologija se nije baš uvek najbolje snalazila, pa neretko nije uspevala da se odupre opasnosti da se od zaštitnice "kultura koje nestaju" nehotice pretvori u pokroviteljku antiglobalističkih, antimodernih, fundamentalističkih pa i terorističkih pokreta, verovanja i aktivnosti. Ili da sve to zajedno makar tako deluje...

Mnogi istraživači danas su u poziciji podeljene lojalnosti – prema proučavanima ("svojim Indijancima")²¹ i prema struci, koja je sve više na oprezu prema mogućnosti da proučavani instrumentalizuju i prenaglasе "kulturnu posebnost" u mikro-političke, čak privatne svrhe (kao "identitetski preduzetnici").²² Zahtevati zaštitu autorskih prava nad kulturom

²⁰ To da je multikulturalizam, kao društveni pokret i interdisciplinarni i medijski diskurs, *nekritički preuzeo antizapadni sentiment od antikolonijalizma* primetio je Salins (Sahlins 1993). Interesantno je da se u svojoj kritici multikulturalizma, upravo antropologija, koja je decenijama korišćena kao resurs kritike Zapada, pojavljuje kao zaštitnica zapadnih odnosno univerzalnih liberalnih vrednosti.

²¹ O sindromu "mog naroda" (ili "mog plemena") koji označava identifikaciju antropologa s proučavanima a često i redukciju istraživačke imaginacije na jednu zajednicu, karakterističnom za ranu akademsku antropologiju v. Stocking (1989). Upor. sindrom zavičaja u srpskoj i srodnim etnologijama. Relevantno i dragoceno doktorsko istraživanje iz istorije discipline moglo bi u komparativnom okviru da analizira ovaj fenomen.

²² V. Hardin (1995), Tilley (1997) za konceptualizaciju "identitetskih preduzetnika" i (Lal, 1997) za pojam "preduzetnici etničkog identiteta", ovde veoma analitički korisnih.

jednostavno je apsurdno.²³ Budućnost etniciteta, i kolektivnog identiteta u širem smislu nalazi se na tržištu. Identitet je do te mere komodifikovan da on ne može a da ne bude ograničen u smislu u kojem je to antropološkoj teoriji neprihvatljivo (Kaneff and King, 2004), zato što vlasnička i autorska prava nad njim moraju biti zaštićena. Ipak, da li je to razlog da ukinemo manjinska prava i odrekemo se svake multikulturne politike? Da li su komične (ili tragične) zloupotrebe identitetskih preduzetnika sredstva koja trajno kompromituju ciljeve davanja prava manjinama? U ovom slučaju, spremni smo da otvoreno stanemo na stranu multikulturnih politika, koliko god to bilo u suprotnosti s našim standardnim liberalno-relativističkim nazorima. Etnopolitika, ispostavi se često, u osnovi ima etno-biznis, što je pojava široko poznata i u našem društvu, od visoke politike "nacionalnih interesa" do uličnih tezgi sa suvenirima.²⁴ "Dobriće" i "kvarniće" nije uvek lako razlikovati (Fuler 1996, 6).

²³ V. Comaroff and Comaroff (2009). Apsurdan je karakter do kojeg se politika identiteta razvila u ekonomiju identiteta – to je poruka ove odlične ilustrativne kompilacije analitičkih primera o komodifikaciji. Od vlasništva nad turističkim etnosuvenirima nad kojim se spore plemenske poglavice u Južnafičkoj Republici, preko interdisciplinarno rado u analitičke svrhe korišćenih čuvenih sporova o vlasništvu nad zemljom u Indijanskim rezervatima (interesantnom zbog dozvola za otvaranje kockarnica), i brojnih drugih primera, koji uključuju čak i pokušaj zaštite autorskih prava nad jednom svetskom religijom.

²⁴ U slučaju "Indijanaca" u SAD, identitetsko preduzetništvo operacionalizovano je u visokom zakonodavstvu nizom akata koji

"Otkriće" fenomena *strateške esencijalizacije* i *autoviktimizacije*, ili preciznije, otrežnjenje i osveščivanje višedecenijske asimetrije stavljanja na stranu "nativnih", imale su ne samo političke već i značajne teorijsko-metodološke posledice u diskursu antropologije, među kojima je povećanje osetljivosti za političke i pravne posledice proizvodnje "istine" putem antropoloških istraživanja "kultura" ovde samo najrelevantnije, mada ne i jedino interesantno.²⁵

Kirni je (1995, 560) u svom uticajnom pregledu skrenuo pažnju na sve veći broj istraživanja koja su, suprotno očekivanjima ranijih antropologa da su lokalne domorođacke grupe osuđene na propast, otkrila da se one ubrzano reorganizuju koristeći sredstva koja im je omogućila globalizacija kako bi ostvarile svoje tradicionalne ciljeve. Ukazujući na te značajne primere u kojima su političke

zahtevaju da bilo ko, ako ima nameru da prodaje "indijanske rukotvorine" mora imati licencu, uz pretnju veoma visokom kaznom, koja u slučaju pojedinaca ide i do 5 godina zatvora a u slučaju kompanija i do milion dolara (više o tome kod Barker 2003, 26 i dalje; tu se proces pravne operacionalizacije identiteta detaljno razmatra, pa ova analiza ima i metodološki a ne samo informativni značaj).

²⁵ Od ostalih posledica posebno je interesantna paralela koja se može napraviti sa interesnom autoviktimizacijom nacionalnih manjina u evropskom kontekstu, o čemu do sada nisu rađena komparativna istraživanja. Ona bi svakako bila politički nekoherentna, posebno u multikulturnim etnokratijama, ali to nikako ne bi umanjilo njihovu naučnu vrednost, naprotiv. Ovo je tema za posebno istraživanje i bilo bi veoma vredno kada bi se neko prihvatio da o njoj izradi disertaciju.

strategije domorodačkih pokreta prigrllile globalizaciju umesto da joj se uzaludno suprotstavljaju, on nam je skrenuo pažnju na važnu činjenicu: antiglobalni pokreti iskoristili su globalno interesovanje za pitanja životne sredine i ljudskih prava, kao i resurse koji su im, opet zahvaljujući globalizaciji, stajali na raspolaganju u tom smislu. Prethodno se ujedinivši i predstavivši sebe kao deo globalnog pokreta za očuvanje životne sredine "čiji su domorodačke populacije integralni deo", ti pokreti su povezali pitanje zaštite životne sredine sa zaštitom kolektivnih prava na očuvanje "integralnog načina života u ekosistemu".²⁶

I novija etnografska istraživanja, a ne samo ona problemski fokusirana na politiku identiteta, podsećaju nas na opšta mesta antropološke učionice: da je *tradicija proizvod modernosti* (Edelman, 2005; Hirtz 2003).²⁷ Ipak, ništa nije delovalo toliko otrežnjujuće – ni finansijski interesi, ni strateški esencijalizam pa ni glumatanje žrtve (onda kada tlačenja nema, podrazumeva se), koliko je to bilo otkriće unutarkulturnog tlačenja u ime tradicije u društvima za

²⁶ V. Brysk (1993; 1996), Gupta (1992). Da li je moguće razdvojiti vlasništvo (nad zemljom) i pripadnost (zemlji) u domorodačkim diskursima raspravlja Kirsch (2001).

²⁷ Maori su posebno interesantan primer strateškog esencijalizma i instrumentalnog nativizma, v. Van Meijl (2005, 2006). Druga važna grupa primera odnosi se na, i izvan discipline poznate, primere utvrđivanja autentičnosti radi ostvarivanja prava na zemlju (u vezi sa dozvolama za držanje kockarnica) među tzv. Indijancima u Severnoj Americi, v. Goldberg-Ambrose (1994).

koja se tradicionalno veruje da su dostigla određeni nezamislivi nivo poštovanja individualnih ljudskih prava.

U velikim vanevropskim imigrantskim državama, koje tradicionalno primaju veliki broj imigranata bez obzira na "rasu", religiju, etnicitet i druga "kulturalna" svojstva, poput SAD, Kanade ili Australije i Novog Zelanda, ili u onima s velikim zatečenim međukulturalnim razlikama, poput Rusije, Indonezije, Brazila ili Meksika (koje i same, pored zatečene raznovrsnosti, poslednjih decenija ponovo postaju imigrantske), primetno je napuštanje multikulturalnih politika i zaokret ka propagiranju jedinstvenog nacionalnog identiteta, karakterističnog za 18. i 19. vek.²⁸

²⁸ Australija je još 1990-ih napustila ideju multikulturalizma za sve, i većinu populacije počela da preusmerava ka jedinstvenom natkulturalnom nacionalnom identitetu, zadržavajući prava na kulturnu posebnost za zajednice Aboridžina. Iako je princip samoodređenja uveden u zakonski sistem kako bi ispravio kolonijalne nepravde učinjene upravo prema Aboridžinima, kasnije je ukinut sa sličnom argumentacijom – kao kontekst u kojem su se društveni problemi namnožili umesto da budu umanjeni (Kowal, 2008). Kanada, nekada primer na koji su se drugi ugledali i odakle multikulturalne politike formalno i potiču u svom modernom obliku, danas zahteva tzv. "razumnu meru prilagođenosti" (eng. *reasonable accommodation*). Najzanimljivija činjenica u vezi s kanadskim multikulturalizmom nije ta, da je on tamo najpre zvanično uveden pa zatim modifikovan do neprepoznatljivosti, već ta da mu se oni koje je prevashodno trebalo da zaštiti od asimilacije najviše protive (Légaré, 1995; Paine, 1999).

Ovom pitanju, direktno povezanom sa aktuelnim kritikama multikulturnih politika, posebno u Evropi, vratićemo se u zaključnom poglavlju. Podsetimo se sad jedne intelektualne tradicije koja je delovala kao da predstavlja alternativu antropologiji posvećenoj partikularnim interesima.

Projekat *kosmopolitske antropologije* važan je u kontekstu dilema antropologije multikulturalizma zbog toga što je i dalje, uprkos relativno širokoj a fokusiranoj debati²⁹ ostalo nejasno da li on predstavlja alternativu identitetski-pristrasnim antropologijama ili je samo još jedan njihov podtip – proizvod identiteta antropologa kao profesionalnih kosmopolita, a imajući u vidu to, da ne postoji kosmopolitski diskurs koji ne proizvodi lokalne (nacionalne, regionalne) posledice koliko god od njih nastojao da se distancira.

Kosmopolitska antropologija osmišljena je s namerom opovrgavanja nacionalističkog i kulturnorasističkog podteksta suštine nativističkog argumenta. Za razliku od neo-boasovske antropologije koja je kao projekat u okviru humanističkih disciplina okrenuta primarno interpretaciji simboličkih sistema i "kulture kao teksta", kosmopolitska antropologija insistira na povratku na "dobru, staru" socijalnu antropologiju, koja je sebe uvek smatrala i još uvek se smatra društvenom naukom, dakle naukom slobodnom

²⁹ V. Kuper (1994), Kahn (2003), Rapport and Stade (2007), Ber (2010), Rapport (2012).

od svake političnosti i svakog zastupništva, naukom uključenom u prosvetiteljski projekat komparativnog izučavanja varijacija ljudskih grupa kroz prostor i vreme. Posebno je interesantna problematizacija samih antropologa kao "profesionalnih kosmopolita" (Boyer and Hannerz, 2014), analogna ideji da su tradicionalni etnolozi "profesionalne patriote" (Milenković, 2003).

Nasuprot multikulturalizmu, kosmopolitizam podrazumeva individualizaciju društvenih aktera, pretpostavlja mogućnost da individue mogu biti nezavisne od svojih kulturnih sistema, odnosno da mogu imati slobodu da *odaberu vlastiti identitet, uključujući i to da ga ne odaberu* (Rapport 2006, 23). Prema shvatanjima kosmopolitske antropologije, ljudi nisu zaleđeni u različitim, strogo odeljenim društvenim kategorijama. Najsžetije, kosmopolitizam potcrtava i u prvi plan ističe ljudskost ljudskih bića, a ne njihovu pripadnost nekoj određenoj kulturi. Taj diskurs dakle *razdvaja ljudskost od konkretne kulture* (i u tom smislu je strukturno srodan velikim religijskim i ideološkim sistemima), što je problem koji kulminira debatom o "vernakularnom kosmopolitizmu" (Werbner, 2006).

U kosmopolitskim okvirima značenja, ljudsko biće postoji kao kompleksna pojedinačnost, složena posebnost ili singularitet koji prevazilazi neposredne kategorizacije i identifikacije kroz naciju, etnicitet, klasu, religiju, rod i dr. vidove identifikacije. U tom smislu predloženo je potpuno odbacivanje pojma identiteta i njegova zamena pojmom identifikacije – kao procesa koji ne mora da se prekine, fiksira, usidri i sl. Kosmopolitska antropologija je opozit ko-

munitarizmu, koji počiva na premisi da ljudsko biće ne postoji kao takvo, istrgnuto iz kulturnog konteksta u kojem je odgojeno i/ili u kojem živi. U svom suštinskom aspektu, kosmopolitizam zastupa tvrdnju da su pojedinci kadri da se postave prema vlastitoj kulturi ironično, pa samim tim i skeptično i, u krajnjem ishodu, beskompromisno kritično.³⁰ Ističući prvostepenu ljudskost pojedinaca, kosmopolitizam pretpostavlja da oni mogu se izdignu iznad vlastitih kulturnih tradicija i da aktivno učestvuju u njihovoj promeni.³¹

³⁰ Kosmopolitizam se često brka s univerzalizmom, a preko univerzalnosti kao očekivanog/zahtevanog svojstva naučnosti, i s naukom samom. To je verovatni razlog zbog kojeg oni antropolozi koji sebe doživljavaju kao naučnike (koji se suprotstavljaju opadanju standarda naučnosti u disciplini) sebe vide i kao kosmopolite, smatrajući da on predstavlja rešenje problema etnocentrizma interpretacije i da kosmopolitske prakse (naučna društva, konferencije, časopisi i drugi elementi naučnog folklora) nekako transcendiraju kulture. Ideološki kosmopoliti su gorljivi kritičari relativizma i zalažu se za univerzalnu-kao-objektivnu nauku. Zbog toga kosmopolitizam možemo da posmatramo i kao neoprosvetiteljski projekat kulturno transcendirajuće objektivnosti. Ova nikada završena interdisciplinarna debata predstavlja odličan pozadinski kontekst kojem se možemo vratiti kada antropolozi odsviraju "kraj" i nastave po starom. Kratkoročnost debata je stabilna odlika disciplinarnog folklora. O ovim pitanjima instruktivni su: Berlin (1994 orig. 1980); Whitton (1988); Daston (1992); Marotta (2010).

³¹ Ipak, same polemike u antropologiji uče nas upravo suprotno – nije moguće izazvati promenu u zajednici iz koje se

Kulturne tradicije, ideologije i zajednice ne bi trebalo, prema ovim shvatanjima, da budu u sukobu sa životima društvenih aktera koji otelovljuju dotične tradicije i ideologije, a u slučaju kada dođu u sukob, kosmopolitizam pretpostavlja da bi pojedinci trebalo da su apsolutno slobodni da odaberu vlastite ideologije, vlastite religijske, retoričke, kulturne i simboličke okvire u koje će se prema svojim željama uklopiti, pri tome nemajući pravo da te svoje izbore nameću drugima, niti da na bilo koji način ograničavaju slobode drugog čoveka. Kosmopolitizam ima, dakle, jednu vrlo izraženu idealističku crtu, a to je vera u mogućnost tzv. globalne moralne pristojnosti – skupa moralnih načela koji prevazilaze sferu kulture – a koji pospešuju izgled mobilnosti, ravnopravnosti i slobodnog odabira identiteta.

Pored toga, samo idejno i filozofsko zaleđe kosmopolitizma opovrgava retoriku kulturnog fundamentalizma prema kojoj pojedinac smešten izvan vlastite kulture, izvan kolektivom osiguranih životnih svetova, nužno biva ontološki razoren, s obzirom na to da nema nikakvo socijalno usidrenje

programski izmestimo (tu je veoma instruktivan "slučaj Friman" v. Milenković, 2003). Isto nas uči i društveno-politička praksa. Promena, osim kada je revolucionarna i sprovedena putem nasilja širokih razmera, zahteva legitimitet, a njega obično imaju oni koji dele, ili makar tvrde da dele, vrednosti tipične za neku zajednicu. U književnosti, filozofiji i teologiji je drugačije. Legitimitet se stiče odlaskom, automarginalizacijom. Ipak, tako stečen legitimitet dovoljan je za promene u zatvorenoj zajednici posvećenih ali ne i za izazivanje ozbiljnije društvene promene.

niti kognitivnu garanciju da se neće izgubiti u okeanu raznorodnih identiteta (u tom smislu da izvan kulture, redukovane na zajednicu, prestaje da "postoji"). S ovog stano-
višta, komunitarizam je redukovano na fundamentalizam. Ovaj element argumentacije ubrzo će postati veoma važan. Antropologija kao kosmopolitska nauka na idejnom planu ima, dakle, veru u pojedinca kao nosioca egzistencijalne snage koja mu omogućava da konstruiše svoj život kao vlastiti projekat ali takvu veru nema u kolektive. Kosmopolitska antropologija teži ulasku u samo središte pomenute globalne moralne srede, u čijim okvirima bi sve više i više ljudskih bića trebalo da doživljava vlastite živote kao sopstvena postignuća, dok prakse nametnute kulturom (a ne antropologijom) odbacuje kao fundamentalističke.³²

Kosmopolitska antropologija je, u tom smislu, definisana nasuprot nacionalizmu i predstavlja vrhunac ideala objektivne antropološke nauke (koji se, doduše kao i svaki vrhunac, čini neprimenljivim osim na pojedinačne slučajeve). Nacionalizam se u dobroj antropološkoj nauci objašnjava kao kulturna forma, kao "dobar za mišljenje" u smislu u kojem je to totemizam kod Levi-Strosa. Kada se kosmopolitski antropolozi zalažu za prestanak definisanja pojma nacije pa čak i mišljenje o naciji kao o diskretnom fenomenu koji postoji u stvarnosti, koliko god to bilo razumljivo iz perspektive antropološke učionice kao polja intelektualne igre i moralne slobode, može nas odvesti i do poimanja nacije toliko kontingentnog da se može reći da nešto poput

³² Detalji ovog argumenta izneti su u: Rapport (2006).

nacije kao nadređenog pojma zapravo "ne postoji" (Segal and Handler 2006, 66). Sličnost s ranijim antropološkim otporom upotrebama pojma kulture kao besmislenog očigledna je. Ipak, naši proučavani se ne bi složili, i oni se u stvari nikada s tim neće ni složiti. Imati "kulturu" i biti deo neke "nacije" u stvari je za većinu svih proučavanih jednako – postojanju samom. Upravo zahvaljujući ovom komunitarističkom "prirodnom pogledu na identitet", u narednom koraku će se ispostaviti da globalizacija, nasuprot popularnim predstavama i neopreznim predviđanjima, nije uspjela da izazove "nestanak kultura". Upravo u strahu od tog nestajanja i u strahu od posledica tog straha, multikulturne politike i jesu sprovedene širom sveta.

...domorodački narodi, koji opstaju, namerni su da preuzmu kulturnu odgovornost za ono što im se čini. Širom velikog dela Severne Amerike žive čak i lovci i sakupljači, i oni uglavnom love i sakupljaju. Eskimi su još uvek tu, i to su što su. Širom sveta narodi osporavaju uvrežene teorijske opozicije tradicije i promene, domorodačke kulture i modernosti, građana i saplemenika, kao i druga klišea navodne antropološke mudrosti. Izveštaji o smrti domorodačkih kultura, kao i oni o smrti antropologije, uveliko su preterani.

(Sahlins 1999, i)

"Posmatranje menja posmatrano", "nauka menja realnost u kontekstu eksperimenta" ili "istina je u oku posmatrača" ... sve ove naučnopopularne krilatice imaju nešto zajedničko sa strahovima antropologije globalizacije – jedne *uplašene nauke*. Među njima je ovde kontekstualno najrelevantnija ta, da su antropolozi strahovali da ne budu, poput svojih "kolonijal-

nih" disciplinarnih predaka, saučesnici u uništavanju kulturne raznovrsnosti čovečanstva. Videli smo da je ključni motiv antropologa koji su stali na stranu proučavanih i zastupali njihove interese, ali i samih pripadnika nekada isključivo proučavanih zajednica koji su, postavši nativni antropolozi, počeli da pišu antropologiju koja prevashodno zastupa interese njihove zajednice, bio *strah od nestanka identiteta* (via straha od kulturne promene, izjednačene s "nestankom kultura"). Videli smo i da je u, galimatijasu antikapitalizma, direktne odnosno narodske demokratije i davanja primata kolektivnim nad individualnim pravima, tokom poslednjih decenija upravo kroz nativne i indihenističke pokrete (uključujući tu i nativnu antropologiju) razvijan diskurs koji se danas naziva antiglobalističkim. Analiza tog kompleksnog diskursa svakako je tema za posebnu studiju.³³ Ono što je ostalo da u ovom pod-poglavlju pokušamo da rešimo, jeste pitanje od direktnog značaja za razumevanje antropoloških neprilika s multikulturalizmom, budući da je taj problem ugrađen u samu srž dublje dileme da li se

³³ Geneza "antiglobalističkog" narativa putem neinformisane recepcije antropoloških i srodnih istraživanja, posebno kroz povezanost indihenističkih pokreta, nativne antropologije i kritičke antropologije Zapada s postkolonijalnim pojmom identifikacije s identitetom agresora, tema je za posebnu studiju. Takva studija svakako bi predstavljala relevantnu temu dragocenog doktorskog istraživanja, posebno imajući u vidu reaktivan karakter domaćih nacionalizama i njihovu diskurzivnu srodnost s inače levičarskim kritikama globalnog kapitalizma, konzumerizma i sl.

staviti na stranu proučavanih ili ne? To je *pseudo-problem da li kulture stvarno "nestaju" u globalizacionim procesima?*

Za razliku od medija, kapitalizma, demokratije i ljudskih prava – najpopularnijih istraživačkih globalizacionih tema – koji se nedvosmisleno ne globalizuju homogeno i postoje, osim u smislu trivijalne administrativne formalne sličnosti, u mnogobrojnim globalnim varijantama, *identitet se globalizuje unisono – uglavnom u otporu prema narastajućoj pretnji globalizacije* koja ga, navodno preteći mu, cirkularno konstituiše. *Globalizacija otpora globalizaciji identiteta direktna je potvrda postojanja globalizacije*, iako to zvuči kontraintuitivno, paradoksalno pa i suludo. Zato hajde da, možda baš u trendu globalnog prkosa globalnom trendu kvalifikovanja "vidljivog" i citiranog kao vrednijeg i kvalitetnijeg, preslišamo inventar opštih mesta antropološke teorije globalizacije. Kada to učinimo, ispostaviće se da je proces na koji se i u disciplinarnom i u interdisciplinarnom diskursu referira kao na "paradoks globalizacije", ključan za razumevanje pomenutog problema i, sledstveno, donošenje pomenute odluke.

"Paradoks globalizacije" je pojam koji označava empirijsku činjenicu, otkrivenu širom planete, da se identiteti tipičnih antropoloških proučavanih za koje se očekivalo da će pod naletom kolonijalizma, modernizacije i globalizacije nestati u nekom novom nad-identitetu, ponovo pomaljaju, osvežavaju, a da je jedan broj novih identiteta i nastao upravo zahvaljujući globalizaciji koja je, smatralo se, trebalo da ih izbriše. Taj paradoks posebno je evidentan među marginalizovanim stanovništvom džungli, pustinja i među seo-

skom populacijom širom planete, ranije izostavljenim ili delimično uključenim u procese modernizacije velikih postkolonijalnih/nacionalnih država: u strahu od gubitka kulturne autentičnosti pod naletom globalnih sila, oni su postali deo globalnog trenda revitalizacije tradicije (ili retradicionalizacije) zasnovane na identitetu, klasično modernistički ukorenjenom u "krvi i tlu". Njihov *identitet otpora i sam je postao globalni trend* upravo time što je sama globalizacija doprinela njegovom očuvanju pre nego da ga uništi.³⁴

Početak veka, uticajne monografije, zbornici i članci pisali su o globalnoj kulturi, širenju jednodomstva, nestajanju kulturnih razlika i drugim fantazijama koje su istraživači, publicisti i nacionalistička pseudopatriotska inteligencija pronosili širom sveta. Deset godina kasnije, globalizacija nam pre izgleda kao proces separacije nego integracije; pre kao okidač reaktivne homogenizacije nego kao nezaustavljivi nalet unifikacije.

Primer ovog paradoksa globalizacije je bezbroj, ipak, viđenja produkcija u oblasti antropologije globalizacije trebalo je da nas ubedi da su transnacionalni tokovi i hibridni identiteti deteritorijalizovali kulturu.³⁵ Ali iz empirijskih istraži-

³⁴ Više o tome v. npr. (Tomlinson 1999); Otto and Pedersen (2005).

³⁵ Gupta i Ferguson (1992) su konstatovali deteritorijalizaciju kulture u globalnim procesima i to je postala mantra istraživanja globalizacije i transnacionalizma u antropologiji i izvan nje. Inda i Rosaldo (2002, 13-14) u ne manje uticajnom tekstu tvrdili su: "...ovih dana ipak je nemoguće, ili makar nerazumno, razmišljati

vanja onoga o čemu govore nosioci kolektivnih identiteta znamo da oni i dalje govore o zemlji, poreklu, ukorenjenosti. Oni to rade rado i sve više. To ne znači da su zaista "tamo" ili "ovde" (naprotiv, oni "su" uglavnom u medijatizovanom svetu promocije identiteta ili polemike o njemu, najčešće u elektronskim medijima), ali ono što je njihova tema i dalje je staro dobro definisanje kulturnog identiteta kao vezanog za poreklo i teritoriju. Pa o čemu je onda reč – da li uticajni autori iz ovog istraživačkog polja greše, previđajući iz nekog razloga (koji ne može biti neinformisanost) očigledne činjenice, ili je *problem u čitanju i tumačenju njihovih širokih preglednih smernica daljim istraživanjima kao da su empirijske činjenice*? Reč je o ovom drugom. Nerazlikovanje deskriptivnog i normativnog plana inače je školski primer ugrađen u samu srž "epistemološke naivnosti" koja je u našoj disciplini zamena za heuristiku (Milenković, 2010b).

Moglo bi da deluje da su se antropolozi zainteresovali za multikulturne politike 1970-ih, više-manje kad i svi ostali društveno-humanistički naučnici, posebno kroz učešće

o kulturi u striktno lokalizovanom smislu, posmatrati je kao prirodno svojstvo prostorno ograničene populacije. Globalizacija je radikalno iščupala kulturu iz mesta... na određenom nivou, antropolozi su došli do tačke u kojoj kulturu poimaju kao deteritorijalizovanu... ali poenta je u tome da za antropologe kultura nikada nije samo deteritorijalizovana. Ona je uvek i reteritorijalizovana."

antropologa obrazovanja u debatama o ne/postojanju kulturne, rasne, rodne i klasne neutralnosti kanona zapadnih obrazovnih sistema, ili u 1980-im, kroz učešće antropologa nauke (i antropologa antropologije) u debatama o etnocentrizmu interpretacije u društveno-humanističkim naukama i "Zapadnoj nauci" uopšteno posmatrano. Ali takav istorijski opis nanosi nepravdu *ranim antropolozima koji su zapravo inspiratori multikulturnih politika*. Njihova nastojanja da se "očuvaju kulture koje nestaju" (u komparativnoj perspektivi) ili da se "društvo menja po ugledu na druge kulture" (kod kuće), predstavljaju teorijske uzore kasnijim multikulturnim intervencijama u obrazovni, pravni, politički i sistem socijalne zaštite zapadnih društava,³⁶ dajući zamajac svim kasnijim verzijama velike debate o kulturi u antropologiji koja kulminira u "doba globalizacije".³⁷

³⁶ Odličan analitički pregled društvenih intervencija zasnovanih na multikulturalističkim idejama daje: Mio (1999). Multikulturno mišljenje, u smislu u kojem smo to objasnili na tragu pojma do kog su držali rani antropolozi obrazovanja, a koji je danas najpribližniji pojmu interkulturalnosti, dalo je dragocenu osnovu za redefinisane brojnih koncepata za koje se verovalo da su univerzalni, a ispostavili su se kao etnocentrični, poput normalnosti na primer. V. Benedict (1934); Devereux (1956).

³⁷ Ne može se tvrditi da je antropologija od globalizacije značajnije strahovala. Mnogi autori jesu u ranim godinama popularizacije ovog istraživačkog polja izražavali zabrinutost zbog mogućnosti da se ponove posledice kolonijalizma u sociokulturnoj sferi, ali globalizacija začudo nije nedvosmisleno negativno konotiran pojam kao u većini drugih akademskih diskursa.

Kao i mnoge druge istraživačke mode, i antropologija globalizacije postepeno odlazi u zaborav kao nezavisno istraživačko polje. Ipak, u moru relativno beskorisnih ili prosto dosadnih radosti otkrića opštih mesta o globalnim "tokovima" koje su imale za cilj da etabliraju antropologiju globalizacije kao specifičan, drugačiji, pa i originalan pristup fenomenima pod tim nazivom, gotovo neprimetno su se provukle brojne analize *pomaljajućih, osveženih ili učvršćenih identiteta*. Tako su rezultati istraživanja ostvareni zahvaljujući zamajcu koji je popularnost globalizacije kao istraživačke paradigme svojevremeno dala disciplini, dragoceni upravo za istraživanja u okvirima antropologije multikulturalizma. Najbitniji rezultat ovih istraživanja, koji ih prožima i objedinjuje jeste, kao što smo videli u pripremnoj fazi argumenta, taj da je kulturni identitet *mnogo više proizvod nego žrtva* globalizacije.³⁸

³⁸ O povezanosti globalnog kapitala i odnosa pojedinih država prema multikulturalizmu objavljena su mnoga istraživanja. Nije multikulturalizam taj koji predstavlja pretnju, već dihotomija ugrađena u multikulturne politike, a koja identitete odnosno pokrete koji ih promovišu deli na priznate i one neposlušne, jogunaste, identitete otpora (eng. *recalcitrant*), što je najčešće definisano time da li se protive neoliberalnom kapitalističkom poretku (Hale 2002). Da li će domorodački pokreti biti priznati ili posmatrani kao pretnja, veća čak i od prethodnih asimilacionističkih politika kolonijalizma, nije po ovom autoru pitanje o statusu multikulturalizma, nego specifičnog načina na koji je i on sam kolonijalizovan kroz simbiozu država i kompanija.

Opšte je mesto da globalizacija, i s njom povezani procesi protoka robe, ljudi i kapitala preko međunarodnih granica, utiču na deteritorijalizaciju i reteritorijalizaciju sveta i stanovništva a time i na stvaranje višestrukih pripadnosti i lojalnosti i mnogostrukosti identiteta (v. Apaduraj 2011; v. Krstić 2013). Eriksen i Nilsen ovlaš definišu globalizaciju kao "proces koji čini irelevantnim geografsku udaljenost između lokacija" (Eriksen and Nielsen 2001, 169). S tim u vezi, globalizacija i difuzija kulturnih elemenata nam pomažu da na nov način razmišljamo o sebi. Na primer, shvatajući Evropu kao "evropsku civilizacijsku konstelaciju" koju sačinjavaju judeo-hrišćanska, ruskoslovenska i islamsko-turska civilizacija, Delanti i Ramford (Delanty and Rumford 2005, 36-38) govore da je Evropa nastala u interakciji, međukulturnim fertilizacijama i putem difuzije svojih civilizacija. Difuzija kulturnih elemenata, koncepta o ljudskim pravima, obrazaca potrošnje, informacionih tehnologija, pop muzike, nacionalističkih ideologija, međunarodnog protoka kapitala, migracija, ali i pandemija side ili globalna ilegalna trgovina oružjem i drogom, su samo neki od aspekata globalizacije (Eriksen and Nielsen 2001, 169-170).

Nasuprot tome, još uvek se neretko sreće lament nad "kulturama koje nestaju" pred unifikacionim silama globalizacije.³⁹ Popularni antiglobalistički narativ perpetuira se

³⁹ Jedan od relativno savremenih primera sagledavanja globalizacije (od ključnog značaja za živote čitalaca ove knjige) kao nečega što treba "ukrotiti" bila je Nacionalna strategija za pristu-

kao opšte mesto, a osim kritike političke unifikacije čovečanstva u liberalnu demokratiju i individualistički model ljudskih prava, kao i kritike vanekonomskih posledica globalnog širenja kapitalizma, taj narativ obično tvrdi da globalizacija neumitno dovodi do a) nestanka mnogih i b) unifikacije preostalih kultura. Hajde da preispitamo ovaj akademski mit. Nakon što to budemo učinili, postaće jasno da je ključni razlog opstanka ovog mita taj, da u njegovoj osnovi leži jedan drugi mit, koji je i dalje na snazi, a koji smo kao disciplina sami skrivili – onaj o "čistim i nepatvorenim kulturama". Zaboravlja se da su kulturni kontakti (najpre na lokalnom nivou) oduvek postojali a da se o kompleksnijim kulturnim kontaktima i "mešanju" kultura može govoriti već sa migracijama iz Azije u Ameriku preko Beringovog moreuza ili s dolaskom Vikinga na američko tlo, što "globalizaciju" datira mnogo hiljada godina pre nego što je postala popularno istraživačko polje.⁴⁰ Dakle mnogo pre izgradnje nacionalnih država koje svom

panje Državne zajednice Srbije i Crne Gore Evropskoj uniji, kojom su pokrenuti događaji koji traju i danas. U njoj su evrointegracije definisane kao "proces koji uspešno izlazi u susret zahtevima globalizacije, dajući racionalan, efikasan i legitiman odgovor ovom istorijskom izazovu. Takav odgovor sadržan je u razvijenom pravnom sistemu, u demokratskoj institucionalizaciji i opšteprihvaćenoj proceduri odlučivanja i sprovođenja evropskih odluka" (Kancelarija Vlade Republike Srbije 2005, 9).

⁴⁰ Za demistifikaciju poimanja multikulturalizma kao proizvođa kolonijalizma ili, kasnije, globalizacije v. Bošković (2002b).

stanovništvu (ali i samim društveno-humanističkim naučnicima, koji kao da zaboravljaju da su upravo njihovi disciplinarni preci kreatori tih mitova) stvaraju naturalistički privid kulturne homogenosti "naroda" takoreći "izniklog" iz tla (ili prvodošavšeg, u slabijoj verziji naturalizma, koja ipak ostavlja nešto mesta i za istorijske migracije i priznaje zaposedanje teritorije kroz istoriju).

Antropologija globalizacije, kao posebno polje istraživanja u okviru discipline, dala je, verujem nehotice, značajan doprinos antropologiji multikulturalizma. Još od autora-zasnivača discipline koji su se nadali da je druge (mahom "primitivne", domorodačke i sl.) kulture moguće sačuvati od negativnih aspekata modernizacije, preko narednih generacija antropologa koji su se zalagali za učenje od drugih kultura radi reforme sopstvenih, pa sve do savremenih istraživanja u okviru nezavisnog istraživačkog polja antropologije globalizacije, jasno je da od nestanka (izuzev genocidom odnosno etnocidom) gotovo da nema ništa, a da se poslednjih decenija primećuje i rađanje novih, artikulacija pritajenih ili zapostavljenih, kao i pun procvat dominantnih identiteta u zemljama koje su nekada smatrane prirodnim terenom za antropološka istraživanja.

Globalizacija se neretko shvata kao uticaj anglo-saksonskih zemalja na nezapadna društva. Zbog toga se često govori o "vesternizaciji", "amerikanizaciji" i/ili "mekdonaldizaciji" sveta (Pieterse 1995; Ritzer 1993, 1-23). Međutim, ne treba zaboraviti ni uticaje i mešanja tzv. nezapadnog sveta u zapadna društva. Zbog toga, recimo Pieterse bira da govori o globalizaciji kao hibridizaciji. U pitanju je fluidni,

otvoreni i neodređeni proces koga čini mnoštvo potprocesa, lokalnih odgovora i alternativa unifikaciji u okviru koga nastaje "globalni melanž kultura" (Pieterse 1995, 46-47, 60). Spomenuta "mekdonaldizacija" koja se definiše kao "proces putem koga principi fast-food restorana počinju sve više da dominiraju [u svetu]" (Ritzer 1993, 1) predstavlja samo jedan od vidljivih znakova kulturnih kontakata. Iako ne treba smetnuti s uma "kulturni imperijalizam" ili izvoz popularne kulture iz SAD, Japana i Evrope u druge delove sveta (Watson 1997, 5), iskustvo fast fud restorana pokazuje da ne postoji unifikacija u klasičnom smislu. Na primer, Votson pokazuje da lanci takvih restorana ne ugrožavaju integritet lokalnih kuhinja u istočnoj Aziji već da su u kontaktu sa lokalnim društvom transformisani od strane lokalnih institucija (Watson 1997, 6). Redukcionizam, koliko god proizvodio popularne krilatice i laka objašnjenja, ne doprinosi objašnjenju ovih fenomena iako ih precizno opisuje i ka njima usmerava pažnju (istraživača, studenata, javnosti pa time i finansijera).

Etnografskih primera o hibridnim kulturnim konstrukcijama ima mnogo ali pomenimo, ilustracije radi, neke koji bi mogli da budu poučni onima koji globalizaciju još uvek vide kao pretnju umesto kao priliku. Ofra Goldštajn-Gidoni je istraživala savremena japanska venčanja koja čine šinto ceremonija u hramu i, zatim, zapadnjačko venčanje u kapeli, otkrivši da Japanci nisu pasivni konzumenti koji se ubrzano i temeljno vesternizuju, kako glasi široko rasprostranjeni naučnopopularni narativ o njima, već da su "aktivno uključeni u proces proizvodnje novih kulturnih formi" (Gold-

stein-Gidoni 2001, 23). Vilk (Wilk 1995), s druge strane, na osnovu svog terenskog istraživanja takmičenja za izbor lepote u Belizeu pokazuje kako na povezanost između globalnog i lokalnog direktno utiču lokalna moć i politika. U zavisnosti od toga kakav je stav vladajuće partije prema Zapadu određuju se i lepotni ideali. Drugim rečima, u zavisnosti od toga da li je na vlasti partija koja favorizuje lokalne proizvode, nacionalnu i etničku kulturu ili partija koja ceni visoku kulturu i stil, evropsku muziku i zapadne vrednosti i lepote ideale, zavisi i ko/kakva će biti buduća misica.

Jedan od interesantnih primera "nezapadne globalizacije" jeste pokemanija u SAD i uticaj Pokemona, japanske animacije, igranog i crtanog filma. Kako objašnjava Ellison (Allison 2006, 239-247), s obzirom na to da prvobitno Pokemon nije bio dizajniran za izvoz, morao je da pretrpi neke izmene, kako bi postao kulturno neutralan i razvezan od mesta (eng. *placeless*): imena junaka su prevedena na engleski, ubačena je američka muzika, detalji i motivi, spori japanski ritam je ubrzan za televizijske crtaće i filmove i uklonjen je japanski tekst.

Dokaza je mnoštvo. Recimo, iako u ovom obliku naknadno stvoren u odnosu na narodne identitete u pojedinačnim nacionalnim državama, "evropski kulturni identitet" predstavlja deo širih globalizacijskih procesa – on sledi logiku političkih, ekonomskih i vojnih integracija, i nedvosmisleno služi njihovom naknadnom opravdanju (v. Šor, 2010 orig. 1993; Gačanović 2009; Krstić 2013) iako bismo o evropskom identitetu mogli imati i neku romantičnu idealizovanu verziju. Zatim, raspadom SFRJ politič-

ki su uobličeni i priliku dobili da državnim aparatom budu učvršćivani i šireni mnogi identiteti koji su, bez svoje nacionalne države, sa stanovišta njihovih nosilaca i promotera bili "zarobljeni" i bez pristupa mehanizmima državnog nametanja identiteta, dobivši priliku za ekspanziju upravo zahvaljujući globalnim resursima.⁴¹

Kao što ovi primeri pokazuju, globalizacija je višeslojan proces. Dok govorimo o vesternizaciji i amerikanizaciji *istovremeno* govorimo o orijentalizaciji, niponizaciji, kreolizaciji i dr. Ili, kako tvrdi Goldštajn-Gidoni (Goldstein-Gidoni 2011, 22), u pitanju su nove posebne kulturne forme, nastale *tokom* globalizacije. Globalizacija definitivno ne unifikuje, zaključak je mnogih dela koja su se globalizacijom kulture bavila i pre nego što je instrumentalizacija globalnih resursa od strane boraca protiv iste postala očigledna (Robertson 1992, 145). "Ono što deluje kao dezorganizacija a često i kao stvarni kaos nije ništa manje ni sistemsko ni sistematično" (Friedman 1994, 210-211) odnosno "...pojedinci i grupe teže da globalno anektiraju u sopstvene moderne prakse" (Appadurai, 1996, 4).

⁴¹ Međunarodne migracije su odličan primer uticaja globalizacije na promenu načina na koje se ljudi identifikuju širom sveta. Na primer, u okviru svog istraživanja u Beču 2012. godine, Antonijević, Banić-Grubišić i Krstić su razgovarale sa ispitanikom koji od svoje 9. godine živi u Beču, tečno govori srpski jezik, ima firmu u Beogradu koju vodi njegov rođeni brat i često dolazi u Beograd, ima austrijsko državljanstvo a sebe smatra "novim Austrijancem" (v. Krstić 2013).

Strah od unifikacije zasnovan je na na njenom brkanju sa integracijom. I zaista, možemo pomisliti da će nas neki proces koji nas objedinjuje objединiti na taj način, da ćemo izgubiti svoja suštinska i samo nama prirođena svojstva, koja inače ne bismo izgubili "kada bismo ostali sami". Ali sami nikada nismo ni bili...Antiglobalistička i evrofobna logika zasnivaju se na istoj pretpostavci – pretpostavci insularnog identiteta (koji je nemoguć, koji je uvek već konstituisan u nekoj interakciji koja prethodi prvoj tački analize). Suština straha od unifikacije leži, dakle, u strahu od gubitka autentičnosti koji vreba u svakom integrativnom procesu, zato što se autentičnost percipira samo kao insularna. Ovo nenameravano otkriće antropologije multikulturalizma (i u okviru nje, preciznije, istraživača politike identiteta), u direktnoj je suprotnosti s interdisciplinarno uvreženom pretpostavkom o relacionom karakteru identiteta koji se "neprekidno konstituše u odnosu sa Drugim." Otkriće je utoliko zanimljivije što se, posebno u vezi s multikulturnim temama, a nakon popularizacije postkolonijalne teorije, podražavajući karakter identiteta potčinjenih u odnosu na tlačitelje (kolektivni analogon individualnopsihološkoj identifikaciji sa agresorom), po pravilu tumači u ovom relacionom ključu.

Nema "globalne kulture". Kada zagrebemo ispod činjenice da velika većina stanovnika planete gleda televiziju ili koristi internet i sl. empirijske trivijalnosti ispostavlja se da smo *upravo zahvaljujući globalizaciji saznali koliko smo različiti i da nema kulture koju bismo mogli da smatramo globalnom a da to ima ikakvog smisla* V. Appadurai (1996, 43); Geertz (1998, 110).

...postajući sve globalniji i sve izdelleniji istovremeno, (svet je) sve temeljnije povezan a istovremeno sve zamršenije izdellen... šta god da definiše identitet u kapitalizmu bez granica i globalnom selu, to nije neki suštinski dogovor o suštinskim stvarima već pre nešto nalik na familijarna odeljivanja, dugotrajne svade, stalne pretnje, jedno osećanje da šta god da se dogodi, poredak razlike mora biti očuvan.

(Geertz 1998, 107-110)

Inda i Rozaldo, slično, ukazuju da je proces globalizacije i intenziviranje međupovezanosti sveta uticao na raskidanje veze između kultura i pojedinačnih lokaliteta zato što su i kulture u pokretu (Inda and Rosaldo 2002, 11). Iako je uvreženo shvatanje da su kulture povezane sa teritorijama, kulture su pre povezane sa interakcijama i društvenim vezama a tek onda sa fizičkim prostorom (Hannerz 1999, 239). Kulture "ne lebde slobodno" u prostoru već su "ponovno upisane" u određeni lokalitet i, stoga se može reći da su kulture (i prostori) deteritorijalizovani ali i reteritorijalizovani (Inda and Rosaldo 2002, 11-12; Gupta and Ferguson 1992, 20).

Globalizacija obuhvata procese homogenizacije i heterogenizacije: čini nas više sličnim i više različitim istovremeno ... *standardizuje, modernizuje, deteritorijalizuje* i ... [obrnuto] *lokalizuje* ljude, zato što ljudi tek nakon što su "globalizovani" mogu da postanu opsednuti posebnošću svog lokaliteta.

(Eriksen 2007, 14)

Nacionalni, regionalni pa i lokalni identiteti, u strahu od nestajanja u globalnom procesu, zajedno čine jedan globalni fenomen – retradicionalizaciju odn. povratak kulturnim "korenima", "tradicijama" i sl. Ovako posmatrano, globalizacija "čini" upravo suprotno od onog od čega su u vezi s njom najviše strahovali – umesto da oslabi njihov specifičan identitet, ona ga je u stvari revitalizovala, pružajući istovremeno i povod i kontekst u kojem identiteti nastaju i jačaju.⁴²

Najrelevantniju epizodu u svom diversifikacionističkom pohodu, kada je reč o porastu broja identiteta, njihovom oživljavanju pa čak i izazivanju novih, reaktivnih identiteta, globalizacija je doživela u aktivnostima Uneska, posebno globalnim sprovođenjem svetske politike očuvanja kulturnog nasleđa. Iako će sam značaj očuvanja kulturnog nasleđa za antropologiju multikulturalizma, ali i za opštu antropološku teoriju u celini, biti detaljnije razmoatran u drugom delu, ovde izdvajamo kulturnu politiku Uneska kao direktni dokaz teze da globalizacija, i to ne samo spontano omogućavajući plodni dijalog kultura i pružajući sredstva za očuvanje identiteta, (uključujući tu i ekstremizam) uvećava kulturnu raznolikost čovečanstva.

Eriksen je (2003) u nameri da vrati antropologiju globalizacije i transnacionalizma u metodološki mejnstrim discipline, ukazao na to da su ih iz njega isključili veoma

⁴² Vilks je takođe dobar primer, koji govori o paradoksu globalizacije, zato što je svako takmičenje u lepoti lokalna institucija sa sebi svojstvenim društvenim aktivnostima u određenom istorijskom kontekstu dok istovremeno uniformiše lepote ideale. (Wilk, 1995)

ugledni autori, poput Salinsa i Gerca, naglašavajući nužnu ograničenost i lokalnost kao osnovne odlike "pravog" predmeta antropologije, nasuprot neuhvatljivoj i beskrajnoj tematici globalnih i transnacionalnih tokova koji su proglašeni prikladnijim nekim drugim disciplinama. Na tom tragu вреди posmatrati opsežnu, spolnom ili nezainteresovanom posmatraču nerazumljivu debatu o prirodi etnografije koja se iz poslednje četvrtine 20. veka prenela u 21. vek *u otporu prema ovom isključivanju*, posebno njen segment koji se fokusira na problematizaciju multiterenskog istraživanja.⁴³ *Multiterenska istraživanja*, često preklapljena s istraživanjem globalizacije i transnacionalnih tokova ljudi, informacija, simbola, kapitala i robe, predstavljala su *etnografsku infrastrukturu antropologije globalizacije i multikulturalizma*, omogućavajući joj da sakupi sada već zavidnu kolekciju dokaza protiv uvreženih ne-

⁴³ Posebno su interesantni oni radovi koji u sumnju dovode značaj multiterenskih istraživanja, mobilnost migranata i imaginarnost zajednica u dijaspori v. Hage (2005). Hibridni i responzivni identiteti proučavaju se upravo zahvaljujući postepenom razvoju multiterenske etnografije, a njihovo mesto u multikulturnom mozaiku tek treba da bude definisano. Kao odličan primer za razumevanje koristi multiterenskog istraživanja identiteta i povezanosti rezultata takvog istraživanja s priznavanjem i prepoznavanjem partikularnih prava, može da posluži skorije istraživanje dijaspore, u sklopu toga gastarbajtera i njihovih potomaka, i zatim radnih i drugih emigranata iz Srbije u zemlje Evropske unije i Švajcarsku. (v. Antonijević i dr. 2011; Banić Grubišić 2011; Krstić 2013).

gativnih predstava o globalizaciji kao kulturnoj unifikaciji pa i nekoj vrsti globalnog etnocida kojoj su se, ne začudo, suprotstavili protiv nje ujedinjeni "levičari" (borci protiv neoliberalizma u javnim politikama) i "desničari" (izolacionistički nacionalisti i arhaične patriote), u strahu od sveta koji se, doduše sporije i drugačije nego što se pretpostavljalo, ipak neumitno menja.⁴⁴

Zaključak uz ovo poglavlje

Za razliku od autora-zasnivača s početka, ili njihovih naslednika iz vremena sredine 20. veka, antropolozi na prelazu vekova pre otkrivaju kulture i identitete koji se pomaljavaju, revitalizuju ili učvršćuju, nego one koji nestaju. Ovu pojavu smo svi doživeli devedesetih godina dvadesetog veka – kao retradicionalizaciju (Naumović, 2009) a njene posledice trpimo i danas. Kada smo jednom redefinisali "kulturu" i razvezali je od "zajednice" kojoj je navodno/nekad pripadala, došli smo u priliku da demantujemo

⁴⁴ Nacionalno građanstvo tj. ideja građanstva kao političkog identiteta prevashodno vezanog uz državu, pod velikim udarima kako procesa globalizacije, tako i rastućih lokalizama, koji svojim "dijalektičkim odnosom" modifikuju odnos građanstva i kulture koji je dugo smatran kao univerzalan (Beiner 1995: 3). Jedna druga interesantna forma "nestajanja" kultura je njihovo utapanje, ne u neku zamišljenu nepostojeću globalnu kulturu, već u forme kojima sasvim priliči termin "panetnicitet" (Espiritu, 1992).

strahove od kulturne unifikacije i smanjenja kulturne raznovrsnosti pripisivane globalizaciji na samim počecima njene interdisciplinarne popularnosti.⁴⁵ I to zaista i činimo. Koju god oblast planete da posetimo, svuda otkrivamo promene, inovacije, otpore, povlačenje ili petrifikaciju, ali veoma retko "nestanak" kultura. Ono što nesumnjivo nestaje jesu jezici.⁴⁶ Ali samo u slučaju da insistiramo na potpunom preklapanju lingvistički definisanog posebnog jezika, i arheološki i kulturnoantropološki definisane materijalne i nematerijalne kulture tipične za neku simbolički definisanu kulturnu zajednicu, možemo govoriti o "ne-

⁴⁵ Ovakav zaključak bi se mogao cinično odbaciti kao logička greška. Iz prakse je jasno da antropolozi, koji su nekada proučavali zajednice koje nestaju, sada programski veću pažnju obraćaju na identitete koji se pomaljaju (transnacionalne, identitete otpora ili one hibridne). To bi, s cinične tačke gledišta, moglo značiti ne to da kulture prestaju da nestaju, već samo da su antropolozi promenili osnovni predmet svog istraživanja. Ipak, deluje da nije tako. Identiteti koji se revitalizuju, učvršćuju ili pomaljaju uglavnom su identiteti zajednica koje su postojale i u "zlatno doba" antropologije odeljenih kultura, kako nam Salins to uverljivo formuliše u ranijem navodu.

⁴⁶ Glotofagija i favorizovanje "velikih" jezika ili jednog globalnog jezika, kao što je npr. engleski, može da utiče na nestanak nacionalnih književnosti, pisama, kao i drugih nacionalnih, kulturnih i istorijskih doprinosa (Кончаревић 2010, 87). Ipak, od "može da utiče" do "izaziva nestanak" dalek je put. Umesto da strahujemo da će se to dogoditi našem jeziku i kulturi, možda da tome suprotstavimo kontraevidenciju, počev od ove knjige.

stanku" kultura. U svim drugim slučajevima, *broj kulturnih identiteta u toku perioda i u procesima označenim kao "globalizacija" – nesumnjivo je povećan.*

Zato vredi nastaviti s proveravanjem jake hipoteze da antropološka istraživanja posledica globalizacije, iako veoma kritična prema ekonomskim i političkim posledicama širenja globalnog kapitalizma (posebno u smislu u kojem on slabi ili i ukida tekovine države blagostanja), eksplicitno demantuju strahovanja od toga da će globalizacija smanjiti kulturnu raznovrsnost čovečanstva. Imajući u vidu da je najveći deo novih ili osveženih identiteta nastao u otporu prema stvarnim ili percipiranim globalnim pretnjama, *globalizacija se, nasuprot pesimističnim očekivanjima, može smatrati zaslužnom za povećanje identitetske raznovrsnosti čovečanstva.*

Kada sve poznate a relevantne okolnosti uzmemo u obzir, i kada iz istorije discipline izučimo stepen posvećenosti koji su antropolozi sredinom 20. veka imali prema očuvanju domorodačkih "kultura" od "nestanka" u borbi protiv "kolonijalizma" i, kasnije, protiv "neokolonijalizma", postaje jasnije da konstruktivizam, instrumentalizam, postmodernizam i drugi "-izmi" koji se na nivou normalne historiografije discipline posmatraju kao interdisciplinarni import i odraz akademske mode,⁴⁷ možda pre, ili u značajnijoj meri, uzrok imaju u izneverenim idealima samih antropologa i osećaju duboke razočaranosti predmetom sopstvenog izučavanja. I zaista, kada je o odnosu antropologije i nativizma

⁴⁷ Za objedinjenu analizu eksternih i internih faktora v. Milenković (2010b, 2010c).

u globalnim procesima reč, antropologija se može smatrati jednom *razočaranom, pa i uplašenom naukom*. Makar onaj njen deo koji je, gordo pošavši drumom moralnih krstaša, završio na zakupljenim lađama lutajući po močvari etnopolitičke banalnosti. U tome leži jedan od ključnih nemetodoloških uzroka pesimizma kasnije antropologije multikulturalizma, kojem se vraćamo u zaključnom poglavlju.

Iako su antropolozi u globalizaciji, kao njenu distinktivnu karakteristiku najpre videli povezivanje, tokove kulturne promene koja prevazilazi granice i kreira nove kulturne hibride (sasvim u skladu s osnovnom disciplinarnom doktrinom o nehomogenosti kultura i poroznosti njihovih granica), *globalizacija je zapravo proces obrnut razvoju antropološke teorije* i posebno, opšte antropološke teorije kulture. Dok su antropolozi sve svoje snage ulagali u to da dokažu da kultura nije homogena celina tejlorovskog tipa, ona je to sve više postajala – u medijima, u političkoj praksi, a posebno za naše proučavane, širom planete. I individue i grupe svoje identitete artikulišu *zahvaljujući* globalnim procesima i najčešće *nasuprot* njima.

Ako kao danak globalizaciji analitički isključimo stotine prepoznatljivih zajednica fizički istrebljenih u kolonijalnim genocidima počinjenim od strane najvećih imperijalnih sila tokom poslednjih pet vekova, i okrenemo se savremenoj, tekućoj globalizaciji koja koincidira akademskoj institucionalizaciji i proliferaciji društveno-humanističkih nauka, možemo s velikom izvesnošću da zaključimo da je *globalizacija, iako dominantno negativno percipirana kao trend i od strane istraživača i od strane proučavanih, zapravo za-*

služna za brojne nove, pritajene ili osvežene identitete, formirane uglavnom ili u otporu prema njoj samoj ili zahvaljujući makro-trendovima koji omogućavaju hibridizaciju identiteta, transnacionalizaciju života i slične fenomene. Procesi na koje referiramo kao na globalizaciju oživali su pritajene, osnažili postojeće i doprineli stvaranju novih identiteta, uz nestanak veoma malog broja onih koji su opstali kao rezervni, nostalgичni eskapistički prostori samoidentifikacije, na nivou kurioziteta.⁴⁸

Multikulturalna regulativa globalne mape stalno pomaljujućih još nedefinisanih identiteta čeka da bude napisana. Ono što ostaje kao sigurna pouka i nativne antropologije i antropologije globalizacije za antropologiju multikulturalizma, a preko nje za opštu antropološku teoriju (kulture), jeste to da formiranje odnosno rasformiravanje entiteta-nosilaca kulturnih identiteta koje tek treba definisati i čije odnose tek treba politički i pravno urediti ni po čemu nije gotov proces, te da nasuprot pesimističkim prognozama budućnosti s nekoliko unifikovanih makrokultura (ili jednom globalnom, sveprožimajućom), nema razloga da verujemo da se takvi "kulturni" entiteti neće pomaljati i ubuduće, niti da će budućnost u kulturnom pogledu delovati poput one iz distopijskih ili apokaliptičkih romana (ili scenarija).⁴⁹

⁴⁸ Odličan, nama iskustveno blizak primer predstavlja jugoslovenski, a preciznije jugonostalgичni identitet. V. Mijić (2011; 2012).

⁴⁹ Koristim ovu priliku da se zahvalim svojim kolegama, saradnicima na projektu Ministarstva prosvete, nauke i tehnološ-

I da zaključimo: globalizacija je bio proces dvostrukog razvezivanja i ponovnog povezivanja. Dekomunitarizacija i deteritorijaliza, pa potom rekomunitarizacija i reteritorijaloizacija, razvezivale su i vezivale pojedince za zajednice i lokacije, uverljivo demonstrirajući visok stepen nepredvidivosti u antropologiji. Istraživanja dijaspora i trananacionalnosti pokazala su da, kao što su prethodno razvezani od etnički definisane grupe, kulturni identiteti bivaju razvezani i od su razvezani i od teritorije. To je bilo najočiglednije među migrantima koji čine dijasporu – zajednicu podeljene lojalnosti, čiji hibridni identiteti (ponekad u formi prenaplašenog identiteta "tradicionalnog" u matici, u toj meri da se dijasporama može govoriti kao o "kontejnerima" identiteta) predstavljaju direktni *proizvod* globalizacije. Ono što je u vezi sa ovom temom interesantno jeste to, da su kulturni identiteti dijaspora istovremeno hibridni i heterogeni, pa predstavljau i školski primer za proučavanje instrumentalnog kreiranja identiteta uopšte, a ne samo prolaznu tematiku beskonačnog vezivanja i razvezivanja koja je trenutno instruktivna. Bilo u nešto starijoj varijanti (homogenost dijaspora) ili u novijoj (transnacionalne biografije), sve ove studije u okviru istraživanja globalizacije donose stotine primera koji demantuju strahove od kulturne unifikacije.

kog razvoja kojim rukovodim, istraživačima u Institutu za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu – dr Mariji Brujić i dr Marku Piševu, na dragocenoj saradnji pri selekciji, redukciji i diskusiji literature korišćene prilikom izrade argumenta iznetog u ovom poglavlju.

Istraživanja politike identiteta u bivšim kolonijama još jasnije sugerišu da su "svetovi koji nestaju" živi i (relativno) zdravi. A tako je upravo zahvaljujući procesu u kojem je, kako je to Salins zgodno formulisao krajem prošlog veka, "modernost indihenizovana" (1999, ix). Ono što smo iz istraživanja "svetova koji nestaju" do sada naučili jeste to da multikulturalizam možda i jeste pretnja s postkulturalne tačke gledišta zabrinute za sudbinu pojedinaca bez moći u njima, ali da je s tačke gledišta osnaženih kultura za koje smo strahovali da će "nestati" upravo suprotno. Multikulturalizam je za njih bio prilika a ne pretnja. Pretnja je bio i ostao za antropologe koji su izgubili ekskluzivni status čuvara kulturne raznolikosti čovečanstva, raznovrsnosti za koju smo tvrdili da se opire već pomenutom "razvrstavanju pred dodelu prava". Ali to "razvrstavanje" se odigrava neprekidno. Ko koga i šta razvrstava, kako smo videli u prethodnom i u ovom poglavlju, nije mogla antropologija da odredi, samoograničena što teorijskim i etičko-političkim razlozima, što pragmatizmom inherentnim pravu i administraciji. Ipak, ona možda i može da počne (pravedno?) da razvrstava, ukoliko prigrli jednu paradigmu prema kojoj je po pravilu bila otvoreno gadljiva ili makar rezervisana – paradigmu očuvanja kulturnog nasleđa. Jer, da li očuvati kulture drugih nije razdvojeno pitanje od onog da li očuvati sopstvenu. Rasprava o toj mogućnosti otvara drugi deo ove knjige.

Sada kada znamo da je potpuno irelevantno da li smo liberali, pošto u demokratiji, a posebno u onoj etnokrat-skog tipa u kakvoj trenutno živimo, *ne možemo a da ne*

*budemo komunitaristi, i posebno sada kada znamo da je kulturalizacija slike nauke morala da podrazumeva i njenu multikulturalizaciju, spremni smo da pređemo na drugi ozbiljan problem koji ova knjiga nastoji da razreši (ili da o njemu makar otvori fokusiranu diskusiju). U pitanju je ključni problem antropologije multikulturalizma, ovde relevantniji i od problema odnosa liberalnog relativizma i identitetske neutralnosti države kojem je bio posvećen prvi deo knjige – problem asimilacionističkog, gotovo nacionalističkog karaktera, kakav se pridaje svakoj kritici multikulturalizma u kulturno pluralnim društvima, a posebno u društvima koja su, poput našeg, nedavno prošla kroz etnokonfesionalno motivisane ili obrazložene ratove. Da bismo otvorili to pitanje, smatramo da je neophodno da najpre rešimo dilemu u vezi sa tim da li je aktuelna heritološka paradigma nastavak nacionalističke etnologije u službi pseudoliberalne nacionalne države slepe za kulturnu i jezičku raznovrsnost zatečenih, širenjem inkorporiranih ili doseljenih populacija? U odgovoru na to pitanje mogao bi da nam pomogne u ovom poglavlju zasnovani *nefundamentalistički pogled na esencijalizam*.*

DEO DRUGI

u kojem se raspravlja o tome

*da li su antropološki kritičari
multikulturalizma nacionalistički
asimilacionisti*

OČUVANJE KULTURNOG NASLEĐA

Da li je to uopšte antropologija?

...opisivanje nacionalnog identiteta i nasleđa kao pu-
kih fikcija i samo je jedan tip esencijalizma.

(Herzfeld 1992, 45)

Sama srž multikulturnih politika – razvoj svesti o po-
trebi da se identitetska pitanja stave pod kontrolu iz mir-
nodopskih pobuda, pratio je ruku pod ruku porast njiho-
vog značaja u političkom životu zapadnih društava/među-
narodne zajednice, naizgled paradoksalno razvijajući im
konfliktni potencijal do krajnjih granica. Reč je o još jed-
noj u nizu nenameravanih društvenih posledica u domenu
političke kontrole identitetskih pitanja. Kada iz konse-
kvencijalističke perspektive sagledamo višedecenijsku
konceptualizaciju, usvajanje i sprovođenje multikulturnih
politika, postaje jasno da je politizacija identiteta dovela
do niza nepredviđenih posledica, među kojima je bio i ri-
zik da priznanje i davanje prava manjinama njihove pri-
padnike ponovo dovede u položaj "dežurnih krivaca" u
nekoj sledećoj društvenoj krizi širokih razmera. To se po-
četkom 21. veka i dogodilo. Za nezaposlenost su krivi

"imigranti", a oni su po pravilu – "kulturno" (rasno, etnički, konfesionalno) različiti.

Umesto tog multikulturnog puta, *put očuvanja kulturnog nasleđa predstavlja pokušaj dekuluralizacije realnog vremena odn. nastojanje da se kulturni identitet veže za "elemente kulturnog nasleđa" a razveže od živih ljudi i njihovih zajednica*. Kada i ako ga tako shvatimo, izuzetna kritičnost, pa i gadljivost koju deo akademske antropološke zajednice gaji prema radu u okvirima paradigme očuvanja kulturnog nasleđa gubi smisao, a primena ekspertskih znanja etnološko-antropološke zajednice u artikulaciji i ostvarivanju prava na nasleđe ispostavlja se kao ne samo nužan, već i moguć, korektiv multikulturnih ćorsokaka. Esencijalizam, kao ružna reč koju treba izbegavati u antropološkoj učionici, ovde se pojavljuje kao najodaniji saveznik, pa predlažemo da upravo oni antropolozi koji sebe vide kao vernike kulturne kritike i ljudskih prava, u koje svakako spadamo, posebno obrate pažnju na ovaj zaplet.

U ovom poglavlju razmatramo osnovni antropološki prigovor heritološkoj paradigmi – taj, da zaštita kulturnog nasleđa predstavlja vrhunac esencijalističkog poimanja kulture – i objašnjavamo da je *esencijalizovanje "elementa kulture" umesto esencijalizovanja ljudskih zajednica kao "kultura" upravo ono što i krajnje fundamentalistički scijentistički orijentisani postkulturni antropolozi u stalnoj potrazi za istinom o kontraindикованом karakteru multikulturalizma treba zdušno da podrže* svim svojim teorijsko-metodološkim, sociokulturnim i institucionalnim resursima, akademskim i vanakademsim.

Period primene čisto akademskih ideja o spasavanju domorodačkih kultura pred naletom kolonijalizma, modernizacije i globalizacije je, kao što smo videli u prethodnom poglavlju, doneo otrežnjenje u pogledu mogućnosti da se kulturno nasleđe kao opštečovečansko pojmi izvan antropologije, pojedinih drugih društveno-humanističkih nauka, književnosti, umetnosti i nešto kosmopolitskog aktivizma. Nasleđe je, ispostavilo se, s tačke gledišta prava i politike uvek nečije, a retko ko pristaje da nad njegovim nasleđem – istraživanjem, interpretacijom i očuvanjem – neko *drugi*, neki *stranac* ima suverenitet. To je za kosmopolitske pretenzije antropologije predstavljalo nesavladivu prepreku sve dok globalno administrativno javno mnjenje nije sazrelo za ideju partikularnog, kastomizovanog sprovođenja globalnih interesa, i dok zaštita kulturnog nasleđa nije internacionalizovana – upravo putem njene naknadne nacionalizacije.¹

¹ Srpska etnološki zasnovana antropologija u svom istorijskom inventaru poseduje dugotrajno, pomno analizirano i dobro dokumentovano iskustvo bivanja nacionalnom naukom. Jednom kada smo naučili kako da nacionalno razlikujemo od nacionalističkog a služenje državi od služenja nekoj partikularnoj administraciji, postali smo spremni da odigramo ulogu multikulturne propedeutike ili ovu noviju, ulogu artikulacije kulturnog nasleđa pred zaštitu. Za osnovne reference o srpskoj etnologiji kao nacionalnoj nauci i njenim alternativama v. Bošković (2008); Kova-

Ideje o "poreklu", "pripadnosti" i "pravu na" (teritoriju, prirodne i simboličke resurse, drevna znanja i sl.) razmatrane u prethodnom poglavlju, posebno su dobile na značaju u velikim mirovnim projektima, poput Ujedinjenih nacija (ranije Lige naroda) i Evropske unije (ranije Evropskih zajednica), koji su, nasuprot popularnim predstavama tzv. nacionalista i evroskeptika, izgrađeni na idejama predupređivanja kulturne unifikacije, očuvanja kulturne autentičnosti i međusobnog partnerskog neugrožavanja država članica povodom identitetskih pitanja. Ipak, te velike nadnacionalne integracije najčešće se redukuju na, i istražuju kroz prizmu institucionalnih integracija, poglavito na političkom i ekonomskom planu, a identitetske dimenzije zanemaruju zbog činjenice da su nadležnosti nad pitanjima jezika i kulture prepuštene državama članicama.²

čević (2005); Milenković (2003; 2008b); Naumović (1998; 1999; 2008). Detaljan analitički prikaz evropskog i srpskog zakonodavstva u domenu kulture po modelu "standardi internacionalni, nadležnosti nacionalne" daje Vukanović (2011).

² Za identitetske nadležnosti, istražene posebno kroz neuspeh izgradnje zajedničkog evropskog identiteta v. Gačanović (2009) i Krstić (2011). Iako Unija ima, recimo, izrazito visok nivo poreskog suvereniteta nad državama članicama, veći nego federalna vlada SAD (Genschel and Jachtenfuchs, 2011), kao i veoma sporan obim nadležnosti u fundamentalnim pitanjima poput zdravstvene politike (Mossialos i dr. ur. 2010), ona to nema u oblastima kao što su jezik, obrazovanje i kultura – što je za ovde relevantnu raspravu ključno.

Tokom druge polovine XX, a posebno početkom XXI veka, "očuvanje kulturnog nasleđa" (ili "baštine" kako se još naziva, mada ne bez protivljenja) postala je dominantna paradigma za brojne discipline koje, tradicionalno, identifikuju, tezauriraju, analiziraju i čuvaju materijalne i nematerijalne elemente, procese i fenomene ljudskih kultura, izazivajući otpor uglavnom u akademskom krilu njihovog članstva. Razmotrimo prirodu ovog otpora.

Zašto bi "baština" bila problem? Značajno protivljenje povratku patrijarhata i esencijalizma iznosi Gavrilović (2010), koja opasnost vidi od uporedne upotrebe termina "kulturno nasleđe" i "kulturna baština" u korist drugog.³ Taj

³ Upotreba "baštine" postepeno i latentno u kulturu unosi pomenute, u međunarodnom pravu deklarativno neželjene elemente. Kao osnovni argument autorka iznosi preveniranost patrijarhata i esencijalizma međunarodnim pravom, mada se ne iznosi koji akti, kog stepena važenja, sadrže eksplicitne reference na ove kulturne odlike. To ne čudi, budući da su u pitanju teorijski koncepti jezika drugog reda koje pravna teorija i praksa uglavnom ne koriste i rado izbegavaju. Osim ranjivosti argumentacije s pravnoteorijskih pozicija, na stanovištu sam da je i suprotstavljavanje esencijalizmu s moralnih pozicija neproduktivno, te da je očigledno neuspešan kulturno-kritički potencijal antropologije u retraditionalizovanim društvima bolje zameniti neopastirskim metodologijama, koje suverenitet nad ljudskim životima sa etnopolitičkih instrumentalizatora identiteta prenose na nacionalno priznate međunarodne institucije putem poveravanja upravo samih tih identitetskih pitanja (Milenković 2010b. V. posebno poslednje poglavlje "Antropologija u retraditionalizovanom društvu i evaluativnoj državi", str. 127-148).

pojam ne moramo videti isključivo kao očigledan problem već i kao značajnu priliku – da se instrumentalnom upotrebom, a ne odbijanjem njegovih arhaičnih konotacija, izvrši simbolička apropijacija, održi autoritet i stekne nadležnost za kontrolu identitetskih pitanja, kako bi ona trajno ili makar u veoma dugom periodu iz ruku identitetskih preduzetnika, privatnih zaludenika ili kolektivnih fundamentalista, prešla u ingerencije međunarodnih i nacionalnih institucija zaduženih za očuvanje kulturnih identiteta u širokom mirnodopskom okviru.

Osnovna ideja koja leži u ovoj varijanti multikulturne politike (mada se u zvaničnom diskursu retko ili gotovo nikada ne prepoznaje da je u pitanju multikulturna politika) jeste pružanje sigurnosti nacijama, narodima, etničkim grupama i dr. populacijama, kako god na sebe da referiraju (poštovanje etnoeksplikacije tu je od izuzetne važnosti pri legitimaciji diskursa), a koje su u prošlim vremenima često bile sukobljene, da u novom, zajedničkom okviru brige o kulturnom nasleđu, neće biti primorane da strahuju o sudbini sopstvenog identiteta i, sledstveno, s tim na umu u konstantnom strahu u maniru samoispunjavajućeg proročanstva polaze u njihovu "zaštitu" (ekonomskim, diplomatskim ili ratnim sredstvima).

Ali strah od gubljenja identiteta u globalnim i evrointegracijama je prenatlažen, pa i neosnovan. Ne samo u smislu u kojem smo to sugerisali u prethodnom poglavlju, objasnivši da nadnacionalne integracije jačaju oslabljene, osvežavaju zamrle ili čak i kreiraju nove identitete, nego i u faktičkom smislu. Naime, danas veoma raširene predsta-

ve o Evropi kao o okviru u kojem nacionalni identiteti i kulturno nasleđe slabe, pa i nestaju, činjenično su neutemeljene. Unija je verovatno najveći identitetski potrošač, globalno posmatrano. Kada to naučimo, razumećemo i da su otpori evrointegracijama u srpskom društvu izvedeni pogrešno. Zaključak da ograničavanje državnog suvereniteta nužno povlači slabljenje, pa i nestanak interpretativnog suvereniteta nad sopstvenom prošlošću, kulturom, identitetom i "tradicijom" mogao bi da opstane samo ukoliko bi na snazi bili totalitarni koncepti potpune državne kontrole nad društveno-humanističkim disciplinama, kojima, makar načelno, jugoslovenske i srpske vlade ne teže od 1980-ih.⁴ Upravo s ciljem preveniranja daljeg širenja i razbijanja magle tog straha, etnologija i antropologija kulturnog nasleđa mogu da posluže kao vodič kulturno legitimnim elitama kroz očuvanje interpretativnog suvereniteta – poslednjeg uporišta za instrumentalizaciju etnokonfesionalnih razloga u pravcu netolerancije, mržnje i rata – u evropskim integracijama. Razvoj koncepta kulturno legitimnih elita, započet nešto ranije⁵, empirijski je ustano-

⁴ Ipak, ovde ne treba izgubiti iz vida stabilni implicitni pritisak koji vlade vrše na profesore i istraživače, posebno u nastavno-naučnom polju društveno-humanističkih nauka od sredine 1980-ih godina, a koji je iz otvorenog političkog pritiska transformisan u suptilnije vidove mešanja u akademska posla putem kontrolnih metafora "kvaliteta". O tome više u zaključnom poglavlju.

⁵ V. Milenković and Milenković (2013a).

vljen istraživanjem transformacije odnosa internacionalnih aktera prema delu domaće elite iz kojeg su u periodu konfrontacija najčešće dolazili kompetentni i predani kritičari evrointegracija – sveštenstvo, identitetski profesionalci i preduzetnici, istraživači u humanističkim, posebno nacionalnim naukama; književnici i umetnici; publicistička "nacionalna inteligencija" i drugi akteri javnosti koji su u društvenoj podeli rada "zaduženi" ili samoproглаšeni za očuvanje nacionalnog identiteta. Upravo njihovo informisanje, razuveravanje i motivisanje odigralo je ključnu ulogu u demistifikaciji međunarodnih integracija i, posebno, u smanjenju ukupnog straha od gubitka identitetske suštine.

Fundamentalno nerazumevanje i instrumentalizacija straha od sociokulturnih posledica pristupanja Republike Srbije Evropskoj uniji objašnjeni su šire na drugom mestu (Milenković 2013a). Ovde ćemo to objašnjenje, u prilog argumentu o dvostrukoj, i društvenoj i disciplinarnoj potrebi za usvajanjem nefundamentalističkog pogleda na esencijalizam, ukratko rezimirati.

Evrofobi širom Evrope, raspolažu arsenalom okidača identitetskih strahova, među kojima dominiraju metafore "žrtve", "okupacije" i "izdaje".⁶ Za razliku od evroskeptika, koji uglavnom iznose racionalnu argumentaciju zasnovanu na ekonomskim i političkim analizama, a koja ima za cilj da javnom mnjenju sa pragmatičkih pozicija osvesti

⁶ Za istraživanja evrofobne retorike v. Eller (1997); Stojić (2010).

idealistički, gotovo zanesenjački karakter projekta EU,⁷ evrofobna argumentacija je apokaliptična – "jednom kada pristupimo, nestaćemo". Više nećemo biti "to što smo". Čak i da se naknadno predomislimo, samo utapanje u mnoštvo identiteta toliko će kontaminirati naše nacionalno biće da ono "nikada više neće biti autentično".⁸

Na etnološkoj tradiciji fundiranoj antropologiji, kao što je to slučaj u većini evropskih nacija, ojačanoj samorefleksivnim otrežnjenjem o štetnosti nacionalističkog esencijalizma s jedne, ali i svešću o štetnosti fundamentalističkog odbijanja svakog esencijalizma, s druge strane, leži da kulturno legitimnim elitama pomognu da se izbore s iskušanjima konfliktne instrumentalizacije diskursa autentičnosti. Disciplina to može da učini ne samo pukim informisanjem o tome da, suprotno uobičajenim predstavama, evropske integracije predstavljaju "unijaćenje" koje nacionalne identitete programski gasi ili makar tendenciozno suzbija, već i da novom strategijom dobro organizovanog očuvanja kulturnog nasleđa, pod pokroviteljstvom Unesco, EU i SE, demonstrira da "Evropska unija teži oja-

⁷ O raznolikom diskursu evroskepticizma v. Gačanović (2011); Krstić (2011); Diković (2012); Murphy (2011).

⁸ Za istraživanje i perpetuiranje mitova o autentičnosti u evropskom kontekstu Srbije v. Knežević (2012), posebno za odnos religijskog i nacionalnog u evropskom kontekstu; Milosavljević (2002) za redukciju autentičnosti na zaostalost; Naumović (2005) za status autentičnosti u narativima o jedinstvu i nejedinstvu.

čavanju zajedničkih kulturnih elemenata ne umanjujući doprinose niti poništavajući kulturne nacionalne ili regionalne posebnosti" (Zinger 2010, 245). Međunarodne integracije, za razliku od prenapregnutih nacionalnih budžeta, pružaju kulturno legitimnim elitama, suprotno od uvreženog mišljenja (koje ne mora biti posledica neznanja, i verovatno je pre posledica zablude nego zle namere) priliku za organizovanu brigu o kulturnom nasleđu. Predočiti identitetskim preduzetnicima obim i trajnost međunarodnog okvira zaštite kulturnog nasleđa zato ne znači samo cinično preusmeriti podsticaje, nego dati i stvarnu nadu onima među njima koji iskreno "brinu za sudbinu naroda" da će *autentičnosti biti više nego pre*.⁹

Upravo ovaj potencijal *nadnacionalne multikulturne regulacije identiteta za umnožavanje autentičnosti bez*

⁹ Ne treba gubiti iz vida činjenicu da je u EU pet miliona osoba zaposleno u kulturnom sektoru, kao i to da Unija godišnje kroz projekte socijalnih i regionalnih fondova potroši preko petsto miliona eura na projekte sa eksplicitno kulturnom sadržinom. Jasno je da je u pitanju ekspanzivno i profitabilno polje međunarodne saradnje (Hrustić 2012). Ipak, iz vida ne treba gubiti ni važnu dinamiku u kojoj EU, dok nastoji da izgradi evropski identitet pa čak i da pruži kulturni smisao evropskom građanstvu, istovremeno podstiče procese stvaranja pojedinačnih nacija (poput dekolonizacije, i nadnacionalna integracija koja se u delu populacije doživljava kao neokolonijalna, podstiče osmišljavanje novih ili revitalizaciju starih argumenata o autentičnosti). V. Olsen (1996); Borneman and Fowler (1997); Buzalka (2008).

umnožavanja ratova imali smo na umu kada smo svoje-vremeno sugerisali neopastirsku ulogu našoj disciplini (Milenković 2010b, 75 i dalje). Ako uspemo domaćim identitetskim preduzetnicima da objasnimo da ih, umesto sve napregnutijih nacionalnih budžeta u koje posežu pre-naglašavanjem identitetskih pitanja u rivalskom kontekstu koji rađa konflikte, čekaju milioni eura namenjeni očuvanju nacionalnog identiteta i kulturnog nasleđa u širem i bezbednijem okviru saradnje i međusobnog uvažavanja u Uniji, ostvarićemo dva cilja istovremeno – osnažiti konsultativnu, primenjenu ulogu discipline zaokupljene stalnom krizom identiteta i razuveriti generatore društveno-političkog haosa da imaju razloga za brigu. Umesto "kraja antropologije" i sličnih apokaliptičnih vizija, disciplina će umesto toga moći da ponudi "primenljivu ekspertizu" i postane "isplativa", a da istovremeno nastavi svoj veliki mirnodopski projekat zasnovan na međukulturnom razumevanju. Drugim rečima – možda ćemo *ostvariti mirnodopske ciljeve neočekivanim, sredstvima s nasleđenim visoko konfliktnim potencijalom*. Jedino što je potrebno jeste da prestanemo da budemo gadljivi...

Eriksen je (2001), u analizi važnog dokumenta Unesko naslovljenog "Naš kreativni diverzitet" istakao dva ključna problema u vezi s tim kako kreatori javnih politika na međunarodnom nivou poimaju i koriste koncept kulture. Prvo, kao "način života", kritikujući ga kao egzotističku samoidentifikaciju, preuzetu kao vrednu čuvanja umesto brojnih poznatih savremenih kultura nastalih kreolizacijom, globalizacijom i urbanim mešanjem. To shvatanje kulture favori-

zuje "autentičnost", zasnovanu na tradiciji, zajedničkim vrednostima i precima – drugim rečima, etnički identitet kako se normalno shvata odn. zaštitu njegovog diverziteta. U taj pojam ugrađeno je "staro" antropološko shvatanje kulture u kojoj je rođen kao "sudbine" pojedinca. Drugo, pojam je konzervacionistički i favorizuje, kroz pravo i politiku, nepromenljivost kultura, posebno prevenirajući promenu, kulturni kontakt ili promenu iznutra. Ova "fetišizacija diverziteta" podrazumeva kulture kao homogene celine, međusobno odvojene kao stabilne izvore identiteta (n. d, 134-135).

Ovakva strategija regulacije odnosa brojnih etnokulturnih zajednica zasnovana ne na identitetskom prosvetivanju, već na prevenciji identitetskih konflikata putem kreiranja okvira pomirenja mnogobrojnih tradicionalno konceptualizovanih kolektivnih identiteta, bez presedana je u pisanoj istoriji. Ona za antropologiju predstavlja niz izazova. Tako Gavrilović analizira fundamentalne kontradikcije, ambivalencije, pravne i političke probleme karakteristične za primenu, ali ugrađene i u sam koncept zaštite nasleđa, među kojima su ovde najvažniji: problem selekcije toga koje će se nasleđe štititi, imajući u vidu etnokonfesionalni karakter balkanskih država i činjenicu da manjinske populacije ne doživljavaju kulturno nasleđe većine kao svoje, i obrnuto; naglašenu egzotizaciju do koje dolazi pri samom procesu prezentacije; produkciju "birokratskih sirivala" – kulturnih elemenata istrgnutih iz kulturnog konteksta i prilagođenih kontekstu zaštite; a posebno nagoveštava činjenicu, ovde najrelevantniju, da zaštita nematerijalnog kulturnog nasleđa kao da hoda po žici neustavno-

sti i nezakonitosti, kao da je u iskušenju da prezervira socijalne prakse zato što su deo "nasleđa" iako su očigledno nezakonite i povezane s unutarkulturnim tlačenjem, poglavito žena, dece i muškaraca bez moći u ime "tradicije" (upor. Gavrilović 2011, 225, 231).

Ipak, iz ovde najrelevantnije metodološke perspektive proširene etičkim i političkim pitanjima, najvažniji je izazov kakav "očuvanje kulturnog nasleđa" predstavlja za samopoimanje discipline. Nakon što je potrošila decenije da se distancira od identitetskog esencijalizma nacionalnih etnologija ili folkloristika u evropskim i sličnim kontekstima; nakon što je potrošila biblioteke hartije i terabajte prostora da objasni da je ono što pamtimo kao "kulturu" tek izbor povlašćenih/nadležnih/autorizovanih da biraju, klasifikuju, tezauriraju, prezentuju i sve to finansiraju; nakon što je rizikovala i sopstveni status kao nauke, javno dekonstruišući ne samo sopstveni teorijsko-metodološki inventar već i sam predmet svog izučavanja, antropologija je oko Milenijuma dovedena pred novi izazov, ovog puta gorak i sladak istovremeno: da li ćemo se samoukinuti (ili u najboljem slučaju nastaviti da tavorimo na marginama društvenog života, živeći od milostinje političara u siromašnijim, ili voluntarizma imućnih, u bogatijim ekonomijama), ili ćemo progutati ponos i uklopiti se u globalno dominantnu paradigmu "očuvanja kulturnog nasleđa"?!

Ali zašto bismo uopšte trenutnu situaciju posmatrali kao gubljenje ponosa, kao odricanje ili samoporicanje? Kako se uopšte postavilo pitanje gadljivosti?! Zar je dekonstrukcija jedino što znamo? Da li je kulturna kritika jedina opcija za

društveni angažman primenjene nauke? Zar smo kao disciplina još uvek u pseudoanarhističkoj razvojnoj fazi, analognoj tinejdžerskom buntu?! Zar nije upravo kontrola nad kulturnim pamćenjem putem "očuvanja kulturnog nasleđa" ili "promocije nacionalnog identiteta" najefikasniji način sprovođenja velikog mirnodopskog projekta antropologije?¹⁰

Nešto nas ipak muči u tom pogledu, nešto što se opire racionalnoj argumentaciji i instrumentalnom poimanju društvene uloge discipline. To što nas muči je, verujem, *strah od posledica*. Taj strah je rezultat činjenice da smo kao disciplina upoznali sopstvena ograničenja na polju primene, naučivši da "tradicija", "identitet", "nacionalna kultura" i druge noseće teme naših istraživanja u medijima žive život koji ne mora da ima, a često i nema, ama baš

¹⁰ Uverljiv argument o tome da se savremena koncepcija istraživanja i zaštite nematerijalnog kulturnog nasleđa, s posebnim naglaskom na Uneskov inventar fenomena od interesa u ovom pogledu, gotovo u potpunosti preklapa sa višedecenijskim istraživačkim programom kognitivne antropologije, kao i sa uobičajenim istraživanjima u okvirima srpske etnografije, etnologije i antropologije, iznosi Žikić (2006). Suština argumenta leži u tome da ta "nova" paradigma, iako ne predstavlja novinu na tematskom planu niti u smislu istraživanja, možda može da predstavlja osnovu za novi institucionalni početak u kojem naša disciplina može da unapredi svoj intepretativni i prezentacioni nivo – što je instrumentalna argumentacija koju ovde pratimo u skladu s već iznetom "neopastirskom" ulogom kakvu vidimo za primenu etnologije i antropologije u izmenjenim okolnostima finansiranja društveno-humanističkih nauka.

nikakve veze sa našim instrumentalističkim koncepcijama stavljanja aždaje kolektivnog identiteta pod kontrolu, a da njihov društveni život, zahvaljujući ogromnom mobilizacionom potencijalu, po pravilu završi u pokolju, ili u najboljem slučaju u kolonizaciji i ponižavanju "drugih".

Interesantna je nedavno izneta bojazan da noviji koncept kulturnog nasleđa, za razliku od starijeg koncepta tradicionalne kulture, na teorijskom planu predstavlja zaokret od političkih aspiracija (nacionalna emancipacija) ka društvenim (marketing, socijalna politika) (Simonič 2012, 135). U tom čitanju, tradicionalistička etnologija samo dobija novu nošnju i nastavlja da radi ono što je i ranije činila – da folkloristički esencijalizuje kulturne razlike etnoeksplikativnim kategorijama "naroda", samo na novom, "pravom" tržištu. Da folklor proglašava naukom, drugim rečima. Ipak, ono što je ovde interesantnije od istorijskog konteksta u kojem evropske etnologije, kao scijentifikovano folklorno znanje nakon službovanja nacionalnim državama čije su administracije u međuvremenu objedinjene u zajednički funkcionalni okvir, moraju sebi da pronađu novu društvenu funkciju, dakle smisao i osnov za perpetuiranje (što je pravilno već prepoznato kao i dovoljan i nužan uslov za konformiranje heritološkoj paradigmi, v. Matić, 2011), jeste činjenica da se nemali broj antropologa otvoreno protivi ideji da zaštita nematerijalnog kulturnog nasleđa uopšte ima nekakve veze s antropologijom.

Razlozi su mnogobrojni. Na preglednom nivou, mogu se podeliti u sledeće tri grupe argumenata:

Politički – distanciranje od službovanja državnim interesima, odijum prema etnologiji kao nacionalnoj nauci, kakva je bila i kakva bi ponovo mogla da postane u kandžama heritološke paradigme.

Naučni – tradicionalno distanciranje antropološke teorije i metodologije od pozitivizma i esencijalizma, koje se prevazilazi nerado i teško.

Profesionalni (strukovni) – strah od gubljenja institucionalnog okvira u vremenima štednje i reforme; strah od gubljenja akademskog i profesionalnog profila, posebno od utapanja u neki širi heritološki profil koji bi, objedinjavanjem, obesmislio postojanje pojedinih društvenih nauka i humanističkih disciplina.

Da li su osnovani? Antropološka kritika, ili preciznije rezerva prema nedostacima ugrađenim u samu koncepciju, a potom i u implementaciju Konvencije i povezanih dokumenata, već je inkorporirana u heritološki diskurs. Kjurin (2007, 16) prepoznaje antropološku kritiku obaveze da se izrade nacionalni inventari kulturnog nasleđa, s posebnim naglaskom na strahu od nacionalnih sukoba oko prava odnosno prvenstva na neki element kulturnog nasleđa (što je upravo ono što se nama trenutno na Balkanu događa), kao i u strahu od gubitka energije, vremena i novca koji su mogli da budu utrošeni u istraživanja kulturne raznovrsnosti umesto na birokratizaciju koja ne obećava zaštitu. (Kurin 2004, Kirshenblatt-Gimblett 2004). Ali ono što je za naš argument najbitnije, formulisano je još na samom po-

četku najvažnije interdisciplinarne debate o multikulturalizmu – još pre dve decenije je Gatman (1994, x) strahovala od naturalističkog pretvaranja multikulturalizma u zaštitu kultura kao ugroženih "životinjskih" vrsta.

Kada identitete i njihovo proučavanje shvatimo kao nematerijalnu kulturnu baštinu,¹¹ pitanje njihove "zaštite" postavlja se kao vrhunsko pitanje primene antropologije. *Ne dozvoliti instrumentalizatorima etničkog identiteta da (ponovo) zloupotrebe ljudske kulturne razlike esencijalizujući ih i pretvarajući njihovo "gušenje" u "sudbinske" razloge za narušavanje ljudskih prava građana u sopstvenoj ili rat protiv građana susednih država, najvažniji je zadatak sociokulturne antropologije izvan uskog akademskog konteksta.* Nije, dakle, reč samo o pomodnoj praksi preusmeravanja pažnje jedne prevashodno muzejske i akademsko-istraživačke discipline na plan lukrativne primene, kako bi se to moglo zaključiti na osnovu popularnosti interesovanja za kulturnu baštinu. Reč je o ispunjavanju starog antropološkog sna o svetu bezbednom za različitosti".

Na zamišljenoj skali od apsolutnog preklapanja do apsolutnog nepreklapanja disciplinarnog identiteta etnologije i antropologije, odnos prema politikama očuvanja kulturne baštine variraće od apsolutnog tematskog i teorijsko-metodološkog prihvatanja i podrške do apsolutnog protivljenja, pa i gadljivosti. Ambivalentan odnos koji antropolozi u različitim nacionalnim i regionalnim tradicijama imaju prema ovom "staroetnološkom", "tradicionalističkom" pi-

¹¹ Milenković (2010); Žikić (2011).

tanju odražava u hronološkom smislu stariji, ambivalentan odnos prema etnografskom poreklu sopstvene discipline, o čemu sada posedujemo već zavidno opsežnu i duboku raspravu. U srpskom kontekstu, debata o disciplinarnom identitetu neizostavno je uključivala razmenu (ponekad cinične, ponekad žučne) argumentacije, ali interesantno veoma retko ili nimalo o zaštiti kulturnog nasleđa, osim u muzeološkom teorijskom idiomu.¹²

Zašto je tako? Deluje da odgovor na ovaj neobični izostanak šire problematizacije odnosa etnologije i antropologije prema zaštiti kulturnog nasleđa vredi potražiti u odnosu autora prema istoriji discipline i njenoj društvenoj ulozi, uključujući aktuelnu problematiku njene institucionalizovanosti i finansiranja, pa i opstanka.¹³ Ipak, kao i u slučaju odnosa discipline prema multikulturalizmu na globalnom planu, ni ovde rešenje ne leži u političkom već u teorijsko-metodološkom registru, i možda ga ne treba tražiti u ideološkim ili političkim izborima i projektima nas kao

¹² Čitaoci zainteresovani za debatu o disciplinarnom identitetu centriranu na ovde relevantne teme kao što su pseudonauka, scijentizam, disolucija i neopragmatizam, pronaći će relevantnu literaturu u: Milenković (2009) i Kovačević (2010). Kada je o zaštiti kulturnog nasleđa reč, problematizacije disciplinarnog identiteta još su u povoju. Zainteresovani čitaoci svakako treba da počnu od: Gavrilović (2009), Nikočević i dr. (2013) i Žikić (2006; 2011, ur.).

¹³ Osim već navedenih polemičkih tekstova o identitetu discipline v. Bošković (2008); Pavićević (2013).

pojedinaца i naših institucija,¹⁴ već u *osveščivanju prece-
njivanja teorijsko-metodoloških dometa discipline* na pla-
nu dekonstrukcije kulturnih fenomena i kritike društvenih
procesa i fenomena.

I u ovom slučaju moguće rešenje treba potražiti u kon-
sekvencijalizmu, kao izlazu iz konstruktivističkog akade-
mističkog ćorsokaka. Kao što je već objašnjeno – možda
upravo istraživački i konsultativni rad u oblasti selekcije,
zaštite, očuvanja i prezentacije (nematerijalnog) kulturnog
nasleđa kao "baštine", dakle s tradicionalističkom retoriki-
kom i tradicionalističkim sredstvima, predstavlja najbolji
metod ostvarivanja netradicionalističkih ciljeva. Možda je
upravo stavljanje identitetskog preduzetništva pod pro-
jektinu kontrolu i savetodavni nadzor, uz usmeravanje lu-
krativnih podsticaja kulturno legitimnim elitama – nosio-
cima specifičnih identitetskih markera koji su kandidovani
ili samokandidovani da neki identitet čuvaju i štite – naj-
bolji način da postignemo ciljeve ozbiljne antropološke
nauke koji su s ovim metodom naizgled inkompatibilni.
Upravo pridržavanje koherentističkog pogleda na koncep-
cije teorije, metoda, predmeta i ciljeva nauke i insistiranje
na političkim i "etičkim" ciljevima kritike discipline pre-
venira ostvarenje fundamentalnog političkog cilja same
kritike – uspavljivanje aždaje identiteta ispod brda blaga.

¹⁴ Argument koji ukazuje na dalje perpetuiranje tenzije ro-
mantizam/prosvetiteljstvo u savremenim debatama o očuvanju
kulturnog nasleđa na globalnom planu uverljivo je iznela Gavri-
lović (2009).

Zaključak uz ovo poglavlje

Sve što smo u prethodnih vek i po naučili o očuvanju kultura koje nestaju vreme je da primenimo na sopstvenu. Internacionalizacija očuvanja kulturnog nasleđa bitna je iz više razloga. Prvi, a verovatno i najvažniji, jeste očuvanje interpretativnog suvereniteta svih zajednica zainteresovanih za očuvanje sopstvenog identiteta, koje je u postkonfliktnim društvima moguće isključivo u relativno neutralnom okviru, što nacionalna država po definiciji nije. Drugo, imajući u vidu izuzetno restriktivnu politiku brojnih vlada prema društveno-humanističkim naukama i kulturi u širem smislu, deluje da je odavno prošlo vreme kada možemo da imamo poverenja u institucije sistema i da se oslanjamo na demokratski izabranu vladu kada je o fundamentalnim pitanjima reč (što očuvanje identiteta nesumnjivo jeste – nekome iz intrinzične, nekome iz instrumentalne perspektive, svedjedno). Budući da nas politička istorija sopstvenog društva uči da je funkcionisanje institucija izuzetno podložno partijskim i drugim interesnim promenama javnih politika, zaštitu kulturnog nasleđa ne smemo rizikovati prepuštajući je isključivo na milost i nemilost distribuciji oskudnog budžeta ili samovolji političkih aktera. Nužno je da je osiguramo od demokratije. Nazovimo to paradoksom očuvanja kulturne baštine – i iz etnopolitičkih i iz ideološko-finansijskih razloga, ona je pod stalnim udarom partikularnih etnopolitičkih i ideološko-finansijskih interesa. Ako su je antropolozi multikulturalizma doživljavali kao direktan produžetak esencijalističkog sta-

vljanja nauke u službu nacionalizma (ili kolonijalizma, ili neokolonijalizma, ili neoliberalizma, kako Vam drago), očuvanje kulturne baštine je zapravo jedino sigurno – u međunarodnim integracijama. Konačno, treći mada ne manje bitan razlog jeste taj, da u domenu zaštite nismo prinuđeni da se konformiramo kulturi revizije. Iako i u ovom domenu postoje relativno jasna birokratska pravila i javne politike koje mogu biti u neskladu s našim partikularnim interesima, ona ipak nisu rukovođena društvenim ciljevima, metodologijom i evaluativnim praksama prirodnih i drugih nastavno-naučnih polja – sve samo ne kriterijumima primerenim društveno-humanističkim naukama, što je u slučaju međunarodne naučne saradnje više-manje gotova stvar. Nazovimo to paradoksom opstanka humanističkih nauka – naučni karakter, svoju društveno-humanističku srž, sačuvaćemo ukoliko napustimo "naučno" (u stvari prirodnonaučno) okruženje i reklasifikujemo se u domen kulture,¹⁵ u kojoj na internacionalnom planu postoji uređen sistem koji ne omalovažava društveno humanističke naučnike i nastavnike, naše institucije i naše identitete, na način na koji nas omalovažava, a naš predmet, naše teorije, naše metode, naše institucije i naše živote unižava međunarodni naučni sistem pod kontrolom ideologije neofizikalizma, dodatno povremeno zloupotrebljen od strane domaće naučne administracije.

Kao što će pokazati primer iz pretposlednjeg poglavlja, budući da kulturna baština igra veoma značajnu ulogu u

¹⁵ Upor. Milenković (2010b).

kolektivnom imaginarijumu većinskih populacija ("većine" i "manjina") a da se ona eksplicitno okida dodatnom kondicionalnošću pristupanja EU koja zahteva "pomirenje u regionu" i "suočavanje s prošlošću", njena artikulacija – prepoznavanje, istraživanje, tezauriranje, očuvanje, prezentacija, a posebno apropijacija i etnička atribucija – mora se posmatrati kao politički osetljivo pitanje prvog reda. *Upravo na planu spora o tome šta je kulturna baština koja se ima istražiti i očuvati, čija je ona i kako će biti prezentovana, odigravaće se igra dalje instrumentalizacije identiteta – zapravo osnovna tema antropologije multikulturalizma.*

Kada osvestimo da su i sami kulturni identiteti (nematerijalno) kulturno nasleđe, i da se ono ne može svoditi samo na pojedinačne elemente svojih nosilaca već i na njihovo ukupno samopoimanje, a znajući sve što smo do sada naučili o političkoj instrumentalizaciji identiteta putem multikulturnih politika, postkulturna antropološka kritika multikulturnih politika ispostavlja se ne samo kao praktično neprimenljiva, budući da uvredljivo demistifikuje biznis identitetskih preduzetnika, već i kao nezakonita i suprotna međunarodnim konvencijama. Mi, naime, svojom postkulturnom kritikom ne samo da iritiramo nosioce kulturnih identiteta, već njome i kršimo konstitucionalno garantovana a zakonski zaštićena prava kolektiva na kulturni identitet. To antropologiju multikulturalizma stavlja ne samo pred teorijsko-metodološke, već i pred etičko-političke dileme od kojih je najvažnija – kako se suzdržati od dekonstrukcije i demitologizacije koje su inkorporirane u sa-

mu srž disciplinarnog identiteta. Videli smo da se odnos antropologa multikulturalizma prema koncepciji i praksi zaštite kulturnog nasleđa uglavnom orijentisao na kritiku esencijalističkog pojma kulture ugrađenog u međunarodne konvencije i programe zaštite koji, poput pravne i političke teorije i prakse, kulture tretiraju kao relativno homogene, nepromenljive celine a identitet pojedinaca kao prirodnu činjenicu datu rođenjem. Ali to ne može biti sve, niti najbolje što možemo. Višedecenijska tradicija refleksivnog preispitivanja sopstvenog teorijsko-metodološkog nasleđa (uključujući tu i etiku i politiku discipline), uči nas da primenom onoga što znamo o svetu na sopstvenu disciplinu možemo da joj izmenimo karakter i pronađemo ulogu, koliko god nam se okolnosti činile teškim. Zato predlažem drugačiji put, duži i teži od uobičajene kritike naturalizma, esencijalizma i pozitivizma. *Put pronalaženja nove uloge za etnološko nasleđe antropologije*.¹⁶

Naši mudri neposredni disciplinarni preci¹⁷ koji su očuvali etnološki karakter, etnološka znanja i etnološku infra-

¹⁶ Za uzor nefundamentalističke analize "izumljene tradicije", koji uspeva da pomiri uobičajenu antropološku analitičku dekonstrukciju zvaničnog diskursa i ne tako uobičajenu akademsku pristojnost prema proučavanima koji u svoje konstrukte duboko veruju v. Kovač (2011).

¹⁷ Savremena istorija etnologije i antropologije u Srbiji vapi da bude napisana. Institucionalni, tematski, teorijsko-metodološki i personalni pregled savremenog stanja, recimo od sredine 1980-ih do danas, na koji bi se nadovezala socijalnopolitička

strukturu balkanskih antropologija u periodu tranzicije¹⁸ ostavili su nam potencijalno ključni resurs za snalaženje u izmenjenim okolnostima rada društveno-humanističkih naučnika. Pseudoreformska izmena institucionalnog konteksta u kojem radimo, obeležena *administrativnim neofizikalizmom*¹⁹, kao i promena društvenih okolnosti, s posebnim naglaskom na drugi talas retradicionalizacije i pomaljanje reaktivnih antiglobalističkih, antievropskih identiteta, donele su stvarnu, eksterno generisanu krizu smisla postojanja i razloga finansiranja "nepotrebnih potrošača", na šta društveno-humanističke nauke bivaju postepeno ali sigurno redukovane. Na našoj generaciji je da poveže etnološko naučno nasleđe, savremene politike zaštite kulturnog nasleđa i teorijsko-metodološko nasleđe politike antropologije, kako bi takvim prilagođavanjem izgradila održivi okvir u kojem će i kulturno-kritička istraživanja na koja smo navikli u svom dekonstrukcionističkom disciplinarnom jezgru moći da opstanu. Jednostavnije rečeno, da samoironiju iz domena ispraznog samosažaljivog pseudonihilizma rekontekstualizuje u stvarnu korist – i društvenu i disciplinarnu.

kontekstualizacija, uključujući tu i razumevanje polemika o disciplinarnom identitetu, bio bi dobrodošla i relevantna tema nekog budućeg doktorskog istraživanja.

¹⁸ Etnološko poreklo savremene srpske antropologije razmatra se bliže, a bez nužno negativnih konotacija, u: Žikić (2008a; 2008b); Naumović (2008); Milenković (2010b).

¹⁹ Prvu definiciju i šire objašnjenje dali smo u: Kovačević i Milenković (2013).

Jasno je da je politika očuvanja kulturnog nasleđa usko povezana s pitanjima njegove selekcije, artikulacije i prezentacije. Poštedeti ovo polje primene društveno-humanističkih nauka od (dnevno)političkih sporova i partijskih smena upravo može biti ključan zadatak antropologije u novim, radikalno izmenjenim okolnostima njenog finansiranja, istraživanja, nastave i primene. U okolnostima u kojima je zadatak društveno-humanističkih nauka propisan u administrativnom gulagu koji ne mari za akademske tradicije i slobodu naučne misli, i kada smo prinuđeni na samocenzuru i samoredukciju našeg rada na "unapređenje donošenja državnih odluka i promociju nacionalnog identiteta",²⁰ ipak postoji prostor u kojem možemo da očuvamo lično, disciplinarno i dostojanstvo institucija u kojima radimo. *Upravo na taj način opstaje još jedna važna uloga u kojoj možemo da ostanemo pravi antropolozi – uloga selektora i artikulatora interesa u domenu očuvanja kulturnog nasleđa.* Istraživati i kroz istraživanje prepoznati interese i potrebe nosilaca elemenata kulturnog nasleđa, posebno nematerijalnog, u društvu koje se najpribližnije može klasifikovati kao multikulturalna etnokratija (Milenković, 2010b), dakle u društvu masovne i duboke kontrole koju "kulturno" definisane zajednice vrše nad svojim "pripadnicima" izvan gradova i drugih prepoznatljivih autonomija kao oaza individualnih izbora i relativne slobode od retradicionalizacije, zato ne znači samo dati doprinos

²⁰ V. Milenković (2010); Kovačević i Milenković (2013); Milenković (2014).

predupređivanju dalje politizacije identiteta (kako bi se to moglo učiniti), već i doprineti daljem razvijanju opšte antropološke teorije kulture i metodologije njenog istraživanja, proširenih primenjenom etikom antropoloških istraživanja i fleksibilnom politikom disciplinarnog identiteta. Uz to, veliki posao koji će zahtevati međuinstitucionalnu saradnju, a koji još nije ni započet, predstavljaće integracija identitetskih politika Unesko, EU i SE. U tom smislu i s tim na umu, rad na istraživanju i artikulaciji zaštite kulturnog nasleđa kao jedinog preostalog resursa sopstva retradicionalizovanim populacijama nakon kraha mita o političkoj, ekonomskoj, tehnološkoj, ekološkoj, zdravstvenoj i vojnoj suverenosti u postjugoslovenskoj konstelaciji, zaista se može s pravom smatrati – budućnošću etnologije i antropologije u Srbiji.

"IDENTITETSKE" SUBVENCIIJE

Identitet "skriven" u prividno neutralnoj (ekonomskoj) politici

Kada aktuelnu transformaciju i prilagođavanje pravnog sistema Republike Srbije pravnim tekovinama Evropske unije sagledamo kao vid kulturne politike, a konkretna pravna rešenja kao instrumente kulturne promene ili prezer-vacije, ispostavlja se da analizu političkih, pravnih i eko-nomskih izazova uvođenja kontrole državne pomoći vredi dopuniti i etnološko-antropološkom analizom sociokultur-nih uzroka i posledica upotrebe pravnih instrumenata. Ana-liza strukture državnih subvencija u sektoru poljoprivrede pokazuje da bi kontrola državne pomoći trebalo da inkorpo-rira i svest o činjenici da aktuelne mere skriveno favorizuju neke identitete nasuprot drugima, ali da je sam taj proces kontraindikovao i dugoročno neodrživ, pošto je na delu pri-mena "identitetskih" subvencija s internacionalno neodrži-vom legitimacijskom osnovom. Tako sagledano, subvenci-onisanje malih seoskih gazdinstava moglo bi da ima a) uzrok u političkom mitu o domaćinu-seljaku kao "stubu" odnosno osnovnoj jedinici srpske etničke nacije i b) posle-dicu u budućoj takvoj transformaciji/prezervaciji društvene

strukture koja proizvodi ekonomske kontraindikacije. U ovom poglavlju se sugerše da bi promena legitimacijskog osnova pozitivne ekonomske diskriminacije usamljenih seoskih gazdinstava, od perpetuiranja nacionalnog političkog mita ka prilagođavanju i primeni identitetskih politika Evropske unije, mogla etnokulturno neutralno, internacionalno legitimno i ekonomski isplativo da doprinese političkoj stabilnosti, ukoliko se poljoprivredne subvencije podvedu pod kontrolu državne pomoći i postepeno zamene subvencijama za zaštitu kulturnog nasleđa i održivi regionalni razvoj. Verujemo da ovim primerom demonstriramo kako postkulturnu antropologiju integrisati u heritološku paradigmu bez očuvanja naučnog statusa antropologije.

Istrajno subvencionisanje malih seoskih gazdinstava, trenutno bez šansi da izdrže tržišnu utakmicu, moglo bi da deluje kao nastojanje na doslednom osnaživanju preduzetničkog duha u liberalnoj ekonomiji uprkos privremenoj ekonomskoj neefikasnosti analogno, recimo, subvencionisanju malih preduzeća.¹ Ipak, a budući da je osnova istraživačkog programa antropologije države i prava da utvrdi sociokulturne dimenzije njenih institucija i njihovih politika,² u ovom tekstu otvaram za dalje istraživanje i debatu

¹ V. prethodnu verziju ovog poglavlja: Milenković (2011).

² Antropologija države i prava, u našem akademskom kontekstu najčešće proučavana i predavana kao segment filozofije prava,

jedan drugi mogući tip analize državnih subvencija tržišnim akterima, analizom skrivenih, prećutnih ili podrazumevanih sociokulturnih pretpostavki javnih i praktičnih politika.³ Sugerishemo da bi, nakon obimnijeg istraživanja, ovaj tip analize mogao da pokaže da se u osnovi subvencionisanja malih seoskih gazdinstava ne nalaze ekonomski, već mitopolitički razlozi – perpetuiranje mita o seoskom domaćinu kao stubu nacije. Ukoliko se složimo da određena privredna grana, javno dobro ili društvena grupa ne tre-

sociologije prava, političke teorije, istoriografije pravnih instituta ili uporedne pravne istorije, državu i pravni sistem posmatra kao oslobođene od ontologizovanih svojstava, analizirajući kolektivne i individualne, javne ili privatne interpretacije aktera koji institucijama rukovode, u njima rade ili s njima interaguju kao korisnici/podanici. O počecima akademske pravne etnologije, kasnije sociokulturne antropologije v. Pavković (1972). Zgodan primer antropološke analize kulturnih odgovora na transformaciju političkog, pravnog i ekonomskog okvira predstavlja: Naumović (2006). O sociokulturnim aspektima analize pravnih tradicija u komparativnoj perspektivi v. Avramović i Stanimirović (2007). Za specifične veze prava i etnologije v. na primer: Miljković (2007). Za pregled osnovnih pristupa u antropologiji države v. Simić (2008). O međuodnosu pravne nauke i antropologije v. Jovanović (2011).

³ Antropologija javnih i praktičnih politikâ relativno je nova pod-disciplina. Istraživanja do sada obavljena u ovoj tradiciji otvorila su novo polje preispitivanja sociokulturnog nasleđa ugrađenog u dokumenta koja regulišu/rekonstituišu socijalne odnose, predstavljajući svojevrsnu analizu "ustava kulture". O tome više u: Milenković (2008).

ba da učestvuju u tržišnoj utakmici (recimo sektor zdravstva; sektori obrazovanja, nauke i kulture; ili usamljena seoska gazdinstva) potrebna nam je, u izostanku čvrstog ustavnog i zakonskog osnova pozitivne diskriminacije ovog tipa,⁴ neka druga legitimacijska osnova njene pozitivne ekonomske diskriminacije. U trenutnoj konstelaciji, deluje da subvencije malim seoskim gazdinstvima favorizuju neke, a defavorizuju neke druge identitete, i to da se legitimacijska osnova traži ili pre podrazumeva u etnokulturnom duhu, što našoj administraciji otvara brojne nove pravne i političke probleme na internacionalnom planu. Takve posledice je još uvek moguće relativno lako predu-

⁴ Ustavnopravni osnov za isplaćivanje poljoprivrednih subvencija je dvosmislen. Iako su, načelno, državljani i državljanke nezavisno od socijalnih identiteta izjednačeni u pravima i obavezama, dakle ravnopravni (Preambula garantuje ravnopravnost svih građana i etničkih zajednica; čl.14 – ravnopravnost nacionalnih manjina, čl. 15 – ravnopravnost polova; čl. 44 – ravnopravnost crkava i verskih zajednica; čl. 62 – ravnopravnost muškaraca i žena; čl. 76 – ravnopravnost nacionalnih manjina itd.), pojedini članovi Ustava "skrivaju" posebne mere pozitivne diskriminacije. Tako na primer, čl. 94 Ustava predviđa staranje o održivom i ujednačenom regionalnom razvoju; čl. 97, tačka 9, u nadležnosti Republike Srbije ubraja održivi razvoj, dok u tački 12. uključuje ravnomerni razvoj i razvoj nedovoljno razvijenih područja. Imajući u vidu da su ruralna područja nedvosmisleno najnerazvijenija, Ustav predviđa redistribuciju nacionalnog dohotka ka, i zaštitu poljoprivredne proizvodnje od tržišnih uslova privređivanja.

prediti. U ovom poglavlju sugerišem da je, umesto u aktuelnom traganju za legitimacijskom osnovom pozitivne ekonomske diskriminacije u skrivenom političkom mitu o seljaku-domaćinu kao "stubu" nacije, takvu osnovu moguće pronaći u ratifikovanim međunarodnim konvencijama i aktuelnim javnim i praktičnim politikama Evropske unije koje: a) imaju istovetan cilj, ali ga b) postižu internacionalno legitimnim, dakle pravno, politički i ekonomski održivim sredstvima, bez proizvođenja neželjenih posledica i identitetski-neutralno.

Znajući da se poljoprivredne subvencije nalaze u ingerencijama Unije i da su izvan sistema kontrole državne pomoći koji trenutno transplantiramo u domaći pravni i politički sistem, ovde ukazujemo na mogućnost da poljoprivredne subvencije u pravu i javnim politikama Republike Srbije reklasifikujemo u mere državne pomoći i omogućimo njihovu kontrolu relativno nezavisno od smene aktera u političkom sistemu. I oni politički akteri koji podršku grade na perpetuiranju nacionalnih političkih mitova, i oni politički akteri koji podršku grade na uklapanju u raspoloživi okvir internacionalnih političkih, pravnih i ekonomskih integracija, imaju na raspolaganju ekonomsko-identitetske mehanizme obezbeđivanja trajne političke podrške u seljaštvu, nezavisne od dnevno-političkih interpretacija državnog budžeta. Ukoliko ih sagledaju izvan dnevno-političke dinamike, obe političke grupacije mogu da ponude seoskom delu biračkog tela poželjna rešenja ekonomskih nedaća a da istovremeno obezbede i ekonomsku održivost i politički legitimitet modernizacijskim pro-

cesima za koje se zalažu – ukoliko poljoprivredne subvencije uključe u listu prioriteta za kontrolu državne pomoći.

Poljoprivredne subvencije, pa time i subvencije usamljenim seoskim gazdinstvima, u pravnom i političkom sistemu Republike Srbije nalaze se izvan režima kontrole državne pomoći.⁵ Znajući da se i u Uniji poljoprivredne subvencije nalaze u posebnom režimu, nadopunjujući ostale instrumente podrške poljoprivredi,⁶ kao i da poljoprivredni budžet Unije iznosi 43% ukupnog budžeta i povlači ogromna sredstva čija potrošnja zahteva režim kontrole koji do danas nije u potpunosti uspostavljen ni na evropskom nivou, aktuelne debate o mogućoj strukturi instrumenta kontrole ovog vida potrošnje u Republici Srbiji i legitimnosti ikakve regulacije slobode tržišnih aktera deluje dobrodošlo, pa i nužno.⁷

⁵ Uopšte o režimu kontrole državne pomoći u Republici Srbiji i EU v. Milenković, Marko (2010) i Vukadinović (2005).

⁶ Na samom nivou definicije, poljoprivredne subvencije izdvojene su iz sistema kontrole državne pomoći, v. http://ec.europa.eu/agriculture/stateaid/index_en.htm.

⁷ O udelu poljoprivrednih subvencija u budžetu Unije i više-decenijskim nastojanjima da se izgradi efikasan sistem kontrole potrošnje ovog tipa v. Baturan (2010). O rezultatima komparativne analize evropskih i srpskih regionalnih politika v. Živanović (2007). Mogući uvod u srpsku globalizaciju debate o pred-

Međutim, među oblicima pozitivne diskriminacije odnosno afirmativne akcije koje poznaje pravni sistem Republike Srbije, subvencije ekonomski ili geografsko-demografski definisanim socijalnim grupama ne nalaze se ni u naznakama.⁸ Državni organi nemaju ustavnopravnu obavezu da dodeljuju subvencije seljaštvu, niti postoji ikakav pravni okvir koji bi u postojeće oblike pozitivne diskriminacije uveo i seosko stanovništvo kao posebnu grupu s kolektivnim pravima. Imajući u vidu da se posebne mere uvedene radi postizanja pune ravnopravnosti lica ili grupe lica koja su suštinski u nejednakom položaju sa ostalim građanima, ne smatraju diskriminacijom (čl. 21 Ustava Republike Srbije), u ovom konkretnom slučaju, to znači da se budžetsko favorizovanje jednog socijalnog sloja/identiteta, naime seljaštva, procenjuje kao dozvoljena diskriminacija i isključuje iz diskriminacije, u duhu Ustava. Upravo je to pravna osnova *etnopolitičke ekonomije*.

nostima i manama regulacije slobode tržišnih aktera predstavljaju: Jovanović (2008); Begović i Pavić (2009) i Prokopijević (2010). O značaju opstanka ili uvođenja javne regulacije i aktivnoj ulozi države u očuvanju ekonomskog poretka zasnovanog na slobodi konkurencije i kontraintuitivnoj dužnosti da se *reguliše sloboda* v. Taboroši i Jovanić (2010). Istraživanje socijalnih slojeva, grupa ili na drugi način definisanih "nosilaca" identiteta kao tržišnih aktera predstavlja izazovnu temu za buduća zajednička etnološka/antropološka, socijalnofilozofska, sociološka i pravnoekonomska istraživanja.

⁸ Za oblike afirmativne akcije v. Đurić i Radojević (2007).

Osnova za dodeljivanje poljoprivrednih subvencija nalazi se u "agrarnoj politici", "ravnomernom regionalnom razvoju" ili "održivom razvoju". U samom Ustavu, kao i u iz njega izvedenih zakonima i javnim politikama, subvencije posebnom socijalnom sloju/identitetu, za koji ćemo naknadno podsetiti da se poima kao nosilac etnokulturnih osobenosti, pa i ključnih svojstava, "skriveno" je. Dodeljivanje subvencija seoskom stanovništvu u postojećem obliku subvencija za poljoprivrednu proizvodnju je, dakle, politička odluka i politički običaj ili navika (po pravilu, doduše, motivisana nekim vidom ekonomske argumentacije), i u daljem tekstu ću je analizirati kao volontarističku pozitivnu diskriminaciju bez eksplicitne ustavnopravne osnove, mada legitimisanu retorikom razvoja, bez namere da zastupam ukidanje te, mnogim političkim akterima značajne, dugotrajne prakse.

Osim nepostojanja eksplicitno definisanih obaveza u ustavnopravnom sistemu, i ekonomski pokazatelji nedvosmisleno ukazuju na to da dodeljivanje poljoprivrednih subvencija nije ekonomski racionalno na nivou populacije. Iako je očigledno da su pojedine poljoprivredne grane napredovale u prethodnoj deceniji, posebno putem ulaganja u tehnološki razvoj i sledeći logiku napuštanja ekstenzivne proizvodnje,⁹ a da neke počinju da ostvaruju i značajne izvozne rezultate,¹⁰ većina seoske populacije i dalje

⁹ Krajinović (2009); Jevtić i Stanković (2011).

¹⁰ Jevtić, Stanković i Gulan (2010).

živi u relativnoj bedi,¹¹ isključena iz osnovnih socijalnih podsistema.

Najnovije istraživanje pokazuje da se sa finansijskim siromaštvom suočava 38,4% stanovništva, a da je siromaštvo direktno proporcionalno veličini gazdinstva – veći je procenat siromašnih među populacijom koja u posedu ima relativno velika porodična gazdinstva, s izrazito velikim izdacima u odnosu na prihode, bez mogućnosti da izađu na tržište roba ili da dobiju finansijske garancije za kredite, a ukoliko su u pitanju nepoljoprivredna seoska gazdinstva, pristup državnim subvencijama najčešće uopšte nije moguć. Imajući u vidu višedecenijski trend ranog napuštanja školovanja i nezadovoljavajuću pokrivenost penzijsko-invalidskim i zdravstvenim osiguranjem, uz slab pristup socijalnoj zaštiti, nizak kulturni kapital, pasivnu i slabo diversifikovanu kulturnu participaciju, deluje da bi, čak i ukoliko bi se nastavilo, politički motivisano rasipanje poljoprivrednih subvencija ne bi moglo da uspostavi ili restaurira devastirani pristup ruralne populacije osnovnim socijalnim podsistemima.¹² Ono je, dakle, dugoročno posmatrano *kontraindikovano*.

¹¹ Blizu 80% seoske populacije u Republici Srbiji živi u tzv. malim seoskim gazdinstvima (ispod 5 ha). Uzimajući u obzir da postoji jasna korelacija nerazvijenosti i očuvanosti ekosistema, potencijal za razvoj turizma, proizvodnje "organske" hrane i dr. alternativnih delatnosti, čini se nezanemarljivim. Više o tome v. Spalević (2009).

¹² Detaljnije o rezultatima istraživanja v. Cvejić (2010).

Imajući sve izneseno u vidu, jasno je da u osnovi poljoprivrednih subvencija ne stoje ni pravna obaveza ni ekonomska racionalnost, već – politički razlozi. Dobar put da ih razjasnimo predstavlja uzimanje u obzir etnološko-antropoloških, istoriografskih, socioloških i geografsko-demografskih istraživanja instrumentalizacije tzv. "tradicionalnog" identiteta u našem društvu na prelazu milenijuma, posebno kada je reč o nastojanjima da se rehabilituju, rekonstruišu i ponovo osmisle pojmovi poput "srpski seljak" ili "seljak-domaćin" u kontekstu stranačkih ili državnih medijskih kampanja.

"Državotvorna" uloga seljaštva osnovni je element mitopolitičke logike koja se u našoj naciji zadržala od njenih modernih početaka do danas. Još od stavljanja etnologije kao "nauke o narodu" u službu izgradnje nacionalnih država krajem XIX i početkom XX veka,¹³ preko instrumentalizacije socijalnih razlika u kontekstu agrarne reforme čiji je osnovni skriveni cilj bila izgradnja "seljačke države"

¹³ O istorijatu i logici prenošenja poistovećivanja "naroda" sa seljaštvom iz folklornog znanja u naučnu retoriku, a iz nje na plan političkog delovanja srpskih etnologa, istoriografa i dr. v. Kovačević (2001). O politici srpske etnologije i posebno o instrumentalizaciji "narodnog duha", "narodne kulture" i "nacionalne tradicije" u političkoj istoriji srpske etnologije v. Naumović (1999); Pišev (2010).

nakon Ujedinjenja,¹⁴ pa do komunističkih i antikomunističkih instrumentalizacija tzv. tradicionalnih vrednosti i simbola u političkom i javnom životu koje traju do danas,¹⁵ politički programi izgradnje, širenja i održavanja naše nacionalne države prožeti su prećutnim, podrazumevanim znanjem da je seljak stub nacije, budući njen ratnik-osnivač i domaćin-čuvar.

Ova mitopolitička slika temeljno ugrađena u predstavu kakvu imamo o sebi od početka moderne srpske države do danas, uvek iznova opterećuje političko odlučivanje o nacionalnim resursima i interesima, preteći da preusmeri odlučivanje o konkretnim koracima na "evropskom putu" Srbije u nepotrebne, irelevantne, neisplative ili kontraindikovane političke i ekonomske rukavce. Iako se zasniva na esencijalizaciji, a uprkos tome što je temeljno opovrgnuta pomenutim istraživanjima u etnologiji i antropologiji, kao i u sociologiji,¹⁶ istoriografiji¹⁷, geografiji, demografiji i

¹⁴ O Agrarnoj reformi kao ključnoj temi javnih debata i političkih programa u Kraljevini SHS, kroz koje su se druge specifično političke, socijalne i kulturne debate prelamale u tolikoj meri da se može govoriti o otvorenoj ideologiji formiranja "seljačke države" v. Milošević (2008).

¹⁵ O instrumentalizaciji seljaštva kao nosioca "tradicionalnih" vrednosti i simbola u višedecenijskoj perspektivi v. Naumović (1995a; 1995b).

¹⁶ Mistifikacija i esencijalizacija tzv. "seljaka" kao homogene društvene grupe dugotrajan je, višedecenijski manir, s jasnim političkim funkcijama. Savremena sociološka istraživanja u potpunosti demantuju sliku o seljaku-poljoprivredniku, stubu patri-

srodnim disciplinama,¹⁸ slika o seljaku-domaćinu kao čvrstom jezgru, čistom primeru i postojanom nosiocu srpskog

jarhalne porodice kao osnove nacije, demistifikujući homogenizujuće kategorije i analizirajući oblike raslojenosti ove populacije, koja u delu političke, pravne i ekonomske retorike ipak istrajno biva tretirana ne kao zamišljena, već kao stvarna celina – gotovo kao ontološka kategorija. O ideologizaciji seljaštva iz perspektive sociologije sela v. Naumović M. (2010). O teorijskim istraživanjima predstava o (ne)homogenosti "seljaka", posebno u periodu posle II sv. rata v. Šljukić (2011). Evidencija o ranijim esencijalizacijama i transformacijama pojmova "selo" i "seljak" iz geografske perspektive analizirana je u Ćirić (1991). Za nastojanja da se pruži sveobuhvatan pogled na seljaštvo iz sociološke perspektive v. Mitrović (1999).

¹⁷ O (ne)homogenosti seljaštva u istorijskoj perspektivi v. Isić (2000; 2009). Za demistifikaciju nacionalne istorije iz perspektive istorije historiografije v. Radić (2011).

¹⁸ Geografska, demografska i srodna istraživanja empirijski pokazuju značajan stepen potvrđenosti hipoteza o ruralno-urbanom kontinuumu, pa i na ovom planu postoji mogućnost relativizacije striktno dihotomije urbane i ruralne populacije i njima namenjenih subvencija. Ipak, u ovom razmatranju polazi se od koncepta do kojih drže sami kreatori i sprovodioci javnih politika, tako da se pod seljaštvom podrazumeva populacija za koju drže da postoji oni koji joj subvencije i namenjuju. Za geografske relativizacije postojanosti "seoskog društva" v. Todorović (2007). O uravnoteženoj sociodemografskoj slici na koju ne utiče striktna dihotomija urbano/ruralno v. Bobić (2004). O nepostojanju univerzalne strukture malog seoskog gazdinstva v. Čejvanović i Cvijanović (2005). O upozorenjima u vezi sa prepo-

etniciteta i dalje opstaje u našim udžbenicima, našim političkim kampanjama i našoj medijskoj svakodnevici. Ukoliko primenom društveno-humanističkih nauka u procesu pristupanja EU, a posebno sociokulturnim analizama javnih i praktičnih politika, i Unije i domaćih, ne osvestimo donosiocima odluka mitske pretpostavke koje trenutno uobličavaju interpretacije tog procesa u našoj administraciji, mit o seljaku kao stubu nacije mogao bi da košta porreske obveznike Republike Srbije, umesto obveznike Unije, značajna sredstva koja je, recimo, moguće uložiti u revitalizaciju zdravstvene, obrazovne i kulturne infrastrukture na regionalnom nivou, dakle u značajno podizanje kvaliteta života samog seljaštva.

Evropska unija se u srpskoj medijskoj, a neretko i u naučnoj javnosti, predstavlja kao makrokontekst neumitnog gubitka nacionalnih posebnosti, na nivou dosledno ponavljjanog, podrazumevanog mesta koje je vremenom zavredelo status činjenice ili opštepoznate istine. Nasuprot tome, etnološko-antropološka, sociološka, socijalno-psihološka, politikološka i srodna istraživanja identitetskih dimenzija javnih i praktičnih politika pokazuju da su identitetske politike Evropske unije Evrope dugotrajne, postojeane, fokusirane, stabilno finansirane, predviđene da se na-

znatim sporim razvojem regionalizacije u mladim demokratijama v. Petrović (2010).

stave u budućnosti, i da su – osim u segmentu koji ima za cilj da Evropljanima ponudi nadnacionalni identitet kao rezervni ili paralelni, a ne kao zamenu za nacionalne identitete¹⁹ – gotovo u potpunosti orijentisane ka prezervaciji kulturnih i jezičkih posebnosti evropskih nacija kao nematerijalne kulturne baštine Evrope kao celine.²⁰

Postoje, dakle, i pravni okvir zaštite, i politički konsenzus za poštovanje tih prava, i sredstva namenjena u te svrhe, koja se mogu dugotrajno preusmeriti u ruralni razvoj bez budžetskih i pravnih egzibicija – jednom kada se s klizave trake poljoprivredne proizvodnje skinemo i spustimo na nivo strateškog planiranja kulturne politike i zaštite kulturnog nasleđa, na nivou lokalne samouprave.²¹ U tom smi-

¹⁹ O antropološkim istraživanjima faza i vidova višedecenij-ske konstrukcije "Evropskog identiteta", s posebnim naglaskom na uloge koje takav identitet ima u evropskim društvima, kao rezervni, pomoćni, paralelni ili nadnacionalni, v. Gačanović (2009). O pravnoteorijskim pogledima na istu temu v. Vujadinović (2010); Jovanović (2009).

²⁰ Za širi kontekst primene etnologije i antropologije u zaštiti kulturnog nasleđa, ali u kritici iste, s posebnim naglaskom na smernice i konvencije Uneska v. Gavrilović (2011). Zgodan uvod u antropološku analizu implicitnih identitetskih politikâ EU, iako one zvanično ne postoje, predstavlja Šor (2010).

²¹ Za Opšti pregled instrumenata evropske kulturne politike v. Stojković (1995). Za prilagođavanje kulturnih politikâ tranzicionim okolnostima v. Đukić Dojčinović (2003) i Dragičević-Šešić (2005). O instrumentima strateškog planiranja kulturnog razvoja v. Stojanović (2011). Ideja da se kultura može "planirati", iako

slu, rekonstekstualizacija poljoprivrednih subvencija iz političkim menama podložnih promena javnih i praktičnih politika (strategija, vizija, uredbi i dr.) u instrumente državne pomoći čije je uređivanje u toku, može da bude preosmišljena u instrument politike regionalnog razvoja, zaštite životne sredine i kulturnog nasleđa, tretiranim u skladu s tekovinama evropskog prava transplantiranim i u naše zakonodavstvo, kao "uslovno dozvoljena" državna pomoć.

Zaključak uz ovo poglavlje

U ovom poglavlju predložena je i za dalju debatu otvorena mogućnost da antropologija države i prava, i u okviru nje antropologija javnih i praktičnih politikâ, koristeći rezultate sopstvenih istraživanja i istraživanja sprovedenih u okviru drugih društveno-humanističkih nauka, pomogne upravljačima i kreatorima političke transformacije Republike Srbije i prilagođavanja našeg pravnog sistema pravnim tekovinama Evropske unije u zajedničkom osvešćivanju mitopolitičkih osnova sociokulturnih dimenzija pravnih instituta, s pragmatičnom argumentacijom.

strana antropološkom pogledu na sopstveni predmet istraživanja, mogla bi da odigra ključnu ulogu u ovde predloženoj promeni legitimacijskog okvira pozitivne ekonomske diskriminacije seljana. Konkretna rešenja, u smislu praktičnih politikâ upotrebe fondova za zaštitu kulturnog nasleđa kao alternative poljoprivrednim subvencijama, pozivaju na dalju interdisciplinarnu saradnju.

Na konkretnom primeru poljoprivrednih subvencija u Republici Srbiji, a povodom aktuelne pravnoteorijske debate o kontroli državne pomoći i socijalnofilozofsko-ekonomske debate o regulaciji slobode tržišnih aktera, u vezi s nedavnim donošenjem relevantnog zakona i podzakonskih akata, na osnovu sociokulturne analize skrivenih etnokulturno motivisanih mitopolitičkih pretpostavki koje su otkrivene u osnovi poljoprivrednih subvencija, uočeno je da aktuelne prakse poljoprivrednog subvencionisanja malih seoskih gazdinstava predstavljaju internacionalno nelegitiman, nelegalan i nepopularan režim "identitetskih subvencija" i da, dugoročno posmatrano, predstavljaju izvor nepoželjnih posledica.

Umesto toga, predlažemo izlaz iz ove naizgled sumorne situacije. Moguće je relativno lako i dnevopolitički neutralno izmeniti režim poljoprivrednih subvencija tako da obimna socijalna davanja, koja politički akteri trenutno troše na pravno i ekonomski neodržive načine, postanu dugoročno održiva, ukoliko se poljoprivredne subvencije uvrste u režim kontrole državne pomoći, a subvencionisanje seoskog načina života finansira kroz programe i projekte EU, namenjene za očuvanje kulturnog nasleđa, zaštitu životne sredine i održivi regionalni razvoj. Argumentacija izneta u ovom poglavlju relativno je složena, a zaključak ima više elemenata, među kojima slede najvažniji.

U Republici Srbiji su poljoprivredne subvencije česta pojava, u vezi s čim raspolažemo brojnim izvorima. Među takvim subvencijama dominiraju subvencije malim seoskim gazdinstvima. Ipak, subvencije ovog tipa pokazale

su se kao ekonomski iracionalne – mala seoska gazdinstva ne uspeavaju da izdrže tržišnu utakmicu, o čemu takođe imamo brojne izvore, ali uprkos ekonomskoj iracionalnosti subvencije ipak opstaju. One su, dakle, vrlo verovatno motivisane neekonomskim razlozima.

Seoska populacija čini 43% stanovništva i čini nezanimariv deo populacije koja glasa na izborima, pa je i česta tema redistribucije. U seoskim regijama živi 80% siromašne populacije Republike Srbije i u njima je putem subvencija moguće relativno lako ostvariti političku podršku. U političkim programima ključnih političkih aktera "domaćin" i "očuvanje sela" imaju nezanemarivu ulogu, a sve dosadašnje predizborne kampanje bile su praćene širokim državnim intervencijama u oblasti poljoprivredne proizvodnje. Iza ekonomske iracionalnosti krije se, dakle, politička racionalnost. U kampanjama je politički isplativo održavati mit o domaćinu, samosvojnom seljaku sposobnom da održi imanje, kao nosiocu autentičnog etniciteta, u vezi s čim raspoložemo brojnim etnološko-antropološkim i sociološkim istraživanjima savremenosti, odnosno istoriografskim istraživanjima političke instrumentalizacije seljaštva u prošlosti.

Ipak, ono što je povremeno politički isplativo, dugoročno je politički pogubno, budući da je ekonomski iracionalno i pravno neodrživo iz perspektive EU, o čemu raspoložemo brojnim istraživanjima iz pravno-ekonomskih nauka i politikologije. U procesu harmonizacije, jedna od osnovnih civilizacijskih tekovina je ostvarivanje jednakosti građana (dakle i seljana) pred zakonom. Uz to, proces prilagođavanja i primene tekovina evropskog prava nagla-

sak stavlja na ekonomsku racionalnost i političku stabilnost, pa privremeno isplative identitetske subvencije na internacionalnom planu nije moguće dugoročno održivo braniti ni političkom, ni ekonomskom ni pravnom argumentacijom. One su, plastično formulisano, potencijalni izvor neželjenih posledica.

Ukoliko, s bilo kojom argumentacijom, od romantično-nostalgичne, preko dnevnopolitički pragmatične, do razvojno-bezbednosne, kao društvo želimo da "očuvamo jezgro nacionalnog identiteta", "vratimo poštovanje Seljaku", "ojačamo održivi razvoj" ili "unapredimo prehrambenu bezbednost" a da istovremeno ne proizvodimo pomenute neželjene posledice na planu evrointegracija, potrebno je da prekinemo s praksom naivno skrivene pozitivne diskriminacije seljana i da je zamenimo nekom drugom. Ipak, mala je verovatnoća da su ključni politički akteri u trenutnom ambijentu spremni da preuzmu rizik ovog tipa, budući da bi prestanak priliva subvencija značajno narušio zatečeno stanje i pružio mogućnost novim političkim akterima za dalju homogenizaciju i manipulaciju seoskom populacijom. Znajući da nije verovatno da prekinu s praksom skrivene pozitivne diskriminacije, ali i da istovremeno pokazuju spremnost da ispunjavaju međunarodne obaveze, društveno-humanističke nauke imaju priliku da ključnim političkim akterima pruže primenljivo i održivo rešenje.

Moguće rešenje nalazi se u promeni legitimacijskog okvira pozitivne diskriminacije "naroda", odnosno izabranih nosilaca njegovih "suštinskih kulturnih svojstava" – u srpskom slučaju seljaštva. Dosadašnje analize identitet-

skih politika Evropske unije pokazuju da je u njih ugrađena ista esencijalistička logika "očuvanja identiteta" kakva se nalazi u osnovi etnokulturno motivisane mitopolitičke logike nasleđene u srpskom političkom sistemu – dakle primenljive su bez fundamentalnih modifikacija.

Pozitivna diskriminacija seljana zasniva se na mitopolitičkoj pretpostavci da oni predstavljaju "srž" nacionalnog identiteta, a da "narod" u njegovom "čistom" obliku neuprljanom moralnim padom predstavljaju "seljaci", o čemu nas posebno uče istorija etnologije i istoriografije odnosno njihovih političkih instrumentalizacija. Budući da su u analiziranim politikama i programima EU i SE "seljaci" i "narod" najčešće zamenjeni pojmovima "kulturno nasleđe" i "kulturna i jezička posebnost", moguće rešenje sada deluje lakše i primenljivije.

Kako postići ovu vrstu preokreta? Na raspolaganju imamo političko-pravne mehanizme obuhvaćene sintagmom "kontrola državne pomoći", koji služe tome da ograniče državni intervencionizam tj. favorizovanje aktera iz pojedinih država članica na zajedničkom evropskom tržištu. Ako sagledamo posledice, a ne samo proklamovane ciljeve uspostavljanja režima državne pomoći, jasno je da on može da ima, ili da faktički ima, funkcije i unutar pojedinih ekonomija. Upravo takve njegove kontrolne funkcije na domaćem tržištu predlažemo da iskoristimo u pomenu-toj promeni legitimacijskog okvira pozitivne ekonomske diskriminacije. Potrebno je da uvrstimo poljoprivredne subvencije u režim kontrole državne pomoći, što trenutno nije slučaj, i da time lišimo ključne aktere političkog siste-

ma iskušenja da daju identitetske subvencije, na društvenu i sopstvenu dugoročnu štetu. Još konkretnije, predlažem da se eksplicitnom preformulacijom kriterijuma za dodelu državne pomoći poljoprivredne subvencije a) uključe u kontrolu na nacionalnom nivou; b) smatraju kompatibilnim samo ako služe ciljevima razvoja, zaštite životne sredine, zapošljavanja teško zapošljivih kategorija i sl., nasuprot dosadašnjoj praksi redistribuiranja društvenog bogatstva zamišljenom "seljaku kao takvom". Ukoliko bismo im primenom brojnih saznanja društveno-humanističkih nauka pomogli da prebrode kratkoročnu krizu promene legitimacijskog okvira, kao jedini ozbiljan problem preostao bi nedostatak izvora finansiranja. Nedostatak sadašnjeg viška na selu nezarađenog novca koji se u mala seoska gazdinstva sliva kroz poljoprivredne subvencije, a koji bi nastao ovde predloženom operacijom, možemo da nadoknadimo iz fondova za očuvanje kulturnog nasleđa i drugih razvojnih fondova i projekata EU i SE.

Dalju interdisciplinarnu debatu o kontraindikacijama perpetuiranja političkog mita o domaćinu-seljaku kao "stubu nacije" i njegovu eventualnu zamenu, u funkciji legitimacijske potpore pozitivne ekonomske diskriminacije, prilagođavanjem i primenom politikâ pojedinih elemenata međunarodnog prava i politika EU i SE, vidimo kao dobrodošlu – pre svega po sama usamljena seoska gazdinstva i njihove članice i članove. Imajući u vidu da je Republika Srbija demokratija, u smislu u više izbornih ciklusa testiranog i

uspešnog etabliranja principa smenjivosti nosilaca vlasti na svim nivoima političkog sistema na slobodnim izborima²², a da seoska populacija i dalje predstavlja nezanemariv segment biračkog tela²³, ovde predloženo ekonomski i politički održivo otklanjanje osećaja "ugroženosti" njenih identitetskih preferencija vidimo i kao bitan korak ka rešavanju ekonomskih i političkih problema većinske, urbane populacije. Predlažem, dakle, da se očigledno identitetska osnova legitimacije poljoprivrednih subvencija zadrži, ali da se etnokulturno motivisana argumentacija, i eksplicitna i prećutna, budući podložna dnevnopolitičkim menama i budžetским reinterpretacijama, dakle nestabilna, zameni prilagođavanjem i primenom identitetskih politika EU u Republici Srbiji. Deluje da efikasan instrument zamene jednog vida legitimacije drugim može da bude klasifikovanje poljoprivrednih subvencija u instrumente državne pomoći, podložne relevantnoj kontroli, na način koji odrede profesionalci iz te oblasti. Regulacija konkurencije, dakle, može da se u

²² Pribićević (2010).

²³ Prema poslednjem objavljenom popisu stanovništva Republike Srbije bez AP KiM iz 2002. godine, udeo seoske populacije iznosio je 43,6%, skoro dvostruko manje nego prema popisu iz 1948. godine. Očekivano, trend se nastavio uprkos subvencionisanju, što smatramo indirektnim dokazom tvrdnje da je ono ne samo nenaučno zasnovano i politički pogubno, već da nema ni ekonomskog smisla sa stanovišta aktera – samih seljana, što opravdava s tim u vezi prethodno izneta strahovanja od ustaljivanja trenda depopulacije (Spalević, 2009).

izvesnom smislu protegne i na "tržište identiteta", ali to polje međuprožimanja pravne, antropološke i srodnih nauka svakako ostaje tema za dalja istraživanja i debatu.

ČIJE KULTURNO NASLEĐE?

Ka preveniranju instrumentalizacije multikulturalizma

Iako je identitet izgubio svoj sudbinski, intrinzični značaj za našu svakodnevicu, ponovo je postao prisutan u procesu u kojem smo mu se najmanje nadali.¹ U formi tzv. "kulturalizovane kondicionalnosti" (Milenković and Milenković, 2013), državama zainteresovanim za pristupanje EU modifikovani su standardni, inače identitetski neutralni pristupni kriterijumi, u tom smislu da su one sada dužne da se suoče s prošlošću i razreše međusobne istorijske sporove *pre* nego što pristupe Uniji (a ne, na primer, nakon što im ona kao politički kišobran omogući da istorijske sporove podrede zajedničkoj ekonomskoj budućnosti).

U tom kontekstu, pitanja kao što su istorijska krivica i istorijski dug vraćena su visoko na listu prioriteta pojedinih političkih aktera koji tradicionalno brinu o identitetskim pitanjima, a sama identitetska pitanja danas se ponovo koriste da usmere sudbinu cele populacije. Reaktivni evroskeptički identitet, osnažen samim načinom na koji je,

¹ Ranija verzija ovog poglavlja: Milenković (2013d).

očigledno kontraindиковano, kulturalizovan nekada inače tehnički, formalni pristupni proces, danas ponovo deluje kao globalizacioni kliše – uplašeni za "sudbinu naroda i države", identitetski dušebrižnici pozivaju na odbranu nacionalnog identiteta od "evrounijačenja".

To ne bi bilo posebno interesantno, imajući u vidu da reaktivni nacionalizam u kontekstu evropskih integracija Republike Srbije beleži do 15% biračkog tela i usklađen je s evropskim trendovima srednje blagog porasta ekstremne desnice,² da kulturalizacija kondicionalnosti ne otvara novu crnu rupu identiteta koja bi uskoro mogla da nas vrati sudbinskom karakteru kolektiva, ukoliko probleme ne predupredimo. U tom smislu, antropologija multikulturalizma u Srbiji ima priliku da odigra preventivnu ulogu i da, za razliku od tradicionalne istraživačke orijentacije distanciranja od proučavanih, predupredi novu instrumentalizaciju identiteta koja će, u novom ključu, nužno biti internacionalizovana imajući u vidu institucionalni okvir u kojem se odigrava. Reč je *problemu selekcije kulturne baštine koja će se štititi*.

Proglasivši Zakonom o crkvama i verskim zajednicama primat tzv. "tradicionalnih" crkava i izdvojivši sve ostale religijske zajednice kao sekundarne, a imajući u vidu da je i internacionalno uslovljena da u praksi obezbedi pune re-

² V. analize koje koreliraju porast imigracije, ekonomsku krizu, jačanje ksenofobije i rasizma i sve bolje izborne rezultate ekstremističkih pokreta i fundamentalističkih partija u Evropi: Blee (2010); Johnson (2012); Yilmaz (2012).

ligijske slobode i ustavno samoobavezana da poštuje prava na identitet svih svojih građana, naša administracija se izlaže riziku da, u složenom procesu pristupnih pregovora s Evropskom unijom, bude suočena sa suštinskim sporom oko definisanja toga čije kulturno nasleđe štiti, a čije ne. Imajući u vidu izrazito komplikovan kontekst u kojem se odigrava pristupanje Republike Srbije Evropskoj uniji, a posebno imajući u vidu pojavu "kulturalizovane kondicionalnosti" i objavu "kraja multikulturalizma" u samoj Uniji, definisanje kulturnog nasleđa koje će se štititi i samo treba zaštititi od dnevnopolitičkih promena i etnopolitičkih sporova tipičnih za naše društvo. Tu nije reč isključivo o pravnom pitanju koje bi bilo moguće rešiti u okviru tekućeg prilagođavanja nacionalnog zakonodavstva globalnim i evropskim pravnim tekovinama. Budući da nacionalna regulativa sadrži skrivenu hijerarhiju kulturnih vrednosti, taj problem zahteva interdisciplinarnu saradnju, posebno pravnika, etnologa-antropologa i drugih zainteresovanih stručnjaka za pravna ili identitetska pitanja.

U ovom poglavlju se nudi predlog u vezi s tim kako preduprediti međunarodno potencijalno politički veoma neprijatnu situaciju i poziva na to da se, pri daljoj izradi regulative o zaštiti kulturnog nasleđa, ne ponove greške učinjene pri dosadašnjem regulisanju religijske problematike. Kao potencijalni mehanizam vredan razmatranja predlaže se *regionalno prilagođavanje regulative* putem uspostavljanja simultane implementacije neusklađenih propisa različitog nivoa opštosti na različitim nivoima javne uprave. Ovo netipično rešenje iznosi se u nadi da bi se time mogla izbeći

moгуćnost da nas na putu evropskih integracija ometa eventualna transformacija problema definisanja kulturne baštine u manjinsko i/ili ljudsko-pravno pitanje.

Kada analiziramo nacionalno zakonodavstvo koje reguliše religijska pitanja u širem smislu, uporedo analizi regulative o zaštiti (nematerijalnog) kulturnog nasleđa u evropskom kontekstu, ispostavlja se da Republika Srbija nije u mogućnosti da ih istovremeno poštuje. Posebno imajući u vidu to da se etnički i konfesionalni identitet u populaciji po pravilu uzimaju kao sinonimi, kao i to da se identitet i s njime povezani rituali, simboli, koncepti i materijalna kultura smatraju osnovnim elementima kulturnog nasleđa koje zajednice i institucije vide kao vredne čuvanja tj. da je *identitet odnosno način na koji se ispoljava u populaciji shvaćen kao sama srž kulturnog nasleđa* (v. Žikić ur., 2011), Republika Srbija bi se uskoro mogla naći u nezavidnoj situaciji: takvoj da bude optužena da diskriminiše makar trećinu sopstvene populacije kada je o očuvanju kulturnog nasleđa reč.

Dok bi se moglo tvrditi da, ratifikovanjem međunarodnih, globalnih i evropskih konvencija, Republika Srbija suverenitet na planu poštovanja prava i sloboda svojih građana ugrađuje u internacionalni okvir,³ u slučaju zaštite kul-

³ Republika Srbija je ratifikovala sledeća dokumenta, fundamentalna u domenu poštovanja prava i sloboda svojih građana, kada je i o identitetskim pitanjima reč: Univerzalna deklaracija

turne baštine upravo je suprotno. Za razliku od uvreženog mišljenja, analiza evropske kulturne politike pokazuje dosledno nemešanje Komisije u suverenitet država članica nad identitetskim pitanjima, jednom kada se pristupni proces okonča (v. Milenković 2013b, posebno 464-465). Tako je i Republici Srbiji ostavljeno pravo da samostalno reguliše pitanja povezana s naukom, obrazovanjem, jezikom, kulturnom baštinom i drugim pitanjima od nacionalnog značaja⁴ i ona se, očekivano, pridružila standardnom izboru država članica da neguju nacionalne kulture, uglavnom ne gradeći nadnacionalni evropski identitet.⁵ Republika Srbija,

o ljudskim pravima (1946) – posebno u pogledu prava na obrazovanje, prava na puno učešće u kulturnom životu i slobode mišljenja, uverenja i veroispovesti; Konvencija Ujedinjenih nacija o eliminisanju svih oblika rasne diskriminacije (1969); Evropska konvencija o ljudskim pravima (1950) – posebno u pogledu slobode misli, savesti i veroispovesti, kao i u pogledu zabrane diskriminacije (v. Izvori). U pogledu ljudskih prava i sloboda međunarodno pravo ima primat nad nacionalnim – zakoni ne smeju biti u suprotnosti sa ratifikovanim međunarodnim ugovorima i njima se ne smeju ograničavati prava garantovana ovim ugovorima odnosno konvencijama.

⁴ Za uvod u pregled tzv. Pregovaračkih poglavlja v. npr. http://ec.europa.eu/enlargement/policy/conditions-membership/chapters-of-the-acquis/index_en.htm.

⁵ Interesantno je za dalja istraživanja antropologije nauke i obrazovanja, ali i antropologije globalizacije, evropeizacije i multikulturalizma, da su jedini potpuni izuzetak visoko obrazovanje i naučnoistraživački rad, što su sektori u kojima se temeljno spro-

dakle, osim u smislu u kojem će to biti objašnjeno, procesom pridruživanja nije dužna da prenosi Uniji suverenitet izbora kulturne baštine koju će čuvati.

Ipak, to pitanje može postati deo pregovora o pridruživanju i postati i problem, budući da se Komisija identitetskim pitanjima na prostoru bivše Jugoslavije temeljno bavi u sklopu tzv. političkih uslova ili kulturalizovane kondicionalnosti – dakle pre prijema pojedine članice a za vreme perioda i procesa pristupanja (Milenković and Milenković, 2013b). U tom kontekstu, pitanje očuvanja kulturne baštine, u ovde relevantnom slučaju religijske, može postati internacionalizovano kao manjinsko i ljudsko-pravno pitanje, na štetu samog pristupnog procesa i, dakle, svih građanki i građana Republike Srbije.

Kako etnologija/sociokulturna antropologija može da doprinese razrešenju ovog problema? Umesto da lamentiramo nad nemogućnošću izgradnje zajedničkog evropskog

vodi niz izuzetno štetnih reformi, zasnovanih na logičkim greškama, nepoznavanju globalnih trendova i evropskih standarda, autokolinijalnoj samoponižavajućoj pretpostavci da je sve strano bolje od svega domaćeg (pa tako i u nacionalnim naukama, u kojima kompetentnost opada udaljavanjem), kao i masovnim kršenjem sopstvenog ustava i zakona, posebno kada je o univerzitetskoj autonomiji reč. Ovaj trend poslednjih godina poprima elemente etnocida (=kulturnog genocida), budući da polako ali sigurno, izmešta interpretativni suverenitet i većinske i manjinskih nacija u ruke vlasnika, urednika i recenzenata časopisa i edicija koji ne moraju biti, a često i nisu, lojalni interesima građana i građanki Republike Srbije. Više o ovome v. Kovačević i Milenković (2013).

identiteta, a u skladu s rezultatima brojnih antropoloških istraživanja ove problematike koja su listom potvrdila da se evropski identitet ni ne može izgraditi sredstvima kojima je uzaludno izgrađivan decenijama,⁶ ostaje nam da u realnim granicama promišljamo šta nam je činiti ukoliko kao disciplina uopšte imamo nameru da doprinesemo transformaciji srpskog društva u relativno pristojno mesto za život. Kao jedan od osnovnih načina postizanja tog cilja, već je predložena sociokulturna kastomizacija – prilagođavanje evropskih identitetskih politika (u kontekstu u kojem javne politike nadomešćuju nedostatak evropskog zakonodavstva u ovoj oblasti) regionalnim i lokalnih specifičnostima, uz njihovo prekrajanje i detaljno prilagođavanje lokalnoj populaciji (Milenković 2010b; 2013b).

To prilagođavanje, kao dopuna pravno-političkog prilagođavanja koje je u toku, suočiće se s jednim posebno

⁶ Skoriya istraživanja pokazuju da se politička nestabilnost Unije odražava u nepostojanju identitetske lojalnosti njenih građana, koji sebe prevashodno *ne vide* kao Evropljane. Antropološke analize sugerišu da najverovatniji uzrok ovog fenomena treba potražiti u pogrešnom, neučinkovitom izboru sredstava kojima su kreatori evropskog identiteta pokušali da ostvare svoj cilj – politikom identiteta karakterističnom za izgradnju nacionalne države, koja je, umesto da doprinese poimanju evropskog i nacionalnog identiteta kao komplementarnih, proizvela rivalitet (Milenković 2013b, 461). O osnovnim pojmovima, problemima, istraživanjima, analizama, događajima i dokumentima, relevantnim za raspravu o evropskom identitetu u antropološkoj perspektivi v. posebno: Gačanović (2009) i Krstić (2011).

ozbiljnim problemom kada je o poštovanju sloboda i prava svih građana reč – činjenicom da u populaciji dominira, a u zakonodavstvo se preslikava, etnokonfesionalni tip kolektivnog identiteta. Imajući u vidu činjenicu da je u domaće zakonodavstvo, već od samog Ustava, inkorporirana hijerarhija vrednosti povezanih s poželjnim/propisanim identitetom (Milenković, 2008; Brković, 2009) i da u skladu s tim i ovde relevantni zakonski okvir koji reguliše religijski domen uvodi razvrstavanje religijskih kolektiva po implicitno ili eksplicitno poželjnim svojstvima - Zakon o crkvama i verskim zajednicama nedvosmisleno odeljuje "tradicionalne" od "netradicionalnih" religijskih zajednica (o čemu više kasnije u tekstu) - rad na kastomizaciji evropske regulative zahteva posebno osetljiv pristup. Da problem bude veći, ceo proces sociokulturne kastomizacije odigrava se u kontekstu u kojem i u samoj Uniji osetljivost za kulturne razlike biva umanjena pozivima na "kraj multikulturalizma", tako da *zaštita kulturnog nasleđa preti da postane novi politički problem visokog rizika*. Imajući u vidu kontekst u kojem Republika Srbija pristupa Uniji – kontekst kulturalizovane kondicionalnosti – ispostavlja se da *problem kategorizacije i selekcije kulturnog nasleđa koje se ima štititi treba skloniti s agende pre nego što eskalira*.

Iako prema globalnom i evropskom zakonodavstvu, kao i prema sopstvenom ustavu, načelno dužna da štiti prava i garantuje slobode svim građanima, administracija ima istim

tim globalnim i evropskim zakonodavstvom zagarantovano pravo da odluči šta je to kulturna baština koju će štititi.⁷ Tu svoju autonomiju da ispoljava interpretativni suverenitet ona rado koristi, na primer, Zakonom o crkvama i religijskim zajednicama (v. Izvori).⁸ Ipak, preteravši u ispoljava-

⁷ Obrazovanje i kultura nalaze se u prevashodnoj nadležnosti država članica, kada je o Evropskoj uniji reč, uz obavezu očuvanja i promovisanja kulturne raznolikosti (čl. 151 Ugovora iz Mastrihta). I Ujedinjene nacije su istog mišljenja – Unesko prepušta državama članicama da definišu sopstveno kulturno nasleđe (UNESCO, 2010; Zakon o potvrđivanju Konvencije o očuvanju nematerijalnog kulturnog nasleđa, 2011). Opasnost od definisanja kulturnog nasleđa u okvirima dominantne nacionalne kulture, kada je prepuštena pojedinačnim državama, već je kritikovana (v. npr. Eriksen, 2001).

⁸ Interesantno je, međutim, da u drugim prilikama u kojima bi mogla i u kojima bi trebalo da zaštiti interpretativni suverenitet, naša administracija to ne čini. Ni u slučaju većinskog identiteta ni u slučaju prepoznatljivih manjina, administracija ne prepoznaje društveno-humanističke nauke i umetnosti na srpskom i na dominantnim manjinskim jezicima kao produkciju koju treba da zaštiti od gubljenja suvereniteta nad sopstvenom istorijom, jezikom, kulturom i identitetom. Nasuprot tome, ona politikom u domenu nauke i visokog obrazovanja interpretativni suverenitet nebrigom, inercijom (ili iz partikularnih interesa) prepušta vlasnicima, autorima, urednicima i recenzentima lojalnim interesima drugih društava. Više o tome u: Kovačević i Milenković (2013). To pitanje zahteva dublje istraživanje, mada je jasno da i u ovom slučaju treba početi od primata koji etnokonfesionalna

nju te autonomije, srpska administracija je proizvela značajnu diskrepanciju. Diskrepancija prava na ispovedanje religijskih koncepata i slobodno praktikovanje običaja i rituala karakterističnih za bilo koju veroispovest, proklamovanih globalnim i evropskim zakonodavstvom, s jedne strane, i odgovarajuće domaće regulative, s druge, predstavlja problem koji bi mogao nositi obeležja za naše društvo u prošlosti tipičnog ideološki totalitarnog ili etnokonfesionalno isključivog onemogućavanja upražnjavanja religijskih sloboda građanima koji upražnjavaju "ne-tradicionalne" religije. Ovom problemu treba pristupiti u opravdanom strahu od toga da ne postane predmet nove dodatne kondicionalnosti, posebno s obzirom na to da veoma lako može biti iskonstruisano kao nepoštovanje ljudskih i građanskih, a u okviru toga, poglavito manjinskih prava.

Jasno je da ovaj predlog ne podrazumeva, kako bi se to moglo razumeti, zagovaranje prilagođavanja evropskom zakonodavstvu u domenu kulturne politike, budući da takvo zakonodavstvo ni ne postoji odnosno da je prepušteno državama članicama ili onima koje su u nekoj fazi pristupanja. Nasuprot tome, ovde skiciran model sugerise da je moguće a) prilagoditi domaće zakonodavstvo politici kakva se iščitava u pogledu kulturnih pitanja iz opštijih pravnih akata Unije i njenih programa zaštite jezičke i kulturne raznovrsnosti kontinenta, kao konkretnih izraza politike u ovom domenu, i b) ne kreirati greškom kontekst

konceptcija identiteta odnosi nad suverennošću refleksije ili autonomijom samoreprezentacije.

u kojem, za vreme pregovora, može doći do dublje i šire kulturalizacije kondicionalnosti. Još jednostavnije rečeno – iako nije reč o obavezi definisanoj pristupnim kriterijumima, potrebno je učiniti dodatni napor da ona to ne postane u smislu nedefinisane, promenljive i politički veoma konjunkturane kulturalizacije kriterijuma s kakvom se suočavamo tokom prethodne decenije, a imajući u vidu da identitetski preduzetnici često i rado internacionalizuju pojedina pitanja iz domena svog poslovanja.

Imajući, dakle, u vidu činjenicu da je očuvanje interpretativnog suvereniteta osnov predupređivanja instrumentalizacije tradicije – osnovnog mehanizma vladavine u multikulturnoj etnokratiji posle totalitarizma, rata i socijalne traume (Milenković, 2010b) – a budući da je i u samom evropskom kontekstu došlo do značajne diskrepancije između proklamovanih vrednosti, pravnog okvira i sve raširenijeg političkog praktikovanja "kraja multikulturalizma" (Milenković i Pišev, 2014), kontekst u kojem se ovaj problem otvara još je složeniji. Ukoliko, pak, zaštita kulturnog nasleđa postane manjinsko pitanje ili ona bude objedinjena s problemima poštovanja ljudskih prava i sloboda, predstavljaće još jednu ozbiljnu prepreku evropskim integracijama koja će stati u red s pitanjima kao što su regionalno pomirenje, suočavanje s prošlošću, diskriminacija i dr.

Racionalno je pretpostaviti da je, s instrumentalnog stanovišta, mudro očuvati interpretativni suverenitet u at-

mosferi u kojoj populacija duboko veruje da su politički, vojni i finansijski suverenitet izgubljeni, pa da pristupanje međunarodnim integracijama zapravo povlači "odricanje" od "jedinog preostalog sačuvanog" svojstva nacije – etničkog identiteta.⁹ Imajući u vidu i to, da populacija većinski vidi etnički i konfesionalni identitet kao nerazdvojive, pa povrh toga i kao ne samo jedino preostalo, nego i kao suštinsko svojstvo nacije, interpretativni suverenitet ne treba olako shvatiti, već mu treba posvetiti dužnu pažnju. Nalazi istraživanja ne čude, posebno u slučaju populacije kojom je poslednjih decenija upravljano instrumentalizacijom identiteta kao osnovnim, ako ne i jednim, resursom sopstva. Ipak, kontekst u kojem se javlja ovde relevantno pitanje izbora kulturne baštine za zaštitu, dodatno komplikuje činjenica da je instrumentalizacija nacionalnog identiteta, homogenizacija na planu nacionalne kulture i konfrontaci-

⁹ Polovina ispitanika smatra da pristupanje Uniji vidi kao "gubitak nacionalnog identiteta i kulture" i smanjenje upotrebe srpskog jezika (v. Kancelarija, 2012). Kada u obzir uzmemo konstantan pad podrške pristupanju, primetno je da populacijom preovladava strah od gubljenja identiteta i da populacija pristupanje ne vidi isključivo kao političko-ekonomsko, već i kao kulturno-identitetsko pitanje. Tako četvrtina ispitanika eksplicitno smatra da pridruživanje Uniji predstavlja "rizik da izgubimo sopstveni kulturni identitet" (v. Kancelarija, 2013). Za drugačije viđenje evrointegracija, kao okvira za održivu zaštitu kulturnog nasleđa većine i nacionalnih manjina, uz poštovanje prava i sloboda ostalih građana s međunarodnim garancijama v. Milenković (2013b).

ja s multikulturalnošću (posebno s rasnim, etničkim i konfesionalnim manjinama koje "odbijaju da se integrišu") sve rašireniji trend i u samoj Uniji (v. uvodno poglavlje).

Evropske konvencije namenjene prepoznavanju i zaštiti kulturne baštine kontinenta¹⁰ – koje naglašavaju kulturnu raznovrsnost u Evropi videći prožimanja nasuprot konfliktima i zajednički život nasuprot getoizaciji rasno, etnički, konfesionalno i na druge načine ("kulturno") različitih zajednica – napisane su pre ove velike promene. Napisane su pre proklamacije "kraja multikulturalizma" i usvojene su pre povratka kolektivnom identitetu kao ključnom resursu sopstva (ponovo uspostavljenom nakon ekonomske krize, što je, ciklično posmatrano, očekivano), dok je srpska regulativa religijskih pitanja pisana u "etnokratskom ekvilibrijumu" (Milenković, 2008) za potrebe uspostavljanja ravnoteže među elitama etnokonfesionalnih celina, zaduženih za upravljanje nikada napuštenim ključnim resursom sopstva i instrumentom političke kontrole – etnokonfesionalnim identitetom. Sada smo u situaciji u kojoj, na početku pristupanja u strogom smislu reči, naša administracija ima načelnu obavezu da izvrši prilagođavanje identitetski-specifične nacionalne regulative evropskoj regulativi koja je programski identitetski-neutralna, pa još u narastajućoj političkoj

¹⁰ Okvirna konvencija Saveta Evrope o vrednosti kulturnog nasleđa za društvo (2005), Konvencija o očuvanju nematerijalnog kulturnog nasleđa (UNESKO 2003) Za detalje videti <http://www.kultura.gov.rs/lat/medjunarodna-saradnja/medjunarodna-dokumenta>.

klimi rehabilitacije asimilacionizma. Imajući u vidu skoriju prošlost, to je potencijalno veoma opasna situacija, a za takav politički nezavidan položaj, koji nadilazi individualni talenat i dnevnompolitičko snalaženje, moraju se pronaći trajna i institucionalno održiva rešenja.

Komplikovanost srpskog slučaja dobija na težini kada problem stavimo u kontekst pridruživanja. U tom kontekstu, nastaje nova inverzija suverenosti, a autonomija izbora kulturne baštine koja će se štititi ponovo gubi primat u korist tzv. političkih kriterijuma pridruživanja tj. onih elemenata kondicionalnosti koji su u direktnoj vezi upravo s identitetskim pitanjima, vraćajući igru suvereniteta u srž ovog problema. Iako i samo veoma komplikovano pitanje, problem "kulturalizacije kondicionalnosti", kao kontekst u kojem treba preduprediti sporove o izboru kulturnog nasleđa koje će se istraživati i čuvati, moguće je sažeti u relativno jasan okvir. Naime, pristupni kriterijumi za zemlje-kandidatkinje svojevremeno su osmišljeni kao kulturno neutralni, političko-ekonomski institucionalni kriterijumi koji su imali za cilj da omoguće funkcionisanje Unije kao nad-državne zajednice, bez uplitanja u sociokulturne specifičnosti pojedinih država članica i uz naglašavanje zajedničkih elemenata istorije, identiteta i drugih faktora bitnih za političku stabilizaciju. Ti kriterijumi – politički, ekonomski, pravni i administrativni – važili su za većinu zemalja kandidatkinja i načelno su bili kulturno-neutralni.

U slučaju balkanskih zemalja, a posebno u slučaju zemalja nastalih raspadom Jugoslavije, ti kriterijumi su eksplicitno i implicitno modifikovani. U procesu kulturaliza-

cije kondicionalnosti, pitanja koja su bila sporna pri raspadu Jugoslavije ili neposredno nakon njega, postavljena su kao bitna ili kao neizostavna – pitanja koja se moraju rešiti *pre* nego što pomenute zemlje mogu da pristupe Uniji. Imajući u vidu predominaciju identiteta kao političkog instrumenta u tim društvima, a posebno činjenicu da su pri raspadu Jugoslavije igrala važnu ili čak ključnu ulogu, pitanja etničkog i konfesionalnog identiteta, odnosa sa komšijama, odnosa prema manjinama koje zajednice iz komšijskih država čine jedne u drugima i slična pitanja od kojih mnoga i sama opterećena teškim bremenom moralizacije (diskursima o moralnom padu i obnovi, suočavanju s prošlošću, pomirenju sa susedima i sl.) opteretila su pristupni proces u meri u kojoj je on od političko-pravnog tehničkog pitanja postao pitanje – nacionalnog "opstanka" i "odbrane" nacionalnog identiteta. U toj obnovljenoj igri identiteta, u koju je – slučajno ili namerno – pristupni proces upleten, došlo je do pojave koja je već objašnjena kao *kontraindikacija prilagođene kondicionalnosti* (Milenković and Milenković n. d., 154). Naime, prilagodivši pristupne kriterijume za zemlje kandidatkinje nastale raspadom bivše Jugoslavije, autori prilagođavanja su pokrenuli lavinu identitetskih sporova u kojima su sami razlozi koje je trebalo anulirati evropskim integracijama obnovljeni pa i pojačani do nivoa na kojem su postali kontraindikovani. U takvom kontekstu, u kojem su pristupni kriterijumi prilagođeni tzv. zapadnom Balkanu a potom i pojedinim zemljama članicama, u samoj Srbiji je u prethodnoj deceniji došlo do uspona evroskepticizma i evrofobije uprkos či-

njenici da veliki procenat stanovništva nije antizapadno orijentisan (v. Diković, 2012).

Zato ne čudi da značajan deo populacije danas evrointegracije vidi kao proces u kojem nacionalni identitet slabi a kulturna baština nestaje pred naletom unifikacije – strahovi i nedoumice, koji su se mogli očekivati i bez kastomizacije kondicionalnosti, dodatno su pojačani samom kondicionalnošću. U takvoj atmosferi – a u kontekstu u kojem referendumski karakter svakog izbornog ciklusa od krhke demokratije u Srbiji pravi "konačan" događaj u kojem se otvaraju identitetska pitanja, pokrenuta samom kulturalizovanom kondicionalnošću koja, paradoksalno, prevenira i samo pristupanje (Milenković and Milenković, 2013b) – izbor kulturnog nasleđa pred zaštitu veoma lako može od stručnog pitanja da preraste u još jedno "sudbinsko" pitanje, preteći da ugrozi ne samo pristupni proces već i samo nasleđe, kompromitujući ga na način na koji je i sam identitet kompromitovan nedavno završenim ratovima.

Ustav Republike Srbije, iako načelno neutralan kada je u pitanju izbor konkretnog identiteta (članovi 47. i 81. propisuju slobodu izražavanja nacionalnog identiteta, posebno pripadnicima nacionalnih manjina, uključujući i slobodu da se nacionalni identitet ne izrazi), nikako nije identitetski – neutralan u celini. Naime, prema autorima ovog teksta, identitet se ne može nemati – on se stiče rođenjem, a dete ima "pravo da ga očuva" (čl. 64) iako ga još uvek, s

naučnog stanovišta, nije ni steklo (Milenković, 2008). Antropološka analiza ovog dokumenta pokazuje da on, osim što eksplicitno koristi folklornu, prednaučnu koncepciju identiteta, skriva hijerarhiju kulturnih vrednosti, centriranih oko većinskog etnokonfesionalnog identiteta ili identiteta nacionalnih manjina, ne pružajući mehanizme za prevazilaženje protivrečnosti kakve mogu da proisteknu iz činjenice da kombinuje liberalne i komunitarne definicije identiteta (Brković, 2008).

Ali zakoni ne samo da ne odudaraju od prakse propisivanja identiteta nego čak nisu ni usklađeni s Ustavom kada je o ravnopravnosti građana reč. Tako, na primer, autori Zakona o crkvama i verskim zajednicama (v. Izvori) smatraju jednu religijsku organizaciju – Srpsku pravoslavnu crkvu – tradicionalnom nositeljkom identiteta srpskog naroda: "Srpska Pravoslavna Crkva ima izuzetnu istorijsku, državotvornu i civilizacijsku ulogu u oblikovanju, očuvanju i razvijanju identiteta srpskog naroda" (čl. 11). To bi, formalno posmatrano, moglo da nas začudi, budući da je Ustav izričit – Republika Srbija je laička država: "Nijedna religija ne može se uspostaviti kao državna ili obavezna" (čl. 11). Ova pojava propisivanja identiteta svoj vrhunac je doživela donošenjem Zakona o crkvama i verskim zajednicama.

Važeći Zakon o crkvama i verskim zajednicama (u daljem tekstu – Zakon), koji je donela Narodna skupština Republike Srbije na Trećoj sednici Prvog redovnog zasedanja Narodne skupštine Republike Srbije u 2006. godini, 20. aprila 2006. godine – stupio je na snagu objavljivanjem u Službenom listu broj 36. iste godine. Zakon iz 2006. godine

je već pretrpeo brojne kritike i primedbe, upućene od naučnih radnika, različitih evropskih komisija i izvestilaca, zaštitnika prava građana i samih religijskih organizacija. Ukazano je na brojne nedoslednosti i propuste u zakonu, kao i na veliki broj neusklađenosti, pre svega, sa Ustavom Republike Srbije, drugim pravnim aktima Republike, ali i sa brojnim međunarodnim konvencijama (Sinani 2011, 353-354).

Prema tekstu Zakona, subjekti verske slobode u smislu zakona jesu tradicionalne crkve i verske zajednice, konfesionalne zajednice i druge verske organizacije (u daljem tekstu Zakona: crkve i verske zajednice) (čl. 4) Zakonom o crkvama i verskim zajednicama se svim verskim organizacijama, pa i onim koje su registrovane kao verska udruženja, garantuju opšte verske slobode, ali one gube status verske organizacije ukoliko se ne preregistruju po pravilima koja propisuje Zakon i Pravilnik o vođenju Registra, što implicira gubitak prava na verske slobode i prava koja im obezbeđuje Zakon o crkvama i verskim zajednicama. One praktično postaju nevidljive za Zakon i Ministarstvo vera.¹¹

Jedna od značajnijih posledica zakonskih izmena, kada u obzir uzmemo i donošenje Zakona o osnovama sistema

¹¹ "Na jedan pervertirani način država odredbama Zakona iz 2006. godine, ostvaruje protestantski cilj nevidljive crkve. Tako, neregistrovane verske zajednice nemaju pravo na poreske olakšice, dok mogu da imaju poteškoće prilikom štampanja i distribuiranja literature i materijala za reprezentaciju, prilikom otvaranja bankovnog računa, obezbeđivanja sedišta i molitvenog prostora ili prometa imovine na primer" (Sinani, n. m.).

obrazovanja i vaspitanja, bilo je i ustanovljavanje različitih kategorija religijskih organizacija, budući da su isključivo deca pripadnika "tradicionalnih crkava i verskih zajednica" dobila pravo da pohađaju versku nastavu "svoje" veroispovesti (Vukomanović i Kuburić, 2005; Bačević, 2005).

Kako otkriva Sinani (2011, 360), zakoni FNRJ odnosno SFRJ/SRS o pravima verskih zajednica iz 1953. odnosno 1977. godine nisu razlikovali "male" ili "velike" odnosno "tradicionalne" ili "netradicionalne" verske zajednice. To je razumljivo, u kontekstu u kojem je hijerarhija kulturnih vrednosti pod komunističkom administracijom religioznost od samih početaka držala sasvim nisko a strukture političke i religijske moći nisu bile delimično preklopljene kao danas, pa se religija ni ne može smatrati direktnim uzročnikom rata.¹² Ono što je u ovom kontekstu bitno jeste činjenica da do promene dolazi nakon kraja mekog totalitarizma i prelaska u elektorističku demokratiju, u formi multikulture etnokratije (Milenković, 2010) i u sada deceniju dugoj atmosferi segregativnog multikulturalizma (Vujačić, 2012), u kojoj nema mesta za identitete koji su nestandardni, fluidni, zvanično neprepoznati kao manjinski, niti za građane koji su sekularni ili koji su odbili da se retradicionalizuju, ostavši "bez identiteta" u oficijelnom smislu (Milenković, 2009).

¹² V. npr. Vukomanović (2004, 132) o isključivanju religije kao ključnog uzroka rata; Nikolić (2004, 49) za odnos na vlast tek došavše revolucionarne vlasti prema religioznosti odnosno Branković (2007) za odnos prema religioznosti kod njihovih komunističkih i socijalističkih naslednika.

Poznato je da veliki broj religijskih zajednica na koje se referira kao na "nove religije" ili na "alternativne religijske koncepte" ne odgovara uvreženim definicijama i opire se istraživačkim kategorizacijama (Sinani 2009, 181-182). Pa ipak, osobe koje upražnjavaju te koncepte i pripadaju takvim zajednicama svejedno moraju biti tretirane kao punopravni građani Republike Srbije, kada je o međunarodnom zakonodavstvu reč. Ali to nije slučaj, ne samo u praksi, već kada u obzir uzmemo samo pomenuti Zakon o crkvama.

Iako se Ustavom zajemčena ljudska i manjinska prava "neposredno primenjuju" (čl. 18), očigledno je da to nije slučaj kada je reč o religioznosti, te da niz zakona, Zakon o crkvama i religijskim zajednicama (2006) i Zakon o osnovama sistema obrazovanja i vaspitanja (2009/2013) nedvosmisleno kategorizuju građane, omogućavajući im ili im ne omogućavajući upražnjavanje punih religijskih prava i sloboda, što se u određenim slučajevima može smatrati i direktnim kršenjem ne samo Ustava već i Zakona o zabrani diskriminacije (2009). Zakonodavstvo je, dakle, i horizontalno i vertikalno neusklađeno kada je o religijskim pitanjima reč.

Vidimo da, budući prepuštena pristupajućim ili državama članicama, kulturno-identitetska pitanja ostaju visoko podložna hijerarhiji kulturnih vrednosti eksplicitno ili implicitno ugrađenoj u nacionalno zakonodavstvo, uz ostale kontekste – u ovom slučaju specifičan referendumski karakter izbora u Srbiji, "sudbinski" karakter koji se identitetskim pitanjima inače pridaje u regionu i kulturalizaciju

kondicionalnosti koja kao okidač vraća evroskeptične i evrofobne diskurse u javnu arenu. Tu prividnu manu ili nedostatak, ipak, moguće je iskoristiti kao prednost, budući da upravo interna neusklađenost domaćeg zakonodavstva s ustavnim okvirom, uz neusklađenost s međunarodnim zakonodavstvom, može da se instrumentalizuje u smeru neophodnom za kreiranje klime u kojoj zaštita kulturne baštine neće predstavljati novi spor vredan društvenih sukoba visokog intenziteta i ostvarivanja partikularnih interesa zarad sprečavanja pridruživanja ili njegovog otežavanja kroz dodatnu kondicionalnost.

Relativno haotično stanje u domaćem zakonodavstvu ne treba nužno posmatrati kao problem. Činjenicu da su pojedini ovde relevantni zakoni neusklađeni s Ustavom i/ili s međunarodnim pravom moguće je tretirati i kao kontekst u kojem treba tražiti rešenje problema koji su ozbiljniji nego što je privremeni nesklad propisa. U kontekstu u kojem bi bila omogućena relativna samostalnost kulturnih politika i nadležnosti u pogledu regionalno-specifičnih kulturnih pitanja gradovima i prepoznatljivim autonomijama, kao društvo bismo izbegli to da se kondicionalnost proširi i na pitanja izbora kulturne baštine vredne istraživanja, zaštite i očuvanja, a sam izbor postane spor o ljudskim i manjinskim pravima. Hajde zato da razmotrimo *pozitivne posledice nejedinstvenosti pravnog poretka*.

Postoje jasni razlozi zašto se "visoka politika", posebno "sudbinske" teme poput nacionalnog identiteta, retko prepuštaju regionalnoj i lokalnoj samoupravi¹³ i zašto se po pravilu zadržavaju na nacionalnom nivou. Međutim, sprovođenje politike "više koloseka", uz svojevrsan pravni paralelizam odn. disperzivnu regulativu, deluje kao model koji bi u prelaznom periodu, tokom pristupanja Republike Srbije Evropskoj uniji, mogao da zadovolji sve aktere na tržištu identiteta: i domaće i inostrane, kao i sve obaveze državne administracije – i one prema državljanima Republike Srbije, i one preuzete međunarodnim zakonodavstvom, i one – ovde posebno problematične – koje imaju promenljiv karakter, a koje se kondicionalnim modifikacijama pristupnih uslova mogu tumačiti i procenjivati, na štetu samog pristupnog procesa. Ovaj treći tip obaveza, nastalih kulturalizacijom kondicionalnosti, mogao bi postati veoma težak ili čak nemoguć za ispunjavanje, u kontekstu u kojem domaća

¹³ Veliki broj aktera s diskrecionim odlučivanjem na koje nije moguće organizovano i lako uticati; visok stepen mogućnosti kompromitacije nacionalnih interesa putem umrežavanja s lokalnim poslovnim interesima; slab stepen integracije u globalno društvo osim kroz mreže regionalne saradnje; visok nivo intenziteta ostvarivanja privatnih, porodičnih i grupnih interesa (zlo)upotrebom javnih resursa; problem nacionalnog pitanja u Vojvodini i Sandžaku/Raškoj oblasti; bolno jugoslovensko nasleđe identitetske supresije; još bolnije postjugoslovensko nasleđe građanskog etničkog rata s elementima verskog rata, da pomenemo samo neke od uzroka...

regulativa na planu kulturnog identiteta inkorporira hijerarhiju kulturnih vrednosti koja građane različitih identiteta eksplicitno stavlja u neravnopravan položaj. Problem se, ipak, može rešiti, i to upravo zajedničkom primenom etnologije i antropologije s jedne, i pravne teorije s druge strane, uz analizu praktičnih rešenja primenjenih u pojedinim regionalnim javnim politikama.¹⁴

To bi bilo najbolje učiniti decentralizacijom odnosno regionalizacijom regulative u domenu naučnih, kulturnih i obrazovnih pitanja. Takvo rešenje, zasnovano na uobičajenom povećavanju nadležnosti i budžeta regionima, moglo bi da predstavlja metod kojim bi administracija, na različitim nivoima državne uprave i lokalne samouprave, birala i kombinovala pojedina iz široke i veoma složene lepeze rešenja, od potpunog poštovanja individualnih građanskih izbora do finansiranja čuvara tradicionalnih kolektivnih identiteta, bez straha od toga da, sagledana u celosti, politika odnosa prema nematerijalnom kulturnom nasleđu bude oce-

¹⁴ Regionalizacija se obično debatuje u kontekstu ustrojstva države (najčešće, u smislu da li će ona biti federalna, unitarna ili regionalna). Ipak, regionalizacija sprovođenja javne politike ne mora pratiti pravno ustrojstvo nadležnosti. Konkretno, implementacija Konvencije o zaštiti nematerijalnog kulturnog nasleđa kao partnere, uz profesionalce iz relevantnih disciplina (etnologija, arheologija, istorija umetnosti i dr.) može imati predstavnike zainteresovane identitetske javnosti (nacionalni saveti, kulturna društva i sl.). O savremenim problemima regionalizacije v. Perović (2010), Šuput (2011), Živković (2010), Živanović i dr. (2010).

njena kao isključiva, asimilacionistička, neinkluzivna i sl.¹⁵ Na taj način, ova politika ne bi ponovila greške koje su, drugim povodima, vodile kulturalizaciji kondicionalnosti u prethodnom periodu, a koja se pokazala kao kontraproduktivna, okidajući reaktivne fundamentalizme.¹⁶

Imajući u vidu da nije realistično očekivati da se poštovanje ljudskih prava i osnovnih sloboda uvede na teritoriji cele republike u skorijoj budućnosti, a posebno imajući u vidu dosadašnja izrazito loša iskustva i nepovoljno istorijsko nasleđe u tom pogledu, regionalnu kastomizaciju je i samu potrebno izvršiti diversifikovano. Nacionalno zakonodavstvo, koje u većem ili manjem obimu skriva hijerarhiju kulturnih vrednosti, favorizujući većinske/"tradi-

¹⁵ Jasno je da ovaj predlog ne može da reši sve probleme, niti da ih reši odmah. Očigledno je da, na primer, puna prava i slobode, recimo adventista u Raškoj oblasti, ne mogu biti rešena poštovanjem njihovih prava i sloboda koje bi, u prvom koraku, bili garantovani u urbanim centrima ili prepoznatljivim regionima, kao i da bi bilo nemoguće u prvom koraku omogućiti tzv. "malim" verskim zajednicama da, bez ispunjavanja goreopisanih kriterijuma, uopšte steknu status "vredan" zaštite njihovog kulturnog nasleđa.

¹⁶ O reaktivnom karakteru savremenog srpskog antiglobalističkog nacionalizma ne znamno mnogo, naša znanja još su na nivou istraživačkih hipoteza, ali imajući u vidu retoriku antiglobalističkih pokreta (i "levih" i "desnih"), vredi ispitati globalne aspekte srpskih antiglobalističkih narativa, njihov globalni kontekst, globalne motive i globalne uzroke (i "antizapadne" i "sveslovenske"). I ovo bi bila relevantna i važna tema doktorskog istraživanja.

cionalne" identitete, moguće je modifikovati podzakonskim aktima koji bi se zasnivali na a) direktnoj primeni ratifikovanih međunarodnih konvencija i b) direktnoj primeni Ustava. Tamo gde država ne funkcioniše na celoj teritoriji i nije u stanju da garantuje prava i slobode, uključujući bezbednost, svim svojim građanima bez obzira na to da li upražnjavaju identitete koji se na oficijelnoj hijerarhiji kulturnih vrednosti nalaze niže ili sasvim nisko, moguće je neposredno primeniti evropske tekovine i ustavne garantije. Tamo gde to nije slučaj, a gde država funkcioniše u punom kapacitetu, hijerarhijom identiteta opterećena nacionalna regulativa i njene vrednosti mogu ostati na snazi do podizanja opšteg nivoa poštovanja drugih ljudskih bića u društvu, u nekoj neodređenoj budućnosti.

Zaključak uz ovo poglavlje

Iako se regionalna kastomizacija može učiniti ciničnom, ona je zapravo realistički, pragmatički korektiv (ili komplement) trenutnom kapacitetu administracije da poštuje prava i slobode sopstvene populacije. Država će u globalu ostati nacionalna i u zakonima imati zapisanu hijerarhiju kulturnih vrednosti, propisanu većini i priznatim manjinama, a ipak ostaviti svojim građanima da u oazama kulturnih sloboda konzumiraju svoje manjinske identitete, uključujući i sekularno/anacionalno građanstvo. Kada je o domaćem zakonodavnom okviru reč, pravni osnov za uspostavljanje predloženog modela može se pronaći u Stra-

tegiji regionalnog razvoja Republike Srbije za period od 2007. do 2012. godine i Zakonu o regionalnom razvoju (2009), dok se na međunarodnom planu on nalazi u Sporazumu o stabilizaciji i pridruživanju (SSP), Evropskoj deklaraciji o regionalnoj autonomiji (1997), Helsinškoj povelji o regionalnoj samoupravi (2002) i Evropskoj povelji o regionalnoj demokratiji (2008) (v. Izvori).

Istorijski prepoznatljivi urbani i regionalni konteksti Srbije koji obiluju, između ostalog, onim religijskim identitetima koji nisu konstitucionalizovani niti ozakonjeni kao "tradicionalni", pružaju mogućnost da se, kroz proces regionalizacije, evropske regulative kao civilizacijske tekovine poštuju a da, istovremeno, većinski identiteti, postavljeni na pijedestal kulturne vrednosti, ostanu osnovni instrument političke dominacije za vreme dugog procesa konsolidacije demokratije. Zato nepotpunu implementaciju zakonskog okvira na celoj teritoriji Republike ne moramo posmatrati kao nedostatak, već kontraintuitivno, predlažem da se takva situacija zadrži do daljnjeg. Dok ustavno pravo neusaglašenost zakona s Ustavom posmatra kao manu na nivou opšteg mesta, i dok upravno pravo nepotpunu implementaciju zakona na celoj teritoriji takođe tako posmatra, ovde "jeretički" predlažem da se pri izradi podzakonskih akata kojima se reguliše istraživanje i zaštita nematerijalnog kulturnog nasleđa, neispunjenost opštih normi jedinstvenosti pravnog poretka i implementacije opštih pravnih akata na celoj teritoriji

konotira – pozitivno.¹⁷ Možda bi svojevrsni pravni "paralelizam", diversifikacija (ili simultanost, da izbegnemo nedoumice), koji bi asimetričnost implementacije preuzetih međunarodnih obaveza na različitim nivoima javne uprave privremeno posmatrao kao prednost, predstavljao bolji model artikulacije kulturne heterogenosti u srpskom društvu. Držim da bi takav model ne samo omogućio da se nematerijalna kulturna baština očuva a njeno istraživanje unapredi u regionalno i lokalno-specifičnim kontekstima, već i da bi ovde predloženi model simultane implementacije neusklađenih propisa različitog nivoa opštosti na različitim nivoima javne uprave, pomogao i u pristupnom procesu u opštijem smislu.

Taj model bi, analogno paralelizmu suverenosti kada je o nadležnosti nad kulturnom baštinom i ljudskim pravima reč, ponudio unutar-nacionalni paralelizam regionalno-specifičnih nadležnosti. Njegova uloga sastojala bi se poglavito u tome što bi obuhvatao raznolike mehanizme iz prakse zaštite nematerijalnog kulturnog nasleđa, koji bi zadovolja-

¹⁷ Tako Ustav eksplicitno propisuje: jedinstvenost pravnog poretka (čl. 4), neposrednu primenu ljudskih i manjinskih prava zajamčenih Ustavom (čl. 18), zabranu diskriminacije tj. "jednakost po bilo kom osnovu, a naročito po osnovu rase, pola, nacionalne pripadnosti, društvenog porekla, rođenja, veroispovesti, političkog ili drugog uverenja, imovnog stanja, kulture, jezika, starosti i psihičkog ili fizičkog invaliditeta" (čl. 21) i ravnopravnost crkava i verskih zajednica (čl. 44), da uzmemo samo neke, ovde relevantne odredbe. Ipak, u stvarnosti nije tako, pa smo videli kako Zakon o crkvama i verskim zajednicama odstupa od Ustava.

vali većinske i manjinske nacionalne i regionalne interese, na domaćem i međunarodnom planu, ne ostavljajući mogućnost da nečija partikularna politika identiteta putem internacionalizacije posluži kao osnov za dodatnu kulturalizaciju kondicionalnosti, kontraindikovanu i za proces evropskih integracija i za konsolidaciju demokratije u državi kao celini. Ovde predloženi regulatorni paralelizam, koji bi proklamovani etnokonfesionalni "standard" i njegove prateće "tradicionalne" religije načelno očuvao visoko na hijerarhiji kulturnih vrednosti, omogućio bi poštovanje ljudskih i manjinskih prava građana razvrstanih u "netradicionalne" religijske zajednice ili onih bez konfesionalnog ili etnokonfesionalnog identiteta. Verovatnoću njegovog ostvarenja bi, kao i u slučaju povećavanja podsticajima kulturno legitimnim elitama da prestanu da pružaju otpor evrointegracijama (Milenković and Milenković, 2014), značajno povećali regionalni podsticaji lokalnim identitetskim preduzetnicima, u koordinaciji s Kancelarijom za ljudska i manjinska prava i Kancelarijom za evropske integracije Vlade Republike Srbije, Nacionalnim savetima nacionalnih manjina i drugim zainteresovanim partnerima.

Ovde skiciran model bi, razrađen i dodatno prilagođen, mogao da predstavlja i osnovu za rešavanje ostalih gorućih problema s kojima se naša administracija i naše društvo suočavaju kada je o (de)regulaciji identitetskih pitanja reč, posebno s onima koje izazivaju brojne javne polemike

ili i fizičko nasilje, predstavljajući povremeno povode za dodatnu ili implicitnu kondicionalnost. Na primer, model bi mogao, kao što je već nagovešteno, da omogući poštovanje prava i fundamentalnih sloboda sekularnih ili/i onih građana koji nemaju etnički identitet. Konačno, ovo rešenje, zasnovano na kulturnoj kastomizaciji i regionalizaciji regulative, moglo bi biti primenjeno, ako se pokaže kao sprovodivo, i pri rešavanju najviše spornih društvenih problema, posebno onih u čijim javnim diskursima dominantne kulturne vrednosti bivaju "ugrožene" identitetima, konceptima i praksama koji narušavaju ono što relativna većina smatra, a Ustav i zakoni perpetuiraju, "tradicionalnim", "prirodnim" ili/i "svetim.

ZAKLJUČAK

Da li je antropologija multikulturalizma naučna infrastruktura ideologije asimilacionizma?

Trenutno ne postoje pripreme za antropologe... da razumeju planetarnu birokratsku kulturu u nastajanju...

(Mead 1977, 7)

...antropolozi su u velikoj meri prevideli najfundamentalnije teorijsko pitanje koje je pokrenuo multikulturalizam: da li ljudska društvenost ima uzroke u istosti, kao što se čini očiglednim u svetu naseljenom identitetima, ili u razlici, kao što je Levi-Stros tvrdio u svojim raspravama o reciprocitetu, misli i mitu.

(Segal 2001, 10184)

Mnogi kritičari "postmoderne antropologije" smatrali su da je ona, iako je imala izvesnu korist u produbljivanju analize prethodnih dominantnih paradigmi i kritici njihovih teorijskih, metodoloških, etičkih ili političkih nedostataka, sama bila besplodna, ne ponudivši ništa osim delegitimacije naučnog autoriteta discipline i kvarenja njenog imidža, inače prethodno uzdrmanog od strane kritičke, postkolonijal-

ne, feminističke i drugih tradicija.¹ Postmoderna antropologija nam jeste, ironično, ostavila jednu fundamentalnu, konstruktivističko-fundacionalističku mogućnost – da ne budemo fundamentalisti. Da jednom kada se oslobodimo koherentističkog pogleda teorije i aplikativnog pogleda na metod, možemo slobodno da kombinujemo, intertemporalno i heterarhično, pojedine njihove elemente koji odgovaraju našim naučnim i van-naučnim ciljevima.²

Upravo to smo učinili u ovoj knjizi.

Protiviti se multikulturalizmu nekada je bio greh, nešto poput rasizma ili fašizma – ne samo pitanje lošeg ukusa i nedostatka ljudskosti istovremeno, već i stvar nedostatka zdravog građanskog razuma. Odbijati multikulturalno rešenje etničkog pitanja u demokratiji delovalo je gotovo kao jeres. To je posebno postalo vidno u Istočnoj i Jugoistočnoj Evropi nakon pada komunizma i kraja socijalističkih pokušaja multikulturalne regulacije. Srećom, postoji jedna nauka koja se, budući prava nauka, jeresi programski ne libi. Zove se antropologija.

U svojoj fundamentalističkoj posvećenosti otkrivanju istine, produbljivanju razumevanja i širenju ljubavi među kulturama antropologija je u ranim danima uspona multikulturalizma stala na stranu "drugih". U decenijama koje su sledile taj rani entuzijazam, koji je vrhunac doživeo sedamdesetih i osamdesetih godina 20. veka, ispostavilo se da od

¹ Za analizu globalnih kritika i domaće kritike postmoderne antropologije v. Milenković (2007b); Bošković (1998; 2002b; 2009), Kovačević (2006; 2007; 2010); Gorunović (2010).

² Milenković (2010b).

istine, razumevanja i ljubavi (o sreći, časti, spasu duše i vrlini da i ne govorimo) nema ništa, ili da su prisutni u tragovima, i da je jedan vid asimilacije koji su multikulturne politike imale za cilj da isprave – prisilna socioekonomska integracija u dominantnu kulturu, zamenjen drugim vidom asimilacije – otežavanjem deci i mladima iz manjinskih ili imigrantskih zajednica da napuste tradicije u kojima su rođeni i žive svoje živote, slobodni od tradicije (ukoliko to zažele). U takvoj atmosferi preokreta, u kojoj je multikulturalizam od rešenja postao problem, antropolška kritika multikulturalizma mogla je, i još uvek može, da deluje kao nacionalistički asimilacionizam. Ali upravo je suprotno.

Upravo su kreatori i gorljivi zastupnici multikulturalizma ti koji su asimilacionisti. Oni su ti koji, u ime eksternih povlastica za manjinske grupe dozvoljavaju interne restrikcije koje reprezentativni lideri ili čuvari tradicije mogu da upražnjavaju nad mlađim, ženskim ili na neki drugi način različitim "pripadnicima" definisane manjine. Ispostavlja se da upravo multikulturne politike omogućavaju masovnu asimilaciju dece i mladih u kulture iz kojih su "potekli", "u kojima su rođeni". Nameću im da "očuvaju identitet", iako ga s naučne tačke gledišta još nisu ni stekli (Milenković, 2008).

...od samog trenutka rođenja [individue], (...) njeno ponašanje i njene misli, nade, stremljenja i moralne vrednosti koje usmeravaju njene postupke i opravdavaju i pružaju značenje njenom životu u njenim vlastitim očima i očima njenih sunarodnika, oblikovane su korpusom običaja grupe čiji član ona postaje.

(Herskovitz 1947, 539-540)

Privlačnosti "gluvoće na zov drugih vrednosti" i "opusti se i uživaj" pristupa začaurenosti u sopstvenu kulturnu tradiciju sve se više uzdižu u recentnoj društvenoj misli. Nesposobni da prihvate bilo relativizam, bilo apsolutizam (prvi, jer isključuje rasuđivanje, a drugi, jer ga odstranjuje iz istorije), naši filozofi, istoričari i naučnici iz društvenih disciplina okreću se ka impenetrabilnosti, neprobojnosti, u stilu "mi smo mi, a oni su oni", a koju predlaže Levi-Stros... Da li je povlačenje, distanciranje negde drugde, *Pogled izdaleka* zaista put da se izbegne beznadežna tolerancija kosmopolitizma Uneska? Da li je alternativa moralnoj entropiji moralni narcizam?

(Gerc 2007, 91 orig. 1985)

Kao što je iz prethodna dva poglavlja jasno, antropološka postkulturna kritika multikulturalizma, oslobođena fundamentalističkog pogleda na esencijalizam, ne može se smatrati nacionalističkim asimilacionizmom.

U uvodnom ogledu zapitali smo se da li je antropologija multikulturalizma naučna infrastruktura, ili možda u blažoj varijanti samo inspiracija, aktuelnih političkih kritika multikulturnih politika s očigledno asimilacionističkim aspiracijama. U ovom zaključnom ogledu, cilj nam je da pokažemo – iako to može izgledati tako s konsekvencijalističke tačke gledišta – da analiza ciljeva i ukupnog razvoja antropoloških i političkih kritičara multikulturnih politika nedvosmisleno pokazuje fundamentalne razlike među ovim diskursima. Iako su konsekvence kritike upućene multikulturnim po-

litikama iz oba ugla strukturno identične na nivou objašnjenja – budući da oba stanovišta procenjuju da multikulturne politike treba napustiti ili bar bitno korigovati kako ne bi nastavile da umanjuju stepen individualnih sloboda – razlozi kojima su one motivisane i posledice kakve nameravaju da proizvedu dijametralno su suprotne. Politički kritičari multikulturnih politika obušili su se na činjenicu da multikulturalizam onemogućava integraciju pripadnika manjinskih i/ili imigrantskih zajednica u dominantnu kulturu. Antropološki kritičari multikulturalizma usmerili su svoju kritiku na činjenicu da multikulturne politike onemogućavaju pojedincima da budu ono što žele, dakle da biraju i slobodno kreiraju sopstveni identitet, uključujući tu i izbor da ne budu integrisani u dominantne kulturne obrasce društava čiji su deo, (posebno ukoliko žive transnacionalnim životima).

Prividna sličnost dve kritičke struje ispod površine krije neusaglasive različitosti: dok političari i zapadni mediji kritikuju multikulturalizam iz etnocentričnih pobuda, postkulturne antropologe kultura zanima kao uvek tekući proces, vitalan i istrgnut iz hladnjača tradicije. Tumačenja multikulturne "doktrine" koja proizlaze iz centara političke moći nisu, dakle, ista kao kritike multikulturalizma koje se javljaju unutar discipline. Prva platforma je fokusirana na one odlike – prevashodno native – kulture koji su tobože esencijalne, fiksirane, zamrznute, i stoga percipirane kao ranjive u kontaktu s drugačijim – kao da im je potrebna zaštita grupe da ih kulturni drugi ne bi napipali i proždrali – dok je postkulturna kritika usredsređena na one žive, aktivne elemente kulture, zatečene u datoj druš-

tvenoj sredini, pa čak i u monokulturnim, a kamoli u multikulturnim okruženjima, izbegava da teoretiše o esencijalnostima jer ih jednostavno ne pronalazi na licu mesta (premda joj preostaje mogućnost da ih konstruiše).

Osim nepostojanja kongruencije, ne može biti reči ni o koincidenciji. Naime, antropološka kritika multikulturalizma jenjava, i antropolozi multikulturalizma u najnovijim istraživanjima otkrivaju pre klasičnu ksenofobiju u savremenim političkim kritikama posledica multikulturnih politika s integracionističkih ili asimilacionističkih pozicija, s posebnim naglaskom na reesencijalizaciji zapadnih tradicija i kulturne "uzvišenosti" nacija, nego što naglašavaju kontraindikovanoost multikulturalizma u celini.³ Razloge, onda, ne treba tražiti ni u kongurenciji ni u koincidenciji stavova, već u radikalno različitim, i čak suprotstavljenim viđenjima onoga što kultura jeste i što bi zauvek trebalo da (p)ostane, te sa priloženih pozicija izvedenih kritika multikulturalizma, kao ideologije i kao doktrine.

Kao što smo videli, antropolozi su multikulturalnost najpre osvestili svetu (etabliravši ideju "očuvanja kultura koje nestaju" i zapravo davši zamajac antiglobalističkom pokretu); zatim su je otkrili "kod kuće", založivši se za temeljnu reformu institucija, neki i kao pioniri društvenih reformi širo-

³ Ova nova forma političke korektnosti svakako zavređuje nezavisno istraživanje.

kog obima, posebno u sferi obrazovanja...; da bi se s njim ponovo suočili na klasičnom terenu, u formi specifične politike identiteta nativističkih pokreta ... paralelno, etnološki i folkloristički rad u zapadnim, posebno u evropskim društvima, doveo je do razvoja relativno disciplinarno nezavisne, paralelne paradigme očuvanja kulturnog nasleđa koja se i sama u profesionalnom radu suočava s problemima koje multikulturalizam otvara u javnom domenu, interiorizujući društvene probleme kao teorijsko-metodološke (analogno situaciji u kojoj se postmoderni pokušaj revizije antropološke metodologije našao na prelazu iz osamdesetih u devedesete godine 20. veka (v. Milenković, 2010b). U tim istorijskim i tematski raznolikim pristupima, antropološka teorija/metodologija suočila se s istim skupom problema, a upravo to suočavanje tj. pokušaj da se oni razreše, čini neprekinutu veliku debatu o kulturi koja kao kičma, srž ili jezgro drži antropologiju prepoznatljivom, distinktivnom disciplinom.

Antropologija multikulturalizma predstavlja izazov za status antropologije kao nauke na više nivoa:

- 1) jakim kritičkim nabojem sukobljava se s normalnim pogledom na nauku, koji ovu podrazumeva kao ideološki nezainteresovanu ili makar programski društveno neutralnu, što je zbog isprepletenosti naučnih ciljeva antropologije s komparativnom kulturnom kritikom praktično nemoguće, osim na nivou formalnih modela očišćenih od empirijskih nalaza, dakle za potrebe akademske diskusije (koja je, opet, irelevantna u ovom kontekstu);

- 2) izrazitim pesimizmom gura antropologiju u kritiziranje koje ne mirišu političari i administracija, kojima je op-

timistički duh neophodan radi održavanja reformskog biznisa/zanosa/vere ili, u slučaju konzervativnih političkih orijentacija, održavanja poretka koji je "svet" ili "prirodan";

3) konstruktivističkim difoltom odvodi antropologiju u socijalnu ontologiju, čime je udaljava od trećeg elementa normalnog pogleda na nauku – empirijske utemeljenosti.

Ova tri problema (ideološki naboj, pesimizam i metafizički momenat, neprihvatljiv ne samo pravu i politici, već i dobrom delu nauke) odudaraju od "normalnog epistemološkog stava", tako da ga nazovemo, predstavljajući verovatno nepremostivu prepreku antropologiji multikulturalizma da ostvari društvene ciljeve kojima teži, ostavljajući je zarobljenu u aporiji beznadežnosti.

Bezizlaznost u kojoj se nalaze savremena antropološka istraživanja multikulturalizma deluje kao posledica konsekvencijalističkog pesimizma, što svakako zaslužuje nezavisnu studiju.⁴ Predlažemo da se uzrok takvoj situaciji u daljim istraživanjima potraži u izrazitom neskladu konteksta u kojima su se problemi i pristupi antropologije multikulturalizma formirali. Pri procenjivanju razloga za intenzitet konflikta postkulture antropologije i fundamentalističkog multikulturalizma ne treba gubiti iz vida činjenicu koju je Gudenaf osvestio još na samom vrhuncu etabliranja multikulturnih debata kao opštedruštveno relevantnih, mada je ostala podrazumevana, dakle neprimećena: multi-

⁴ Preliminarna analiza koja povezuje pesimizam s konsekvencijalnim karakterom empirijskog etnografskog istraživanja izneta je u: Milenković (2013a).

kulturalizam je "normalno stanje svakog društva" (Goode-nough 1976, 4).⁵

Ključni zaključak ovog istraživanja ukazuje na opravdanost kvalifikacije o dubokom pesimizmu antropologije multikulturalizma i gotovo sveprisutnom animozitetu u kojem se završavaju neaktivistička antropološka istraživanja posledica multikulturnih politika, dakle ona istraživanja koja programski pretenduju na naučni status i nisu eksplicitno izvedena i objavljena s ciljem zastupanja interesa nekog određenog etničkog, konfesionalnog, rasnog, klasnog, rodnog ili hibridnog uvreženog ili novoproglašenog kolektivnog identiteta odnosno nekog partikularnog samootkrivenog ili pripisanog interesa neke populacije. Ipak, kada analiziramo rezervisanost, pesimizam pa i ljutnju, kao gotovo opšte sentimente među naučno orijentisanim (postkulturnim) antropolozima multikulturalizma, a nakon što smo u više navrata preispitali uobičajena do sada ponuđena objašnjenja ovog fenomena, deluje da potraga za uzrocima pesimizma nije završena, i da je neophodno pronaći alternativno objašnjenje pesimizma, ali i razviti post-pesimističku strategiju za disciplinu.

⁵ Intenzitet spora može biti posledica toga što je "normalno stanje" društvu osvestio splet aktivističkih pokreta a ne sama antropologija (mada cinična objašnjenja treba zadržati za antropološku učionicu, budući da nema nade da se ona mogu produktivno iskomunicirati u pravcu društvene promene).

Kada je o objašnjenju uzroka pesimizma reč u relevantnom teorijsko-metodološkom kontekstu, deluje da odgovor uopšte nije ni trebalo tražiti u istorijsko-društveno-političkom registru; da ga nećemo pronaći ni analizom specifičnih situacija ili konteksta u kojima su antropolozi bili suočeni s multikulturalizmom, njihovih političkih odnosno ideoloških nazora, niti analizom ličnih, grupnih, institucionalnih, nacionalnih i regionalnih (ili kontinentalnih) tradicija u kojima istražuju i pišu. Pre deluje da ćemo delić odgovora koji nam nedostaje pronaći u istoriji ideja i opštoj metodologiji/filozofiji nauke. Pošavši putem rekontekstualizacije problema iz političkog u metodološki registar otkrićemo da, kao mogući do sada neistraženi uzrok, pomno treba razmotriti konsekvencijalizam, tog tipičnog mada retko primetnog saputnika etnografije – standardne teorijsko-empirijske forme istraživanja u antropologiji i srodnim disciplinama. Nakon višedecenijskog dijaloga (ili njegovog programskog izostanka) s političkom i pravnom teorijom, kao i sa drugim disciplinama i društvenim pokretima u kojima je multikulturalizam imao značajno pa i presudno mesto, bilo na planu istraživanja bilo na planu angažmana, deluje da je pokušaj rešenja problema identiteta same antropologije multikulturalizma političkim sredstvima – iscrpljen. Umesto toga, rezultati preliminarog istraživanja (Milenković 2013a) ohrabruju nastavak potrage u metodološkom registru. O rezultatima tog budućeg istraživanja, a posebno o pesizmu antropologije multikulturalizma kao ne samo političkoj posledici ideološkog resantimana već kao i o metodološkoj posledici (neizbe-

žno) konsekvencijalističkog karaktera bilo kog etnografskog istraživanja, verujem da ćemo zadovoljstvo imati u nekoj od narednih knjiga. Do tada, s velikom izvesnošću moguće je konstatovati *odričan* odgovor na pitanje iz naslova ovog zaključnog poglavlja.

Neodlučna, uplašena, razočarana nauka, kakva je antropologija multikulturalizma, možda ipak ima budućnost. Ovde skicirana *post-pesimistička strategija za disciplinu nazire se u mirenju sa heritološkom paradigmom*. Nju je beskorisno, kao što smo to po pravilu skloni da činimo, tumačiti kao puki nastavak politike identiteta – kao još jednu naturalističku paradigmu krvi i tla koju odlikuju esencijalizam i drugi demoni postkulture antropologije. Ako esencijalizam kojim je ona prožeta odlučimo da sagledamo nefudamentalistički, i kada relativizam, na kojem se ona zasniva, odlučimo da više ne sagledavamo iz nama svojstvene antirealističke perspektive, ispostavlja se da je rešenje brojnih etičkih i političkih dilema koje postkulturni antropolozi imaju s multikulturalizmom ipak dostižno. Upravo zahvaljujući pragmatičnoj proceni da relativizam čuva potrebu za postojanjem etnologije i antropologije, i upravo zahvaljujući rasterećujućem uvidu da *modifikovana heritološka paradigma refokusira esencijalizaciju sa celih zajednica i živih ljudi na elemente kulturnog nasleđa*, situacija sada deluje politički vedrije, etički umirujuće pa i, za promenu, dostojanstvenije po politiku identiteta

same discipline. "Planetarna birokratska kultura", koja je u međuvremenu i nastala, možda nam je pronašla rešenje koje smo tražili decenijama. Na nama je da promislimo kako da mu doprinesemo, da ga iskoristimo, i da nastavimo da ga proučavamo.

U kontekstu u kojem je to moguće objasniti bilo kojem naučniku, dakle ne isključivo specijalisti uronjenom u specifične disciplinarne kontroverze, vredi podsetiti na banalnu činjenicu: način na koji antropolozi misle delimična je posledica karaktera same društvene stvarnosti s kojom se sučeljavaju u nastojanju da je objasne, a ne nužno isključiva posledica specifičnosti discipline (Barth 1966, 20). Ipak, nastavljao je Bart, "fundamentalna pitanja koja socijalna antropologija postavlja jesu ona o formama, prirodi i obimu poretka u ljudskom društvenom životu, onakvom kakav se može opaziti u različitim delovima sveta. Nema potrebe da se unapred sudi o obimu tog poretka; kao članovi jednog takvog društva i sami smo svesni koliko društveni život može biti nepredvidljiv. Konkretno rečeno, iako ljudski život veoma mnogo varira širom sveta, deluje da je moguće karakterizovati njegove forme u određenoj meri sistematski. Mi tragamo za načinima da se te forme otkriju, zabeleže i razumeju". Kada bismo sledili Barta, pesimizam antropologije multikulturalizma bi bio posledica društvene stvarnosti odnosno reakcija na nju, a regulacija kulturnih različitosti koja bi istovremeno i čuvala kul-

turnu raznovrsnost i omogućavala društvenu integraciju ostala bi – nemoguća.

Ali ne treba se pomiriti s tragičnim ishodima multikulturalnih politika. Mnogi "pripadnici" manjinskih ili imigrantskih zajednica širom Evrope ipak uspevaju da ne budu žrtve pritiska da se konformiraju tradicionalizmu segregativnog multikulturalizma. Isto tako, mnogi pripadnici većine uspeli su da se odupru pritisku da krivicu za životne nedaće svale na teret pripadnika manjina i imigranata koji "odbijaju da se integrišu". Njima i njihovim istraživačima posvećujemo ovu knjigu.

Literatura

- Abu-Lughod, Lila. 1991. "Writing against culture". U: Richard G. Fox, *Recapturing anthropology*. Santa Fe: School of American Research Press, 137-162.
- Adams, Richard N. 2005. The Evolution of Racism in Guatemala: Hegemony, Science, and antihegemony. *Histories of Anthropology Annual* 1: 132-180.
- Alcoff, Linda Martin. 2004. Against "Post-Ethnic" Futures. *Journal of Speculative Philosophy* 18 (2): 99-117.
- Allison, Anne. 2006. *Millennial Monsters: Toys and the Global Imagination*. Berkeley, London: University of California Press.
- Amit-Talai, Vered. 1996. "The Minority Circuit: Identity politics and The Professionalization of Ethnic Activism". U: Amit-Talai V. and C. Knowles ur. *Re-Situating Identities: The Politics of Race, Ethnicity, Culture*. Peterborough: Broadview Press, 89-114.
- Amy Gutmann. 2003. *Identity in Democracy*. Princeton: Princeton University Press, 41-53.
- Anderson-Levitt, Kathryn M. 2012. Complicating the concept of culture. *Comparative Education* 48 (4): 441-454.

- Angel-Ajani, Asane. 2006. "Expert witness: notes toward revisiting the politics of listening". U: Sanford V, Angel-Ajani A. eds. *Engaged Observer: Anthropology, Advocacy and Activism*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 76-92.
- Antonijević, Dragana, Ana Banić Grubišić i Marija Krstić. 2011. Gastarbajteri – iz svog ugla. Kazivanja o životu i socioekonomskom položaju gastarbajtera. *Etnoantropološki problemi* 6 (4): 983-1011.
- Apaduraj, Ardžun. 2011. *Kultura i globalizacija*. Beograd: XX vek.
- Appadurai, Arjun. 1996. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 27-47.
- Apple, Michael. 2006. "Interrupting the right: On doing critical educational work in conservative times". U: G. Ladson-Billings and W. F. Tate ur. *Education research in the public interest: Social justice, action, and policy* New York: Teachers College Press, 27-45.
- Apter, Andrew. 1999. Africa, empire, and anthropology: A philosophical exploration of anthropology's heart of darkness. *Annual Review of Anthropology* 28 (1): 577-598.
- Asad, Talal. 1998. ur. *Anthropology and the Colonial Encounter*. New York: Academic Books.
- Avramović, Sima i Vojislav Stanimirović. 2007. *Uporedna pravna tradicija*. Beograd: Pravni fakultet.
- Baćević, Jana. 2005. Veronauka i(li) evronauka: kritika elemenata reforme obrazovanja 2000-2003. *Glasnik Etnografskog instituta SANU* 53 (1): 173-184.
- Banić Grubišić, Ana. 2011. Jedna drugačija gastarbajterska priča: Romi gastarbajteri – transnacionalna manjina u transmigraciji. *Etnoantropološki problemi* 6 (4): 1035-1054.

- Barker, Joanne. 2003. IndianTM U.S.A. *Wicazo Sa Review* 18 (1): 25-79.
- Barnes, S. B. 1969. Paradigms - Scientific and Social. *Man* 4 (1): 94-102.
- Barry, Brian. 2001. *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*. Cambridge: Blackwell Publishing.
- Barth, Fredrick. 1966. Anthropological models and social reality: the second Royal Society Nuffield lecture. *Proceedings of the Royal Society of London. Series B, Biological Science* 165 (1998): 20-34.
- Barth, Fredrik, i dr. 2010. *One discipline, four ways: British, German, French, and American anthropology*. Chicago: University of Chicago Press.
- Bashkow, Ira. 2004. A Neo-Boasian Conception of Cultural Boundaries. *American anthropologist* 106 (3): 443-458.
- Baturan, Luka. 2010. Fondovi za finansiranje zajedničke poljoprivredne politike Evropske unije. *Zbornik radova Pravnog fakulteta u Novom Sadu* 44 (3): 573-583.
- Bauman, Gerd. 2009. "Multikulturalizam". U: *Enciklopedija društvenih nauka*, Kuper, Adam i Džesika Kuper (prir.). Beograd: Službeni glasnik, 862-867.
- Baumann, Gerd. 1999. *The Multicultural Riddle: Rethinking National, Ethnic, and Religious Identities*, New York, London: Routledge.
- Begović Boris i Vladimir Pavić. 2009. Jasna i neposredna opasnost – prikaz novog zakona o zaštiti konkurencije. *Anali Pravnog fakulteta u Beogradu* 57 (2): 70-88
- Benedict, Ruth. 1934. Anthropology and the abnormal. *The Journal of General Psychology* 10 (1): 59-82.

- Berg, Mette Louise. 2010. On the social ground beneath our feet: for a cosmopolitan anthropology. *Social Anthropology* 18 (4): 433-440.
- Berlin, Isaija. 1994. Protiv struje: eseji iz istorije ideja. Pančevo: Zajednica književnika Pančeva.
- Blee, Kathleen M. and Kimberly A. Creasap. 2010. Conservative and right-wing movements. *Annual Review of Sociology* 36: 269-286.
- Bloom, Allan. 1987. The Closing of the American Mind. New York: Simon and Schuster.
- Bobić Mirjana. 2004. Domaćinstva Srbije na početku trećeg milenijuma: Socio-demografska analiza. *Sociologija* 46(4): 349-372.
- Bohannan, Paul J. 1968. Field Anthropologists and Classroom Teachers. *Social Education* 32 (2): 161-66.
- Borneman, John and Nick Fowler. 1997. Europeanization. *Annual Review of Anthropology* 26: 487-514.
- Bošković, Aleksandar. 2002a. Socio-kulturna antropologija danas. *Sociologija* 44 (4): 329-342.
- Bošković, Aleksandar. 2002b. Multikulturalizam i kraj istorije: Južnoafrička verzija. *Habitus* 6-7: 11-20.
- Bošković, Aleksandar. 2008. "Anthropology in Unlikely Places: Yugoslav Ethnology Between the Past and the Future." U: Bošković, A. ur. *Other People's Anthropologies: Ethnographic Practice on the Margins*. Oxford: Berghahn books, 156-168.
- Bošković, Aleksandar. 2009. O duhovima i ogledalima. Prilog proučavanju antropologije razlike. *Sociologija* 51 (1): 83-92.
- Bourgois, Philippe. 2006. "Foreword: Anthropology in the global state of emergency". U: Victoria Sanford and Asale Angel-Ajani ur. *Engaged Observer: Anthropology, Advocacy, and Activism*. Rutgers University Press, ix-xii.

- Bowen, John. 1996. The Myth of the Global Ethnic Conflict. *Journal of Democracy* 7 (4): 3-14.
- Branković, Tomislav. 2007. Savez komunista Jugoslavije i religija, sa osvrtom na zakonsku regulativu i praksu. *Politikologija religije* 1(2): 81-96.
- Brković, Čarna. 2008. Upravljanje osećanjima pripadanja – antropološka analiza "kulture" i "identiteta" u Ustavu Republike Srbije. *Etnoantropološki problemi* 3 (2): 59-76.
- Brysk, Alison. 1993. From above and below: social movements, the international system and human rights in Argentina. *Comparative Political Studies* 26 (3): 259-285.
- Brysk, Alison. 1996. Turning weakness into strength: the internationalization of Indian rights. *Latin American Perspectives* 23(2): 38-57.
- Buchowski, Michał. 2012. "Europe as a Fortress: the end of multiculturalism and the rise of 'cultural racism'. http://ifl.wl.dvfu.ru/images/news/2013_02/11/%D0%9A%D1%83%D0%B7%D0%BD%D0%B5%D1%86%D0%BE%D0%B2.pdf#page=33
- Bunzl, Matti. 2004. Boas, Foucault, and the "Native Anthropologist": Notes toward a Neo-Boasian Anthropology. *American Anthropologist* 106 (3): 435-442.
- Buzalka, Juraj. 2008. Europeanisation and post-peasant populism in Eastern Europe. *Europe-Asia Studies* 60(5): 757-771.
- Cazden, Courtney B. 1983. Can ethnographic research go beyond the status quo?. *Anthropology & Education Quarterly* 14 (1): 33-41.
- Cerroni-Long, Liza E. 1999. Comments upon Christoph Brumann's "Writing for Culture: Why a Successful Concept should not Be Discarded". *Current Anthropology* 40(S1): 15-16.
- Chari, Sharad and Henrike Donner. 2010. Ethnographies of Activism: A Critical Introduction. *Cultural Dynamics* 22 (2): 75-85.

- Chatterjee, Partha. 1986. *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse?* Minneapolis: University of Minnesota.
- Clark, Kenneth B. 1963. Clash of Cultures in the Classroom. *Integrated Education* 1 (4): 7-14.
- Clifford, James. 1988. *The Predicament of Culture: Twentieth Century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge: Harvard University Press.
- Clifford, James. 2000. "Taking identity politics seriously: 'The contradictory, stony ground...'" U: Paull Gilroy, Lawrence Grossberg and Angela McRobbie ur.. *Without Guarantees: Essays in Honour of Stuart Hall*. London: Verso, 94-112.
- Collier, Stephen and Aihwa Ong. 2005. "Global Assemblages, Anthropological Problems". U: Aihwa Ong and Stephen Collier ur. *Global Assemblages: Technology, Politics, and Ethics as Anthropological Problems*. Malden, MA: Blackwell Publishing, 3-22.
- Comaroff, John and Jean Comaroff, J. 2009. *Ethnicity, Inc*. Chicago: University of Chicago Press.
- Cross, William E. Jr. 1991. *Shades of black: Diversity in African-American identity*. Philadelphia: Temple University Press.
- Ćvejić, Slobodan i dr. 2010. *Socijalna isključenost u ruralnim oblastima Srbije*. Beograd: UNDP Srbija, Centar za inkluzivni razvoj.
- Ćejvanović Ferhat i Drago Cvijanović. 2005. Porodične farme u ulozi nosilaca razvoja poljoprivredne proizvodnje. *Ekonomika poljoprivrede* 52(2): 279-295.
- Ćirić Jovan V. 1991. Evolucija i transformacija pojmova selo i seljak. *Glasnik Srpskog geografskog društva* 71 (1): 73-76.
- Darnell, Regna. 2001. *Invisible genealogies: A history of Americanist anthropology*. Lincoln: University of Nebraska Press.

- Daston, Lorraine. 1992. Objectivity and the escape from perspective. *Social studies of science* 22 (4): 597-618.
- Delanty, Gerrard and Chris Rumford. 2005. Rethinking Europeanization: Social Theory and the Implications of Europeanization. London: Routledge.
- Devereux, George. 1956. "Normal and Abnormal: The Key Problem of Psychiatric Anthropology". U: Casagrande, J. B. and T. Galwin ur. *Some uses of anthropology: Theoretical and applied*. Washington, DC: Anthropological society of Washington, 30-48.
- Diković Jovana. 2012. U tradiciji ideja: Evroskepticizam u Srbiji – diskurs antizapadnjaštva. *Glasnik Etnografskog instituta SANU* 60 (2): 25-42.
- Dimitrijević, Vojin, Milan Paunović i Vladimir Đerić. 1997. *Ljudska prava*. Beogradski centar za ljudska prava, 1997.
- Dominguez, Virginia R. ur. 1995. (Multi)Culturalisms and the Baggage of 'Race'. Special issue. *Identities* 1 (4): 297-445.
- Dragičević-Šešić, Mirjana i Sanjin Dragojević. 2005. *Menadžment umetnosti u turbulentnim okolnostima*. Beograd: CLIO.
- Đukić Dojčinović, Vesna. 2003. *Tranzicione kulturne politike – konfuzije i dileme*. Beograd: Zadužbina Andrejević.
- Đurić, Vladimir i Miodrag Radojević. 2007. *Propisi i praksa afirmativne akcije u Republici Srbiji*. Beograd: Vlada Republike Srbije, Služba za ljudska i manjinska prava.
- Eddy, Elizabeth M. 1958. Anthropology and Teacher Education. *Human Organization* 27 (1): 17-20.
- Edelman, Marc. 2005. Bringing the moral economy back in...to the study of 21st century transnational peasant movements. *American Anthropologist* 107(3): 331-345.
- Eller, Jack David. 1997. Anti-Anti-Multiculturalism. *American Anthropologist*, NS, 99 (2): 249-256.

- Eriksen, Jens-Martin i Frederik Stjernfelt. 2013. *Demokratske kontradikcije multikulturalizma*. Beograd: Helsinški odbor za ljudska prava u Srbiji.
- Eriksen, Thomas Hylland and Finn Sivert Nielsen. 2001. *A History of Anthropology*. London, Sterling: Pluto Press.
- Eriksen, Thomas Hylland. 1993. In Which Sense Do Cultural Islands Exist? *Social Anthropology* 1 (1b): 133-147.
- Eriksen, Thomas Hylland. 2001. "Between universalism and relativism: a critique of the UNESCO concept of culture". U: Cowan, Jane K., Marie-Bénédicte Dembour and Richard A. Wilson, ur. *Culture and rights: Anthropological perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press, 127-148.
- Eriksen, Thomas Hylland. ur. 2003. *Globalization: Studies in Anthropology*. London: Pluto Press.
- Eriksen, Thomas Hylland. 2007. "Ernest Gellner and the multicultural mess". U: S. Malesevic and M. Haugaard ur. *Ernest Gellner and Contemporary Social Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 168-186.
- Eriksen, Thomas Hylland. 2007. *Globalization. The Key Concepts*. Oxford, New York: Berg.
- Escobar, Arturo. 1992. Culture, practice and politics. *Critique of anthropology* 12 (4): 395-432.
- Espiritu, Yen Le. 1992. *Asian American panethnicity*. Philadelphia: Temple University Press.
- Faist, Thomas. 2009. Diversity - a new mode of incorporation? *Ethnic and Racial Studies* 32 (1): 171-190.
- Farnham, Christie and Joan Hoff. 1993. Editors' Note and Acknowledgments: Afrocentrism and Feminism: Is There a Connection? *Journal of Women's History* 4 (3): 6-8.
- Ferguson, Michaele L. 2007. Sharing without knowing: Collective identity in feminist and democratic theory. *Hypatia* 22 (4): 30-45.

- Friedman, Jonathan. 1992. The past in the future: history and the politics of identity. *American anthropologist* 94 (4): 837-859.
- Friedman, Jonathan. 1993. Will the real Hawaiian please stand: anthropologists and natives in the global struggle for identity. *Bijdragen tot de taal-, land-en volkenkunde* 149 (4): 737-767.
- Friedman, Jonathan. 1994. *Cultural Identity and Global Process*. London: Sage.
- Fuller, Chris, Jane Perish, Robert Layton and Michael Rowlands. 1996. Advocacy in Anthropology. Peter Wade ur. (Group for Debates in Anthropological Theory). Manchester: University of Manchester.
- Fuller, Steve. 1999. Authorizing science studies: Or, why we have never had paradigms. *American anthropologist* 101 (2): 379-384.
- Gaćanović, Ivana. 2009. *Problem evropskog identiteta. Uvod u antropologiju Evropske Unije*. Etnološka biblioteka knj. 44. Beograd: Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta u Beogradu i Srpski genealoški centar.
- Gaćanović, Ivana. 2011. "Evropa kao izvoriste kulturnog identiteta i vrednosti kao normativnog okvira". U: Bojan Žikić ur. *Kulturni identiteti kao nematerijalno kulturno nasleđe*. Beograd: Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta u Beogradu i Srpski genealoški centar, 111-128.
- Garcia, Maria Elena. 2000. Ethnographic responsibility and the anthropological endeavor: beyond identity discourse. *Anthropological Quarterly* 73 (2): 89-101.
- Gavrilović, Ljiljana. 2009. "Levi-Stros : UNESCO = antropologija : politika. U: Dragana Antonijević ur. *Strukturalna antropologija danas: Tematski zbornik u čast Kloda Levi-Strosa*. Etnološka biblioteka knj. 40. Beograd: Srpski genealoški centar i Ode-

- ljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu.
- Gavrilović, Ljiljana. 2009. Kulturno nasleđe u inostranstvu – granice polja. *Etnoantropološki problemi* 4 (3): 31-46.
- Gavrilović, Ljiljana. 2010. Nomen est omen: baština ili nasleđe – (n samo) terminološka dilema. *Etnoantropološki problemi* 5 (2): 41-53.
- Gavrilović, Ljiljana. 2011. Potraga za osobenošću: Izazovi i dileme unutar koncepta očuvanja i reprezentovanja nematerijalnog kulturnog nasleđa. *Etnoantropološki problemi* 6 (1): 221-234.
- Geertz, Clifford. 1983. *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. New York: Basic Books.
- Geertz, Clifford. 1998. The World in pieces: culture and politics at the end of the century. *Focaal: Tijdschrift voor Antropologie* 32: 91-117.
- Gellner, Ernest. 1992. *Postmodernism, Reason and Religion*. New York: Routledge.
- Genschel, Philipp and Markus Jachtenfuchs. 2011. How the European Union Constrains the State. Multilevel Governance of Taxation. *European Journal of Political Research* 50 (3): 293-314.
- Gerc, Kliford. 1998. Tumačenje kultura. Beograd: XX vek.
- Gerc, Kliford. 2007. Upotrebe različitosti. *Kultura* 118/119: 87-108.
- Gibson, Margaret Alison. 1976. Approaches to multicultural education in the United States: Some concepts and assumptions. *Council on Anthropology and Education Quarterly* 7 (4): 7-18.
- Goldberg-Ambrose, Carole. 1994. Of Native Americans and tribal members: The impact of law on Indian group life. *Law and Society Review* 28 (5): 123-148.

- Goldschmidt, Walter. 1977. Anthropology and the coming crisis: An autoethnographic appraisal. *American Anthropologist* 79 (2): 293-308.
- Goldstein, Leon J. 1957. On defining culture. *American Anthropologist* 59(6): 1075-1081.
- Goldstein-Gidoni, Ofra. 2001. Hybridity and Distinctions in Japanese Contemporary Commercial Weddings. *Social Science Japan Journal* 4 (1): 21-38.
- González, Roberto J. ur. 2004. *Anthropologists in the public sphere: speaking out on war, peace, and American power*. Austin: University of Texas Press.
- Goodale, Mark. 2006. Ethical theory as social practice. *American Anthropologist* 108(1): 25-37.
- Goodenough, Ward H. 1976. Multiculturalism as the normal human experience. *Anthropology and Education Quarterly* 7(4): 4-7.
- Gordon, Deborah A. 1993. The unhappy relationship of feminism and postmodernism in anthropology. *Anthropological Quarterly* 66 (3): 109-117.
- Gorodzeisky, Anastasia. 2011. Who are the Europeans that Europeans prefer? Economic conditions and exclusionary views toward European immigrants. *International Journal of Comparative Sociology* 52 (1-2): 100-113.
- Gorunović, Gordana. 2010. *Antropologija Kliforda Gerca: Kulturna teorija i interpretativna analiza kultura*. Beograd: Srpski genealoški centar i Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta u Beogradu.
- Greenhouse, Carol J. 1985. Anthropology at home: whose home? *Human organization* 44 (3): 261-264.
- Grillo, Ralph D. 2003. Cultural essentialism and cultural anxiety. *Anthropological Theory* 3 (2): 157-173.

- Gupta, Akhil and James Ferguson. 1992. Beyond "culture": Space, identity, and the politics of difference. *Cultural anthropology* 7 (1): 6-23.
- Gupta, Akhil. 1992. The song of the nonaligned world: transnational identities and the reinscription of space in late capitalism. *Cultural Anthropology* 7 (1): 63-79.
- Gutmann, Amy. 1994. "Introduction". U: Gutmann, A. ed., *Multiculturalism and "The Politics of Recognition"*. Princeton: Princeton University Press, 1-25.
- Hage, Ghassan. 2005. A not so multi-sited ethnography of a not so imagined community. *Anthropological Theory* 5(4): 463-475.
- Hale, Charles R. 1997. Cultural politics of identity in Latin America. *Annual Review of Anthropology* 26: 567-590.
- Hale, Charles R. 2002. Does multiculturalism menace? Governance, cultural rights and the politics of identity in Guatemala. *Journal of Latin American Studies* 34 (3): 485-524
- Handler, Richard. 2004. Afterword: Mysteries of culture. *American anthropologist* 106 (3): 488-494.
- Hann, Charles. 2002. All *Kulturvölker* Now? Social Anthropological Reflections on the German-American Tradition. U: Fox, R. and B. King ur. *Anthropology Beyond Culture*. Oxford: Berg, 259-276.
- Hannerz, Ulf. 1999. Reflections on varieties of culturespeak. *European Journal of Cultural Studies* 2 (3): 393-407.
- Hardin, Russel. 1995. *One for all: the logic of group confrontation*. Princeton: Princeton University Press.
- Harding, Sandra. 2005. *Multikulturalnost i nauka: postkolonijalizmi, feminizmi, i epistemologije*. Podgorica: CID.
- Hart, Keith. 2011. Seeing Culture Everywhere: From Genocide to Consumer Habits (Breidenbach and Nyíri). *Museum Anthropology Review* 5 (1-2): 64-66.

- Hastrup, Kirsten i dr. 1990. Anthropological advocacy: a contradiction in terms?[and comments]. *Current Anthropology* 31 (3): 301-311.
- Hastrup, Kirsten. 2003. "Representing the common good. The limits of legal language". U: Wilson, R. A. and J. P. Mitchell ur. *Human Rights in Global Perspective*. London and New York: Routledge, 16-32.
- Hekman, Susan. 2000. Beyond identity: Feminism, identity and identity politics. *Feminist Theory* 1(3): 289-308.
- Herskovits, Melville. 1947. Statement On Human Rights. *American Anthropologist* 49 (4): 539-543.
- Hervik, Peter. 2004. Anthropological perspectives on the new racism in Europe. *Ethnos* 69(2): 149-155.
- Herzfeld, Michael. 1995. "It takes one to know one". U: Fardon, R. ed. *Counterworks: Managing the Diversity of Knowledge*. London: Routledge, 124-142.
- Herzfeld, Michael. 1992. *The social production of indifference*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hirtz, Frank. 2003. It takes modern means to be traditional: on recognizing indigenous cultural minorities in the Philippines. *Development and Change* 34 (5): 887-917
- Hobart, Mark. 2000. *After culture. anthropology as radical metaphysical critique*. Yogyakarta: Duta Wacana University Press.
- Hoffman, Diane M. 1998. A therapeutic moment? Identity, self, and culture in the anthropology of education. *Anthropology and Education Quarterly* 29 (3): 324-346.
- Hrustić Hasiba. 2012. Evropska integracija u oblasti kulture – osvrt na saradnju Srbije sa EU u oblasti zaštite kulturnog nasleđa. *Kultura* 136: 340-354.

- Inda, Jonathan Xavier and Renato Rosaldo. 2008. "Tracking global flows." U: Inda, J. X. and Rosaldo R. ur. *The anthropology of globalization: A reader*. Malden, Ma: Blackwell-Wiley, 3-46.
- Indić, Trivo. 1995. "Etnocid i indihenistički pokreti u Latinskoj Americi". U: Levi, R. ur. *Latinska Amerika i savremeni svet*. Beograd: Jugoslovnsko udruženje latinoamerikanista i Institut za međunarodnu politiku i privredu, 35-68.
- Isić, Momčilo. 2000. *Seljaštvo u Srbiji 1918-1941: Socijalno-ekonomski položaj seljaštva*. Knjiga 1. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva i Institut za noviju istoriju Srbije.
- Isić, Momčilo. 2009. *Seljaštvo u Srbiji 1918-1941: Prosvetno kulturni i verski život*. Knjiga 2. Beograd: Službeni glasnik i Institut za noviju istoriju Srbije.
- Janjević, Milutin prir. 2009. *Konsolidovani ugovor o Evropskoj uniji – od Rima do Lisabona*. Beograd: Službeni glasnik.
- Jarvie, I. C. 1984. Anthropology as Science and the Anthropology of Science and of Anthropology or Understanding and Explanation in the Social Sciences, Part II. *PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association* 1984: 745-763.
- Jarvie, I. C. 2000. Culture. The Anthropologist's Account. *Philosophy of Science* 67 (3): 540-546.
- Jarvie, I. C. 2007. "Relativism and Historicism". U: Turner, S. P. and M. Risjord ur. *Philosophy of Sociology and Anthropology* Amsterdam: Elsevier, 553-591.
- Jarvie, Ian. C. 1983. Rationality and Relativism. *The British Journal of Sociology* 34 (1): 44-60.
- Jarvie, Ian. C. 1967. On Theories of Fieldwork and the Scientific Character of Social Anthropology. *Philosophy of Science* 34 (3): 223-242.

- Jevtić, Stojan, Vojislav Stanković i Branislav Gulan. 2010. Izvozne performanse poljoprivrede Srbije u periodu od 2000. godine do danas. *Poslovna politika* 39 (3-4): 8-13.
- Jevtić, Stojan i Vojislav Stanković. 2011. Agrarna politika Srbije - problemi, rezultati i izgledi za 2011. godinu. *Tržište, novac, kapital* 44(1): 5-26.
- Johnson, Laura Story. 2012. The Integration of the European Union and the Changing Cultural Space of Europe: Xenophobia and Webs of Significance. *International Journal for the Semiotics of Law-Revue internationale de Sémiotique juridique* 25 (2): 211-224.
- Johnson, Norris Brock. 1977. On the Relationship of Anthropology to Multicultural Teaching and Learning. *Journal of Teacher Education* 28(3): 10-15.
- Jones, Delmos. 1970. Towards a Native Anthropology. *Human Organization* 29 (4): 251-259.
- Joppke, Christian and Lukes, Steven. 1999. "Introduction: Multicultural Questions". U: Joppke, C. and S. Lukes ur. *Multicultural Questions*. Oxford: University of Oxford Press, 1-24.
- Jovanović, Aleksandra. 2008. *Teorijske osnove ekonomske analize prava*. Beograd: Pravni fakultet Univerziteta u Beogradu i Službeni glasnik.
- Jovanovic, Miodrag. 2005. Recognizing minority identities through collective rights. *Human rights quarterly* 27(2): 625-651.
- Jovanović, Miodrag. 2009. "In Search of a European Identity". U: Jovanović M., Vujadinović D. and Etinski, R. *Democracy and Human Rights in the European Union*. Belgrade, Maribor, Niš and Novi Sad: Faculty of Law, 53-56
- Jovanović, Miodrag. 2009. ur. *Kolektivna prava i pozitivna diskriminacija u ustavnopravnom sistemu Republike Srbije*. Beograd: Pravni fakultet i Službeni glasnik.

- Jovanović, Miodrag. 2011. Pravna teorija i antropologija: O nekim disciplinarnim tačkama dodira. *Antropologija* 11 (3): 33-50.
- Jovanović, Miodrag. 2012. *A. Collective Rights: A Legal Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kahn, Joel S. 2003. Anthropology as cosmopolitan practice? *Anthropological Theory* 3(4): 403-415.
- Kaneff, Deema and Alexander D. King. 2004. Introduction: owning culture. *Focaal* 44: 3-19.
- Kearney, Michael. 1995. The local and the global: The anthropology of globalization and transnationalism. *Annual review of anthropology* 24: 547-565.
- Kirsch, Stuart. 2001. Lost worlds. *Current Anthropology* 42 (2): 167-198.
- Kirshenblatt-Gimblett, Barbara. 2004. Intangible Heritage as a Metacultural Production. *Museum International* 56(1-2), 52-65.
- Knežević, Nikola. 2012. "Od kosovskog mita do mita o hrišćanskoj naciji: od deprivatizacije do politizacije religije i bellum iustum koncepta u Srbiji i SAD". U: Knežević, N., S. Sremac i G. Golubović ur. *Demitologizacija religijskih narativa na Balkanu. Uloga religija u (post) konfliktnom društvu i procesima pomirenja na prostorima bivše Jugoslavije*, 111-137.
- Кончаревић, Ксенија. 2010. "Православље и језичка глобализација". У *Хришћанство и европске интеграције*, ур. Јелена Јабланов Максимовић и Радован Биговић. Београд: Фондација Конрад Аденауер и Хришћански културни центар, 87-110.
- Kovač, Senka. 2011. *Sretenje: novi državni praznik u javnom diskursu*. Etnološka biblioteka knj. 59. Beograd: Srpski genealoški centar i Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu.

- Kovačević, Ivan i Miloš Milenković. 2013. Članak vredniji od knjige?! Razaranje interpretativnog suvereniteta srpskog društva. *Etnoantropološki problemi* 8 (4), 899-925.
- Kovačević, Ivan. 2001 *Istorija srpske etnologije*. Beograd: Srpski geneološki centar.
- Kovačević, Ivan. 2005. "Iz etnologije u antropologiju: Srpska etnologija u poslednje tri decenije 1975-2005. U: Gavrilović, Lj. i Radojičić, D. ur. *Etnologija i antropologija – stanje i perspektive*. Zbornik EI SANU knj. 21. Beograd: Etnografski institut SANU, 11-19.
- Kovačević, Ivan. 2006. Individualna antropologija i antropolog kao lični guslar. *Etnoantropološki problemi* 1 (1): 17-34.
- Kovačević, Ivan. 2007. "Deset antiteza jednom postizmu u antropologiji". U: Nedeljković, S. ur. *Antropologija savremenosti*. Beograd: Srpski genealoški centar i Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta u Beogradu, 24-35.
- Kovačević, Ivan. 2010. *Antropologija između scijentizma i disolucije*. Beograd: Odeljenje za etnologiju i antropologiju.
- Kovačević, Ivan. *Antropologija između scijentizma i disolucije*. Srpski Genealoški Centar, 2010.
- Kowal, Emma. 2008. The Politics of the Gap: Indigenous Australians, Liberal Multiculturalism, and the End of the Self-Determination Era. *American Anthropologist* 110 (3): 338-348.
- Krajinović, Goran. 2009. Modeli finansiranja tehnološkog razvoja u poljoprivredi Srbije. *Agroekonomika* 43-44: 74-86.
- Krotz, Esteban. 1997. Anthropologies of the South: Their rise, their silencing, their characteristics. *Critique of Anthropology* 17 (2): 237-251.
- Krstić, Marija. 2011. Socio-kulturni i istorijsko-politički činioci nastanka ujedinjene Evrope posle II svetskog rata – ka antropološkoj analizi. *Antropologija* 11 (3): 51-73.

- Крстић, Марија. 2013. *Европеизација у Србији почетком ХХI века. Антрополошка анализа социо-културних промена у периоду евроинтеграција*. Докторска дисертација. Филозофски факултет Универзитета у Београду.
- Kuper, Adam i dr. 2003. The Return of the Native. *Current Anthropology* 44(3): 389-402.
- Kuper, Adam. 1994. Culture, identity and the project of a cosmopolitan anthropology. *Man* 29 (3): 537-554.
- Kuper, Adam. 1999. *Culture: The Anthropologists' Account*. Cambridge, M: Harvard University Press.
- Kurin, R. 2004. Safeguarding Intangible Cultural Heritage in the 2003 UNESCO Convention: A Critical Appraisal. *Museum International* 221/222: 66-76.
- Kuwayama, Takami. 2003. Natives' as Dialogic Partners: Some Thoughts on Native Anthropology. *Anthropology Today* 19 (1): 8-13.
- Kymlicka, Will. 1995. *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford: Clarendon Press.
- Kymlicka, Will. 2002. *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Kymlicka, Will. 2003. Multicultural states and intercultural citizens. *Theory and research in education* 1 (2): 147-169.
- Kymlicka, Will. 2010. Testing the liberal multiculturalist hypothesis: Normative theories and social science evidence. *Canadian journal of political science* 43 (2): 257-271.
- Lamphere, Louise. 2004. The convergence of applied, practicing, and public anthropology in the 21st century. *Human Organization* 63(4): 431-443.
- Langlois, Simon. "Identity movements." U: *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*. N. J. Smelser and P. B. Baltes ur. New York: Elsevier Science, 7162-7166.

- Lassiter, Luke E. 2001. From "reading over the shoulders of natives" to "reading alongside natives" literally: Toward a collaborative and reciprocal ethnography. *Journal of Anthropological Research* 57 (2): 137-149.
- La Fontaine, J. S. 1985. "Person and individual: Some anthropological reflections". U: M. Carrithers, S. Collins and S. Lukes ur. *The category of the person: Anthropology, philosophy, history*. Cambridge: Cambridge University Press, 123-140.
- Levine, Lawrence. W. 1997. *The Opening of the American Mind: Canons, culture, history*. Boston: Beacon Press.
- Lewis, Diane K. 1976. The Multicultural Education Model and Minorities: Some Reservations. *Anthropology and Education Quarterly* 7(4): 32-37.
- Lewis, Herbert S. 1998. The misrepresentation of anthropology and its consequences. *American Anthropologist* 100 (3): 716-731.
- Lilić, Stevan i Biljana Kovačević-Vučo. 1994. Pravni aspekti etničkog čišćenja (etnocid). *Izbor sudske prakse* 10 (2): 9-13.
- Lukes Steven. 1974. Relativism: Cognitive and Moral. *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes* 48: 165-189.
- Lukes Steven. 2000. Different Cultures Different Rationalities. *History of the Human Sciences* 13 (1): 3-18.
- Maquet, Jacques J. 1964. Objectivity in Anthropology. *Current Anthropology* 5(1): 47-55.
- Marcus, George E. 2007. Ethnography two decades after writing culture: from the experimental to the baroque. *Anthropological Quarterly* 80 (4): 1127-1145.
- Marković, Dragica. 2008. Internacionalizacija domorodačkog pokreta. *Etnološke sveske* n.s. 12 (1): 67-82.

- Marković, Slobodan. 2004. *Pesimistička shvatanja ljudske prirode: istorijsko-antropološki pristup*. Doktorska disertacija. Beograd: Univerzitet u Beogradu.
- Marotta, Vince P. 2010. "The cosmopolitan stranger". U: van Hoof, S. and W. Vandekerckhove ur. Dordrecht: Springer, 105-120.
- Matić, Miloš. 2011. Konceptualizacija kulture u hertološkoj paradigmi. *Antropologija* 11 (1), 117-142.
- Mead, M. 1977. Anthropology and the climate of opinion. *Annals of the New York Academy of Sciences* 293(1):1-14.
- Merry, Sally E. 2005. Anthropology and Activism. *PoLAR: Political and Legal Anthropology Review* 28 (2): 240-257.
- Messerschmidt, Donald A. ur. 1981. *Anthropologists at home in North America: Methods and issues in the study of one's own society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mijić, Emilija. 2011. Yustalgija: sećanje i materijalna kultura socijalizma kao okvir za konzumiranje sadašnjosti. *Etnoantropološki problemi* 6(3): 763-772.
- Mijić, Emilija. 2012. "Nasleđe kao savremeni pop-kulturni sadržaj: industrijalizacija i reprezentacija SFRJ". U: Kovačević, I. ur. *Ogledi o jugoslovenskom kulturnom nasleđu*. Beograd: Srpski genealoški centar i Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta u Beogradu, 225-241.
- Milenković, Marko. 2010. Prihvatanje evropskih standarda u oblasti ekonomskog prava i (anticipirane) kulture promene u Republici Srbiji. *Etnoantropološki problemi* 5(1): 111-135.
- Milenković, Miloš. 2009b. Interdisciplinarni afiniteti postmoderne antropologije. deo 1, Paradigmatski zastoji i opšta mesta interdisciplinarnе redukcije. *Antropologija* 7: 31-52.
- Milenković, Miloš and Marko Milenković. 2013. Serbia and the European Union. Is the "Culturalisation" of Accession Criteria

- on the Way? U: Laursen, F. ur. *EU Enlargement: Current Challenges and Strategic Choices* (Europe plurielle/Multiple Europes, Vol. 50). Bruxelles: Peter Lang Verlagsgruppe, 153-174.
- Milenković, Miloš and Marko Milenković. 2014. Is additional conditionality preventing EU accession? Serbian democratic "step back". *Sociološki pregled* 47 (2): 189-210.
- Milenković, Miloš i Marko Pišev. 2013. Islam" u anti-multikulturnoj retorici političara i antropologa Zapadne Evrope: kongruencija ili koincidencija? *Etnoantropološki problemi* 8 (4): 965-985.
- Milenković, Miloš. 2003. Problem etnografski stvarnog: Polemika o Samoi u krizi etnografskog relativizma. Etnološka biblioteka, knj. 12. Beograd: Srpski genealoški centar.
- Milenković, Miloš. 2003b. "Antropologija kao multikulturalna propedeutika u Srbiji: "Nacionalna nauka", kulturna politika i društvena nadanja. U: Radojičić, D. ur. *Tradicionalno i savremeno u kulturi Srba*, Beograd: Etnografski institut SANU, 133-148.
- Milenković, Miloš. 2005. "Postkulturalna antropologija i multikulturalne politike". u: Kovač, S. ur. *Problemi kulturnog identiteta stanovništva savremene Srbije*. Beograd: Filozofski fakultet u Beogradu, 67-69.
- Milenković, Miloš. 2007a. *Istorija postmoderne antropologije: Teorija etnografije*. Etnološka biblioteka, knj. 24. Beograd: Srpski genealoški centar i Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu.
- Milenković, Miloš. 2007b. *Istorija postmoderne antropologije: Posle postmodernizma*. Etnološka biblioteka, knj. 27. Beograd: Srpski genealoški centar i Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu.

- Milenković, Miloš. 2007c. "Kulturni relativizam". U: Mimica, A. i M. Bogdanović ur. *Sociološki rečnik*. Beograd: Zavod za udžbenike, 279-281.
- Milenković, Miloš. 2008. Problemi konstitucionalizacije multikulturalizma – pogled iz antropologije. Deo prvi: o "očuvanju" identiteta. *Etnoantropološki problemi* 3(2): 45-57.
- Milenković, Miloš. 2008b. O naučnom radu i našem univerzitetu – sto godina kasnije. *Glasnik Etnografskog muzeja u Beogradu* 72: 41-50.
- Milenković, Miloš. 2009. Unutardisciplinarni afiniteti postmoderne antropologije, deo I: Posledice objedinjavanja etike, politike i metodologije u kritičkoj antropologiji 1960-ih. *Etnoantropološki problemi* 4 (3): 103-115.
- Milenković, Miloš. 2010. *Ka politici srpske antropologije u XXI veku*. (Etnološka biblioteka knj. 48). Beograd: Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu i Srpski genealoški centar.
- Milenković, Miloš. 2010a. *Istorija postmoderne antropologije: Intertemporalna heterarhija*. Beograd: Srpski genealoški centar i Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu.
- Milenković, Miloš. 2011. Identitetske subvencije: Zašto je mudro poljoprivredne subvencije uvrstiti pod kontrolu državne pomoći? U: Lilić, S. ur. *Pravni kapacitet Srbije za evropske integracije*. Knjiga V. Beograd: Pravni Fakultet Univerziteta u Beogradu, 191-203.
- Milenković, Miloš. 2013a. O jednom neočekivanom izvoru pesimizma u savremenoj antropologiji mučtikulturalizma: preliminarni pogled iz metodologije. *Etnološko-antropološke sveške n.s.* 10: 57-71.

- Milenković, Miloš. 2013b. O očuvanju nacionalnog identiteta i kulturne baštine u evropskim integracijama: Osnovne zablude i značajnije mogućnosti. *Etnoantropološki problemi* 8 (2): 453-470.
- Milenković, Miloš. 2013d. O (ne)mogućnosti zaštite religijskih koncepata i praksi kao nematerijalne kulturne baštine u kontekstu pridruživanja Republike Srbije Evropskoj uniji. U: Sinani, D. ur. *Urbani kulturni identiteti i religioznost u savremenom kontekstu*. Beograd: Srpskigenealoški centar i Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta univerziteta u Beogradu, 49-80.
- Milosavljević, Olivera. 2002. "Autostereotipi: o autentičnosti i kvarenju nacije". U: Flek, H. G. i N. Graovac prir. *Dijalog povijesničara-istoričara* knj. 5. Zagreb: Zaklada Friedrich Naumann, 83-96.
- Milošević, Srđan. 2008. Agrarno pitanje – "sveto pitanje": Ideološki okvir međuratne agrarne reforme u Jugoslaviji. *Tokovi istorije* (1-2): 149-171.
- Miljković, Jelena. 2007. *Krivična etnologija: Epizoda iz istorije srpske nauke*. Beograd: Institut za političke studije.
- Mio, Jeffery S. i dr. ur. 1999. ur. *Key words in multicultural interventions: A dictionary*. Greenwood Publishing Group.
- Mitchell, Jon P. and Richard A. Wilson. ur. 2004. *Human Rights in Global Perspective: Anthropological studies of rights, claims and entitlements*. London: Routledge.
- Mitrović, Milovan. 1999. *Srpsko selo: prilog sociologiji tradicionalnog srpskog društva*. Novi Sad: Matica srpska.
- Moreton-Robinson, Aileen M. 2006. "How white possession moves: After the word." U: Lea T., E. Kowal and G. Cowlishaw ur. *Moving Anthropology: Critical Indigenous Studies*. Darwin: Charles Darwin University Press, 219-232.

- Mossialos, Elias i dr. ur. 2010. *Health Systems Governance in Europe: The role of European Union law and policy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Murphy, John P. 2011. Protest or Riot?: Interpreting Collective Action in Contemporary France. *Anthropological Quarterly* 84 (4): 977-1009.
- Murray, Stephen O. 2005. American Anthropologists Discover Peasants. *Histories of Anthropology Annual* 1: 61-98.
- Nader, Laura. 1974. "Up the anthropologists: perspectives gained from studying up". U: Hymes, D. ur. *Reinventing Anthropology*. New York: Vintage Books, 284-311.
- Narayan, Kirin. 1993. How Native is a "Native" Anthropologist? *American Anthropologist* 95(3): 671-686.
- Nash, June. 1975. Nationalism and fieldwork. *Annual Review of Anthropology* 4: 225-245.
- Naumović, Miomir S. 2010. Ideološki stereotipi o seljaštvu. *Facta universitatis - series: Philosophy, Sociology, Psychology and History* 9(1): 99-105.
- Naumović, Slobodan. 1995 Srpsko selo i seljak između nacionalnog i stranačkog simbola. *Glasnik Etnografskog instituta SANU* 44: 114-128
- Naumović, Slobodan. 1998. Romanticists or double insiders? An essay on the origins of ideologised discourses in Balkan ethnology. *Ethnologia balkanica* 2: 101-120.
- Naumović, Slobodan. 1999. Identity creator in identity crisis: Reflections on the politics of Serbian ethnology. *Anthropological Journal of European Cultures* 8 (2): 39-128.
- Naumović, Slobodan. 2005a. Društvene osnove i političke upotrebe narodskih priča o srpskom nejedinstvu. *Filozofija i društvo* 26 (1): 65-104.

- Naumović, Slobodan. 2005b. "Nacionalizacija nacionalne nauke? Politike etnologije/antropologije u Srbiji i Hrvatskoj tokom prve polovine devedesetih godina dvadesetog veka". u: Kovač Senka (ur.) Problemi kulturnog identiteta stanovništva savremene Srbije, Beograd: Filozofski fakultet, 17-60.
- Naumović, Slobodan. 2006. On the heaviness of feathers, or what has culture got to do with the failure to establish an organic poultry production business in contemporary Serbia? *Etnoantropološki problemi* n. s. 1 (1): 103-124.
- Naumović, Slobodan. 2008. "Brief Encounters, Dangerous Liaisons and Never-ending Stories: The Politics of Serbian Ethnology and Anthropology in the Interesting Times of Yugoslav Socialism". U: Mihulesku, V., I. Iliev and S. Naumović ur. *Studying Peoples in the People's Democracies II. Socialist Era Anthropology in South-East Europe. Halle Studies in the Anthropology of Eurasia* no. 17, 211-260.
- Naumović, Slobodan. 2009. Upotreba tradicije u političkom i javnom životu Srbije na kraju dvadesetog i početkom dvadeset prvog veka. Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju i Filip Višnjić.
- Naumović, Slobodan. 1995 Ustaj seljo, ustaj rode: Simbolika seljaštva i politička komunikacija u novijoj istoriji Srbije. *Godišnjak za društvenu istoriju* 2 (1): 39-62.
- Nikočević, Lidija i dr. 2012. Rasprava: Kultura ili baština? Problem nematerijalnosti. *Etnološka tribina* 35: 7-56.
- Nikolić, Kosta. 2004. "Kužne jedinke se odstranjuju". Rana faza rađanja komunizma u Srbiji 1944-1945. *Istorija 20. veka* 22 (2): 47-62.
- Novick, Peter. 1988. *That Noble Dream: The 'Objectivity Question' and the American Historical Profession*. New York: Cambridge University Press.

- Okin, Susan M. 1998. Feminism and Multiculturalism: Some Tensions. *Ethics* 108 (4): 661-684.
- Olsen, Johan P. 1996 "Europeanization and nation-state dynamics". U: Gustavsson, S. and L. Lewin ur. *The Future of the Nation-State: Essays on Cultural Pluralism and Political Integration*. New York: Routledge, 245-285.
- Otto, Ton and Poul Pedersen P. ur. 2005. *Tradition and agency: Tracing cultural continuity and invention*. Aarhus: Aarhus University Press.
- Owusu, Maxwell. 1978. Ethnography of Africa: The Usefulness of the Useless. *American Anthropologist* 80 (2): 310-334.
- Paley, Julia. 2002. Toward an anthropology of democracy. *Annual Review of Anthropology* 31: 469-496.
- Palmié, Stephan. 2006. Creolization and its discontents. *Annual Review of Anthropology* 35: 433-456.
- Paunović, Milan ur. 2006. Zbirka međunarodnih dokumenata o ljudskim pravima. 1, Osnovni instrumenti. Beograd: Beogradski centar za ljudska prava.
- Pavićević, Aleksandra. 2013. Društvene i humanističke nauke pred izazovima postdisciplinarnosti i tržišta – iskustva u vezi sa osmišljavanjem, organizovanjem i finansiranjem naučnih istraživanja. *Glasnik Etnografskog instituta SANU* 61 (2): 9-12.
- Pavković, Nikola. 1972. *Pravo preče kupovine u običajnom pravu Srba i Hrvata: Studija iz pravne etnologije*. Beograd: Institut za uporedno pravo.
- Peirano, Mariza G. S. 1988. "When anthropology is at home: the different contexts of a single discipline". *Annual review of anthropology* 27: 105-128.
- Perović, Bojana. 2010. Ustavno ustrojstvo regionalne države u Španiji. *Međunarodni problemi* 62(3): 489-530.

- Petrović, Mina. 2010. O izazovima lokalnog regionalnog razvoja. *Sociologija* 52 (2): 211-215.
- Pieterse, Jan Nederveen. 1995. "Globalization as Hybridization". U: Featherstone, M., S. Lash and R. Robertson. ur. *Global Modernities*. London: Sage, 45-68.
- Pišev, Marko. 2008. Gelnerova kritika postmodernizma: relativizam, postmodernizam i politika antropologije. *Etnološke sveške* 12 (1): 33-65.
- Pišev, Marko. 2010. Ko je ko u Kraljevini SHS – formalna analiza Cvijićeve rasprave o jedinstvu Južnih Slovena. *Etnoantropološki problemi* 5 (2): 55-79.
- Pišev, Marko. 2013. Rehabilitacija kulturnog relativizma u savremenim antropološkim istraživanjima islama. Doktorska disertacija. Beograd: Filozofski fakultet.
- Prato, Giuliana. B. 2009. "Introduction: Beyond Multiculturalism. Anthropology at the Intersections Between the Local, the National and the Global". U: Prato, G. ur. *Beyond Multiculturalism: Views from Anthropology*. Farnham: Ashgate Publishing, 1-19.
- Prelić, Mladena. 2012. Multikulturalizam. Rasprava koja traje. *Zbornik Matice srpske za društvene nauke* 139: 139-149.
- Pribićević, Ognjen. 2010. Achievements and failures of democratic governments in Serbia after 2000. *Srpska politička misao* (1): 303-312.
- Prokopijević, Miroslav. 2010. *Sloboda izbora*. Beograd: Zavod za udžbenike.
- Radić, Radivoj. 2011. *Srbi pre Adama i posle njega - istorija jedne zloupotrebe. Slovo protiv "novoromantičara"*. Beograd: Stubovi kulture.
- Ramos, Alícida Rita. 1999. Anthropologist as political actor. *Journal of Latin American Anthropology* 4 (2): 172-189.

- Rapport, Nigel. 2003. 'Culture is no excuse'. Critiquing multicultural essentialism and identifying the anthropological concrete. *Social Anthropology* 11 (3): 373-384.
- Rapport, Nigel. 2006. Anthropology as cosmopolitan study. *Anthropology today* 22(1): 23-24.
- Rapport, Nigel. 2012. *Anyone: the cosmopolitan subject of anthropology*. Oxford: Berghahn Books.
- Rapport, Nigel, and Ronald Stade. 2007. A cosmopolitan turn—or return? *Social Anthropology* 15 (2): 223-235.
- Ribeiro, Gustavo Lins and Arturo Escobar eds. 2006. *World anthropologies: disciplinary transformations in systems of power*. Oxford: Berg.
- Ribić, Vladimir. 2007. *Primenjena antropologija: Razvoj primenjenih antropoloških istraživanja u Velikoj Britaniji i Sjedinjenim Državama*. Beograd: Srpski genealoški centar i Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta u Beogradu.
- Ribić, Vladimir. 2012. Srpska politička antropologija u 21. veku. *Etnološko-antropološke sveske* 20: 129-146.
- Ritzer, George. 1993. *The McDonaldization of Society*. Thousand Oaks, London, New Delhi: Pine Forge Press.
- Robertson, Roland. 1992. *Globalization: Social Theory and Global Culture*. London: Sage.
- Robins, Steven. 2001. NGOs, 'Bushmen' and Double Vision: The p khomani San Land Claim and the Cultural Politics of 'Community' and 'Development' in the Kalahari. *Journal of Southern African Studies* 27 (4): 833-853.
- Rogozen-Soltar, Mikaela. H. 2012. Ambivalent inclusion: anti-racism and racist gatekeeping in Andalusia's immigrant NGOs. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 18 (3): 633-651.

- Rols, Džon. 1998. *Teorija pravde*. Beograd i Podgorica: Službeni list SRJ.
- Rosebery, William. 1992. Multiculturalism and the Challenge of Anthropology. *Social Research* 59(4): 841-858.
- Rosen, Lawrence. 1977. The anthropologist as expert witness. *American Anthropologist* 79 (3): 555-578.
- Saitta, Dean J. 2006. Higher Education and the Dangerous Professor: Challenges for Anthropology. *Anthropology Today* 22 (4): 1-3.
- Sahlins, Marshall. 1993. Goodbye to *Tristes Tropes*: Ethnography in the context of modern world history. *Journal of Modern History* 65 (1): 1-25.
- Sahlins, Marshall. 1999b. Two or three things that I know about culture. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 5(3): 399-422.
- Sahlins, Marshall. 1999b. What is Anthropological Enlightenment? Some Lessons of the Twentieth Century. *Annual Review of Anthropology* 28: i-xxiii
- Scholte, Robert. 1978. Critical anthropology since it's reinvention: On the convergence between the concept of paradigm, the rationality of debate and critical anthropology. *Anthropology and Humanism Quarterly* 3(1-2): 4-17.
- Scholte, Robert. 1983. "Cultural anthropology and the paradigm-concept: A brief history of heir recent convergence". U: Graham, L. W. Lepenies and P. Weingart ur. *Functions and uses of disciplinary histories* vol. VII. Dordrecht: D. Reidel, 229-278.
- Scholte, Robert. 1974. "Toward a Reflexive and Critical Anthropology". U: *Reinventing Anthropology*, Hymes, D. ur. New York: Vintage Books, 430-457.

- Scott, David. 2003. Culture in Political Theory. *Political Theory*, 31 (1): 92-115.
- Segal, Daniel 2001. "Anthropology of Multiculturalism". U: *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*. N. J. Smelser and P. B. Baltes ur. New York: Elsevier Science, 10179-10184.
- Segal, David A. and Richard Handler. 2006. "Cultural Approaches." U: Delanty, G. K. Kumar eds. *The Sage Handbook of Nations and Nationalism*. London: Sage, 57-66.
- Semprini, Andrea. 1999. Multikulturalizam. Beograd: CLIO.
- Semyonov, Moshe, Rebeca Raijman and Anastasia Gorodzeisky. 2006. The rise of anti-foreigner sentiment in European societies, 1988-2000. *American Sociological Review* 71.3: 426-449.
- Shore, Cris. 1993. Inventing the 'People's Europe': Critical Approaches to European Community 'Cultural Policy'. *Man* 28(4): 779-800.
- Shore, Cris. 2006. 'In Uno Plures'(?). EU Cultural Policy and the Governance of Europe. *Cultural Analysis* 5: 7-26.
- Simić, Marina. 2008. Država i modernost kao antropološke teme. *Etnoantropološki problemi* 3 (3): 189-201.
- Sinani, Danijel. 2011. Fascikle, registri i kabineti. Šta su to "alternativne religije" u Srbiji? U: Sinani, D. ur. *Antropologija, religija i alternativne religije: kultura identiteta*. Beograd: Filozofski fakultet i Srpski genealoški centar, 345-363.
- Sinani, Danijel. 2012. U potrazi za alternativnim religijama: o "vidljivosti" i "nevidljivosti" religijskih organizacija u Srbiji. *Etnološko-antropološke sveske* n.s. 9, 59-73.
- Smedley, Audrey. 1998. "Race" and the Construction of Human Identity. *American Anthropologist* 100(3): 690-702.

- Spalević, Aleksandra. 2009. Mogućnosti za razvoj ruralnog područja u Republici Srbiji. *Zbornik radova Geografskog instituta "Jovan Cvijić" SANU* 59 (2): 133-147.
- Spencer, Martin. 1994. Multiculturalism, "Political correctness" and the Politics of Identity. *Sociological Forum* 9 (4): 547-567.
- Spiro, Melford E. 1986. Cultural relativism and the future of anthropology. *Cultural Anthropology* 1 (3): 259-286.
- Spivak, Gayatri. C. 1988. "Subaltern Studies: Deconstructing Historiography." U: Spivak G. and R. Guha. *Selected Subaltern Studies*. New York: Oxford University Press, 3-32.
- Stocking, George W. 1968. *Race, culture, and evolution: Essays in the history of anthropology*. Chicago: University of Chicago Press.
- Stocking, George W. 1982. Afterward: A view from the Centre. *Ethnos* 47 (1-2): 172-186.
- Stojanović Ana. 2011. Strateško planiranje razvoja kulture na lokalnom nivou u Srbiji. *Kultura* (130): 60-74.
- Stojić, Marko. 2006. Between Europhobia and Europhilia: Party and popular attitudes towards membership of the European union in Serbia and Croatia. *Perspectives on European politics and society* 7 (3): 312-335.
- Stojković, B. 1995. *Kulturna politika evropske integracije*. Beograd: Institut za evropske studije.
- Stolcke, Verena i dr. 1995. Talking Culture: New Boundaries, New Rhetorics of Exclusion in Europe. *Current Anthropology* 36 (1): 1-24.
- Strang, David. 1990. "From dependency to sovereignty: An event history analysis of decolonization 1870-1987." *American Sociological Review* 55 (6): 846-860.

- Strathern, Marylin. 1987. "The limits of auto-anthropology". U: Jackson, A. ur. *Anthropology at home*. London: Tavistock, 16-37.
- Šljukić, Srđan. 2011. Seljaštvo između ideologije i teorije. *Kultura polisa* 15(8): 319-334.
- Šor, Kris. 2010. Stvaranje "Evrope građana": Kritički pristupi "kulturnoj politici" Evropske zajednice. *Treći program* 145 (1): 11-37.
- Šuput, Dejan. 2011. Pravno uređivanje regionalizacije evropskih država. *Strani pravni život* 3: 29-45.
- Taboroši, Svetozar i Tatjana Jovanić. 2010. Ekonomsko pravo kao Pravo tržišta i sloboda konkurencije. *Pravo i privreda* 47 (7-9): 306-331.
- Tamir, Yael. 1999. "Against Collective rights". U: Joppke, C. and S. Lukes ur. *Multicultural Questions*. Oxford: University of Oxford Press, 158-180.
- Tanaka, Gregory Kazuo. 2002. Higher education's self-reflexive turn: Toward an intercultural theory of student development. *The Journal of Higher Education* 73(2): 263-296.
- Taylor, Charles. 1994. The Politics of Recognition. U: Guttman, Amy ur. 1994. *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*. Princeton: Princeton University Press, 25-73.
- Taylor, Charles. 2012. Interculturalism or Multiculturalism? *Philosophy and Social Criticism* 38 (4-5): 413-423.
- Tilley, V. 1997. The Terms of the Debate: Untangling Language About Ethnicity and Ethnic Movements. *Ethnic and Racial Studies* 20 (3):497-522.
- Todorović Marina. 2007. Ruralno društvo i ruralna geografija u prošlosti i budućnosti. *Zbornik radova Geografskog instituta "Jovan Cvijić" SANU* 57: 45-53.

- Tomlinson, John. 1999. *Globalization and Culture*. Cambridge: Polity Press.
- Turner, Terence. 1993. Anthropology and Multiculturalism: What Is Anthropology That Multiculturalists Should Be Mindful of It? *Cultural Anthropology* 8 (4): 411-429.
- Urciuoli, Bonnie. 1999. Producing multiculturalism in higher education: Who's producing what for whom? *International Journal of Qualitative Studies in Education* 12(3): 287-298.
- Van Meijl, Toon. 2005. Fundamentalism and hidden dialogicality in contemporary Maori society, U: Oleś P. K. And H. J. M. Hermans ur. *The dialogical self: Theory and research*. Lublin: Wydawnictwo KUL, 83-95.
- Van Meijl, Toon. 2006. Multiple identifications and the dialogical self: Maori youngsters and the cultural renaissance. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 12 (4): 917-933.
- Vertovec, Steven and Sussane Wessendorf. 2010. *The Multiculturalism Backlash: European discourses, policies and practices*. London and New York: Routledge.
- Vertovec, Steven. 1999. Minority associations, networks and public policies: Re-assessing relationships." *Journal of ethnic and migration studies* 25 (1): 21-42.
- Vertovec, Steven. 2007. Introduction: New directions in the anthropology of migration and multiculturalism. *Ethnic and Racial Studies* 30 (6): 961-978.
- Vujačić, Ilija. 2012. Deset godina nove manjinske politike u Srbiji. *Politička misao* 49, 2: 150-165.
- Vujadinović, Dragica. 2010. "Evropski identitet". U: Lilić, S. ur. *Pravni kapacitet Srbije za evropske integracije*. Knjiga V. Beograd: Pravni fakultet Univerziteta u Beogradu, 77-92.
- Vukadinović, Radovan. 2005. Državna pomoć u pravu EU. *Pravo i privreda* 42 (5-8): 799-815.

- Vukanović, Maša. 2011. Pogled na kulturu. Zakoni i prakse u Srbiji i pet država članica Evropske unije. Beograd: Zavod za proučavanje kulturnog razvitka.
- Vukomanović, Milan i Zorica Kuburić. 2005. Verska nastava u Srbiji. *Sociologija* 47 (3): 229-255.
- Vukomanović, Milan. 2004. "Uloga religije u jugoslovenskim sukobima". U: Hadžić, M ur. *Nasilno rasturanje Jugoslavije: Uzroci, dinamika, posledice*. Beograd: Centar za civilno-vojne odnose, 129-132
- Vukomanović, Milan. 2008. Serbian Orthodox Church as a Political Actor in the Aftermath of October 5, 2000. *Politics and Religion* 1 (2): 237-269.
- Wagner, Roy. 1981. *The Invention of Culture*. Chicago: University of Chicago Press.
- Wallace, Anthony F. 1972. Paradigmatic processes in culture change. *American Anthropologist* 74 (3): 467-478.
- Watson, James L. 1997. *Golden Arches East: McDonald's in East Asia*. Stanford, California: Stanford University Press, 1-38.
- Werbner, Pnina. 2005. Understanding vernacular cosmopolitanism. *Anthropology News* 47 (5): 7-11.
- Werbner, Pnina. 2012. Multiculturalism from Above and Below: Analysing a Political Discourse. *Journal of Intercultural Studies* 33 (2): 197-209.
- Whitton, Brian J. 1988. Herder's critique of the Enlightenment: cultural community versus cosmopolitan rationalism. *History and Theory* 27 (2): 146-168.
- Wikan, Uni. 1999. 'Culture: A New Concept of Race' *Social Anthropology* 7 (1): 57-64.
- Wilk, Richard. 1995. The Local and the Global in the Political Economy of Beauty. *Review of International Political Economy* 2 (1): 117-134.

- Wilson, Richard A. 1997. *Human Rights, Culture and Context: Anthropological Perspectives*. London: Pluto.
- Wilson, Thomas M. 2012. "The Europe of regions and borderlands". U: Kockel U., Nic Raith M. and J. Frykman. *A Companion to the Anthropology of Europe* Chichester: John Wiley & Sons, 163-180.
- Wolcott, Harry F. 1981. Anthropology's "Spoiler Role" and "New" Multicultural Textbooks. *The Generator* 12 (2): 1-12.
- Wolf, Eric. 1984. Culture: Panacea or Problem? *American Antiquity* 49(2): 393-400.
- Wolf, Eric. 1988, Inventing Society. *American Ethnologist* 15(1): 52-761.
- Wolf, Eric. 1994. Perilous Ideas: Race, Culture, People. *Current Anthropology* 35 (1): 1-12.
- Wolf, Eric. R. 1997. *Europe and the People Without History*. Berkeley: University of California Press.
- Wright, Susan. 1998. The politicization of 'culture'. *Anthropology Today* 14 (1): 7-15.
- Yılmaz, Ferruh. 2012. Right-wing hegemony and immigration: How the populist far-right achieved hegemony through the immigration debate in Europe. *Current Sociology* 60 (3): 368-381.
- Yon, Daniel A. 2003. Highlights and overview of the history of educational ethnography. *Annual Review of Anthropology* 32: 411-429.
- Zinger, Oto V. 2010. "Politika u oblasti kulture". U: Vjdenfeld, Verner i Wolfgang Vesels ur. *Evropa od A do Š. Priručnik za evropsku integraciju*. Beograd: Fondacija Konrad Adenauer, 245-248.

- Žikić, Bojan. 2006. Kognitivna antropologija i nematerijalna kulturna baština. *Glasnik Etnografskog muzeja u Beogradu* 70: 11-23.
- Žikić, Bojan. 2008a. Bijeg od etnosa, tradicije u tranziciji i bitka za antropologiju. Restrukturiranje kurikuluma u beogradskoj Akademiji. *Studia Ethnologica Croatica* 20 (1): 127-147.
- Žikić, Bojan. 2008b. Anthropological Life in Bush of Ghosts. Anthropology, Anthropologist and Cultural Change in Transitional Serbia. *Perifèria: revista de recerca i formació en antropologia* 8: 1-20.
- Žikić, Bojan. 2011. Kulturni identiteti kao nematerijalno kulturno nasleđe: uvod U istraživanje i preliminarni rezultati. U: Isti, ur. *Kulturni identiteti kao nematerijalno kulturno nasleđe* (Etnološka biblioteka, knj. 62). Beograd: Srpski genealoški centar i Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta, 7-25.
- Živanović Zora, Branka Tošić i Jelena Đorđević. 2010. Tipovi regiona u Srbiji i njihova teritorijalna neusklađenost. *Glasnik Srpskog geografskog društva* 90 (2): 151-172.
- Živanović Zora. 2007. Komparativna analiza regionalne politike Evropske unije i Srbije. *Glasnik Srpskog geografskog društva* 87 (1): 193-205.
- Živković Jovan. 2010. Analiza značaja Evropske povelje o regionalnoj autonomiji (demokratiji). *Facta universitatis - series: Philosophy, Sociology, Psychology and History* 9 (1): 107-117.

Izvori

- Evropska konvencija o ljudskim pravima. 2007. Beograd: Savet Evrope, kancelarija u Beogradu.

- Kancelarija za evropske integracije Vlade Republike Srbije. 2012. Evropska orijentacija građana Srbije. Trendovi. http://www.seio.gov.rs/upload/documents/nacionalna_dokumenta/istrazivanja_javnog_mnjenja/istrazivanje_dec_2012.pdf
- Kancelarija za evropske integracije Vlade Republike Srbije. 2013. Evropska orijentacija građanba Srbije. Istraživanje javnog mnjenja (jul 2013. godine). http://www.seio.gov.rs/upload/documents/nacionalna_dokumenta/istrazivanja_javnog_mnjenja/istraivanj_%20jul_2013.pdf
- Kancelarija za evropske integracije Vlade Republike Srbije. 2013. Evropska orijentacija građanba Srbije. Istraživanje javnog mnjenja (jul 2013. godine). http://www.seio.gov.rs/upload/documents/nacionalna_dokumenta/istrazivanja_javnog_mnjenja/istraivanj_%20jul_2013.pdf
- Konvencija o očuvanju nematerijalnog kulturnog nasleđa (2003). Okvirna konvencija Saveta Evrope o vrednosti kultunog nasleđa za društvo (2005) [http://www.kultura.gov.rs/docs/stranice/82128418889499865927/6.%20Okvirna%20konvencija%20Saveta%20Evrope%20o%20vrednosti%20kulturnog%20nasledja%20za%20drustvo\(Faro,%202005\).pdf](http://www.kultura.gov.rs/docs/stranice/82128418889499865927/6.%20Okvirna%20konvencija%20Saveta%20Evrope%20o%20vrednosti%20kulturnog%20nasledja%20za%20drustvo(Faro,%202005).pdf)
- Said, Edward. 2001. The clash of ignorance. *The Nation* 22(10). <http://www.thenation.com/article/clash-ignorance>
- UNESCO. 2010. *Basic Texts of the 2003 Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage*. Oxford: Baseline Arts.
- Ustav Republike Srbije. 2006. www.parlament.gov.rs/upload/documents/Ustav_Srbije_pdf.pdf
- Zakon o crkvama i verskim zajednicama, Službeni glasnik RS, br. 36/2006, 2006.
- Zakon o lokalnoj samoupravi. 2007. Službeni glasnik RS br. 129/2007.

- Zakon o osnovama sistema obrazovanja i vaspitanja. 2009. Beograd: Prosvetni pregled
- Zakon o potvrđivanju *Konvencije o očuvanju nematerijalnog kulturnog nasleđa*. 2011. http://www.kultura.gov.rs/sites/default/files/documents/Konvencija_o_ocuvanju_nematerijalnog_kulturnog_nasledja.pdf
- Zakon o pravnom položaju verskih zajednica, Službeni glasnik SRS, br. 44/77, 1977.
- Zakon o pravnom položaju verskih zajednica, Službeni list FNRJ, br. 22/53, 1953. Zakon o zaštiti prava i sloboda nacionalnih manjina. 2002. Beograd: Savezno ministarstvo nacionalnih i etničkih zajednica

Antropologija multikulturalizma : od politike identiteta ka očuvanju kulturnog nasleđa

Rezime

Osnovna teza ove knjige glasi: posle postkulturne antropologije, sada kada znamo da kao disciplina nismo uspeli da izvršimo značajnije intervencije u društvenu stvarnost i sprečimo kontraindikacije multikulturnih politika zasnovanih na arhaičnom, predantropološkom pa čak i prednaučnom konceptu kulture, učitanoj u političku i pravnu teoriju bez naše mogućnosti da to sprečimo, nalazimo se pred izborom – da li ćemo nastaviti sa strogim postkulturnim analizama kontraindikacija multikulturalizma ili ćemo osmisliti načine da svoju divnu i komplikovanu disciplinu ipak uposlamo u procesima kontrole kulturnog rasizma. Odbacujući postkolonijalne ideje o moralnom pročišćenju antropologije kao uzoru za moralno pročišćenje svih nauka i odbacujući pokušaje da se u politiku i pravo interveniše kritikom same politike i prava, ovde se okrećemo unutardisciplinarnim resursima za rešavanje te dileme. Istorija antropoloških ideja obiluje instruktivnim primerima na kojima možemo da učimo kako se nositi s nemogućnostima, nesposobnostima, pa i sramotom a ne delegitimisati sopstveni naučni status, neo-

phodan za ponovno uspostavljanje i održavanje autoriteta discipline koja želi da menja stvarnost (i svoj položaj u njoj). S tim ciljem, u prvom delu knjige konstruišemo *ne-fundamenalistički pogled na esencijalizam* i primenjujemo ranije razvijeni *neantirealistički pogled na relativizam*, kako bismo na primerima iz istorije discipline, ali i iz savremene srpske stvarnosti, antropologiju multikulturalizma refokusirali s njene opsesije – politike identiteta – ka jednoj paradigmi koja se, ne samo iz fundamentalističke postkulturne perspektive već i sa stanovišta normalne naučne prakse u antropologiji, poslednjih godina mnogima činila kao samo još jedna, najsvežija varijanta esencijalizma – ka zaštiti kulturnog nasleđa. Struktura knjige prati strukturu ovog argumenta.

Prvi deo knjige odgovara na pitanje da li su antropološki kritičari multikulturalizma klasični liberali koji veruju da je kulturna neutralnost države manje zlo od mutacija relativizma kroz multikulturne politike, dijagnostikovanih tokom poslednjih decenija u Evropi i širom planete. U njemu nastojimo da objasnimo zašto antropolozi to nisu, kao i to da oni, upravo suprotno imidžu kakav strogim postkulturnim analizama stiču, i dalje sprovode osnovni program normalne antropološke liberalno-relativističke nauke.

U prvom poglavlju prvog dela, „Antropologija i multikulturalizam“ oslikavamo istoriju antropološkog problema sa samom sobom, a zatim i s interdisciplinarnom scenom, kada je o pojmu, metodima i posledicama multikulturnih politika reč. U ovom poglavlju odnos antropologije i multikulturalizma tumačimo iz perspektive koja će nam omogu-

čiti da u daljem argumentu razvijamo post-pesimistički pogled kakvom težimo.

U drugom poglavlju „Naivna nauka“, razmatramo probleme u koje je antropologija srljala u pravno-političkoj sferi, prethodno neraskrstivši sa sopstvenim nesigurnostima i samopripisanim grehovima. Služeći se primerima iz dijaloga o relevantnim pitanjima političke i pravne teorije, u ovom poglavlju kontekstualizujemo probleme kasnije postkulturne antropologije – jedine do sada artikulisane strogo naučne tradicije u okvirima antropologije multikulturalizma, i objašnjavamo zašto je baš ta tradicija, sa svojim fundamentalističkim pristupom politici identiteta, predstavljala vrhunac i kraj nespornazuma antropologije i multikulturalizma. U ovom poglavlju se vraćamo ranim idejama koje su dovele do objedinjavanja političke i analitičke strogosti ove tradicije, ne bi li smo, nasuprot njima, razvili nefundamentalistički pogled na esencijalizam, i objašnjavamo kako se uvidi o posledicama multikulturnih politika od pukog prepoznavanja kontraindikacija mogu dalje razviti u one za koje verujemo da su istraživački, teorijski i politički plodni.

U trećem poglavlju „Uplašena, razočarana nauka“ od istorije teorijsko-metodoloških ideja u disciplini i njenog odnosa s javnošću okrećemo se ka klasičnim istraživanjima antropologije sveta. Promišljamo šta polemike o politici antikolonijalnih identiteta, nativnoj antropologiji, kao i one o „gubljenju“ identiteta u globalnim procesima, mogu da nas pouče o antropologiji posle „kraja multikulturalizma“. Okrećemo se svetlu, ne samo zato što poput starih idealističkih antropologa ranog 20. veka i dalje verujemo da se od

komparativne antropologije može učiti kako sopstveno društvo učiniti pristojnijim mestom za život, već i zbog jednog netrivialnog empirijskog razloga. Naime, mi smo poslednjih godina, a posebno nakon proglasa „kraja multikulturalizma“, skloni da taj politički skandal posmatramo kao „našu“ evropsku stvar. Ali ona to nije. I u prethodnim decenijama i u ovoj, društveni pokreti ili političke partije koji upražnjavaju anti-imigrantske diskurse zasnovane na kulturnom rasizmu postojali su i postoje širom planete. I jačaju. Antimultikulturni narativi često se i rado koriste u vremenima kriza i promena što je komparativna kulturna univerzalija. Danas se i srpska etnologija, kao i brojne native etnologije, koristi za govor protiv globalizacije i evropskih integracija. Ipak, upoznavanje globalnog konteksta pojave antiglobalnih diskursa možda može da pomogne zastupnicima antievropskih i antiglobalnih ideja da analiziraju poreklo sopstvenih predstava i reevaluiraju nacionalni interes.

U tom i takvom duhu vremena, multikulturalizam postaje državni neprijatelj i zato ponovo simpatičan antropologiji, sklonoj da se naivno izmešta iz zajednice koju želi kritički da unapredi. Uvereni da to nije post-pesimistički put, i da bi nas on ciklično vraćao aporijama suprotstavljanja državi, prelazimo na drugi deo argumenta u kojem objašnjavamo da je upravo saradnja sa državom ta koja može da doprinese našem plodotvornom društvenom angažmanu. U drugom delu knjige, rukovodeći se prethodno predloženim nefundamentalističkim pogledom na esencijalizam, razmatramo tematiku odnosa prema zaštiti kulturnog nasleđa, kako bismo odgovorili na drugo noseće istraživačko pitanje ove knjige

– da li su antropološki kritičari multikulturalizma nacionalistički asimilacionisti i, verujemo, objašnjavamo zašto oni to nisu. Kroz dva primera, prvi – posvećen otkrivanju većinskog (poželjnog, imaginarnog) identiteta decenijama skrivanog u ekonomskoj politici, i drugi – posvećen analitičkom predupređivanju verovatne skorije multikulturalističke instrumentalizacije identiteta u procesima evrointegracija, zaključuje se da politika identiteta može biti apsorbovana paradigmom zaštite kulturnog nasleđa ukoliko se, suprotno uobičajenoj antropološkoj gadljivosti prema ovoj problematici, uoči da upravo zaštita kulturnog nasleđa uspeva da ostvari ono o čemu su antropološki kritičari multikulturalizma decenijama maštali – da refokusira kulturna svojstva (i s njima povezane strasti) sa stvarnih ljudskih zajednica i živih ljudi na apstraktne „elemente kulturnog nasleđa“ nepodložne direktnom etnokonfesionalnom rasističkom tlačenju ili i genocidu.

Anthropology of Multiculturalism: From Identity Politics to Cultural Heritage Safeguarding

Summary

One of the main legacies of twentieth century anthropology was the recontextualization of political and legal notion of the self in socio-cultural terms, yet ethnographic research on consequences of multiculturalism over the last three decades strongly suggests that multicultural policies are widely instrumentalized for the preservation of intracultural oppression disguised in collective rights discourse. As anthropology of multiculturalism started to shift its main research goal from documentation and preservation of cultural variety in humankind to a “postcultural” position, it empirically identified various types of unintended consequences of multicultural policies. Not only did such a change turn out to be heuristically fruitful and theoretically intriguing, since it triggered another episode of the great debate on culture in anthropology, but it also proved to be deeply pessimistic.

Multicultural policies now seem to serve as instruments for legitimization of social segregation while anthropological research seems to support calls to “end multiculturalism”. Once a brave discipline, open to cultural criticism, ready for

broad cultural comparisons in order to inform and change societies in which itself operates, anthropology of multiculturalism around the Millennium has become an overtly critic, pessimistic and even dark metanarrative on inadequacies of transplantation of the reified, insular, totalitarian (etc.) concept of culture into political and legal theory. Although the discipline of anthropology formed itself against social injustice based on “cultural” basis (racist, ethnic etc.) and strived for decades for recognition of members of different cultures, often minorities, as equal in complex multicultural societies, anthropology around Millennium found itself openly and frequently arguing against multiculturalism. How is it possible that the science of the other, of the alternate and of the possible became so pessimistic? Should we search for answers in the biographies of thousands of anthropologists who engaged with the issues explicitly related to politics, law and state, or should we analyze particular predicaments of the societies we operate in?

The main argument of this book supports the claim that, instead in the political sphere, the cause of current predicament should be searched for in our grave theoretical and methodological commitments. It is our fundamentalist critique of essentialism, particularly our shared disgust towards the paradigm of preservation of cultural heritage, coupled with antirealist conception of relativism, that misled us to allegedly support recent uninformed criticism of many of the leading European politicians for whom multiculturalism has become the main cause of social instability, something they openly blame for ongoing devastation of the welfare state. To

this end, the argumentation developed is primarily focused as to argue against the notion of anthropological critique of multiculturalism as inspiration, key source or even an intellectual infrastructure of assimilationist revival.

What are the specific causes of intriguing, counterintuitive odium that significant part of quality contemporary anthropological production holds against multiculturalism? How is it possible that anthropologically informed social criticism coincides with a new wave of suppression of minority identities disguised in outcry against multicultural policies? It is very unlikely that social and cultural anthropologists are “against minorities and immigrants” when they write and speak against multiculturalism, yet perception of our research on instrumentalization of culture, invention of tradition and construction of social realities seemingly corroborates such political shifts.

By examining disciplinary-specific debates within fields of research labeled “anthropology at home”, “native anthropology” and “globalization and transnationalism”, the argument connects recent political malaise to the phenomenon of the liberal shift of the anthropology of multiculturalism from the discipline’s communitarian default. The main goal of the argument is to help the disciplinary community stick to the criticism of the reality of “culture” as homogenous whole of rules, customs and traits which its members share and comply to, while at the same time promoting right to culturally diverge. The long-lasting debate on how reification of culture misdirects multiculturalism is analyzed, including selected empirical cases, so as to reconstruct how an intellec-

tual tradition within the discipline, herein reconstructed and labeled “Postcultural anthropology”, indicates clear contraindications of multicultural policies. By openly engaging multiculturalism with insistence on individual human rights as preceding those of communities, its research evidence shows oppressive consequences of development and application of multicultural policies: domestic violence, school dropout, oppression of women and children, religious fundamentalism or even terrorism. Its adverse impacts or counterindications of multicultural policies that postcultural anthropologists seek to detect and defame. To fight the power of intracultural oppression and identity instrumentalization has become a part of normal anthropological science as once to cherish diversity of world cultures was.

If we take another approach, and take that the individual and the collective do not collide in realm of policy construction but on level of policy implementation, we are ready to conclude further – that there might be something wrong with the way we as anthropologists see multiculturalism. And furthermore, if we change the way we see it, which is predominantly in a negative light, that then we will be able to preserve what might be the most important of all the anthropological interventions in global civilization, that of culturalization of the concept of the self. If we accept the possibility that the way we see multiculturalism is as much culturally constructed as any of the cultures we see as constructed and perpetuated by the very same multicultural policies we openly criticize, we will be able to analyze traits and habits of our own intellectual practices, or our own academic culture. The appro-

ach developed throughout the first part of the book is applied in the other part through selected empirical cases. How to apply essentialist concepts to achieve non-essentialist goals is demonstrated, as to wield methodological value and social benefits of non-fundamentalist view of essentialism and neo-realist view of relativism.

SADRŽAJ

DEO PRVI

ANTROPOLOGIJA I MULTIKULTURALIZAM	7
Posle "kraja multikulturalizma"	

NAIVNA NAUKA	47
Teorijsko-metodološke posledice "otkrivanja"	
kulturne raznovrsnosti "kod kuće"	

UPLAŠENA, RAZOČARANA NAUKA	111
Antropologija, nativizam i globalno	
uvećanje kulturne raznovrsnosti	

DEO DRUGI

OČUVANJE KULTURNOG NASLEĐA	181
Da li je to uopšte antropologija?	

"IDENTITETSKE" SUBVENCIJE	207
Identitet "skriven" u prividno neutralnoj (ekonomskoj) politici	
ČIJE KULTURNO NASLEĐE?	229
Ka preveniranju instrumentalizacije multikulturalizma	
ZAKLJUČAK	259
Da li je antropologija multikulturalizma naučna infrastruktura ideologije asimilacionizma?	
Literatura	273
Rezime	311
Antropologija multikulturalizma : od politike identiteta ka očuvanju kulturnog nasleđa	
Summary	317
Anthropology of Multiculturalism: From Identity Politics to Cultural Heritage Safeguarding	

Izdavači: "Srpski genealoški centar", Radnička 50, Beograd i Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta u Beogradu, Čika Ljubina 18-20, Beograd. Za izdavače: Filip Niškanović i Bojan Žikić. Urednik: Miroslav Niškanović. Lektor i korektor: Slobodanka Marković. Korica: Valentina Marković. Kompjuterska obrada i štampa: SGC, Beograd. Tiraž: 500 primeraka. Beograd 2014.

CIP – Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

316.7:39

МИЛЕНКОВИЋ, Милош, 1975-

Antropologija multikulturalizma : od politike identiteta ka očuvanju kulturnog nasleđa / Miloš Milenković. – Beograd : Srpski genealoški centar : Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta, 2014 (Beograd : Srpski genealoški centar). – 324 str. ; 17 cm. – (Etnološka biblioteka / [Srpski genealoški centar] ; knj. 80)

Tiraž 500. – Napomene i bibliografske reference uz tekst. – Bibliografija: str. 273-310. – Summary.

ISBN 978-86-6401-000-9 (SGC)

a) Антропологија b) Мултикултурализам
c) Културни идентитет

COBISS.SR-ID 205808908