

Tomislav Pletenac

Odsjek za etnologiju i kulturnu antropologiju
Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu

Od Morlaka do postsocijalizma. Tranzicija kao element mimikrijskog diskursa

Apstrakt: Razumijevanje postsocijalizma kao specifične kulture nastale na ostacima političko-društvenih uređenja istoka Evrope i Azije bilo je jedno od važnih interpretativnih mjesta zapadne antropološke teorije, ali i etnografske prakse. Širenje te istraživačke paradigme vrlo često se ostvarivalo nauštrb lokalnih interpretativnih praksi. One su često označene teorijski neobavještenima ili nacionalističkim, a slučaju Balkana čak i posredno odgovornima za rat i etničko čišćenje. Takvo poricanje lokalnog diskursa otvorilo paradoks u kojem je socijalistička matrica odgovorna za nacionalizam, premda se ona ideološki utemeljuje na klasnom, a ne nacionalnom identitetu. No taj paradoks proizvod je dublje antropološke uvjetovanosti prosvjetiteljskom etikom ugrađenom u nastanak antropologije. Poricanje tuđih praksi i uvođenje "racionalnih, boljih, obavještenijih i naprednih" uvjet je za konstrukciju antropološkog drugog. Iako se na prvi pogled čini kako se u slučaju antropologije post/socijalizma radi o reinenciji takvog prosvjetiteljskog/kolonijalnog diskursa može se pokazati, na primjeru opisa Dalmacije Alberta Fortisa i Ivana Lovrića, kako je proces započeo davno prije, gotovo u sam osvit antropologije na istoku Evrope.

Ključne reči: Postsocijalizam, antropologija tranzicije, etnografska praksa, Morlaci

"Takva je nesigurnost omogućila konstrukciju istočne Europe kao paradoksa istodobnog uključivanja i isključivanja, Europu ali ne Europu..." (Wolff. 1994: 7)

"Such uncertainty encouraged the construction of Eastern Europe as a paradox of simultaneous inclusion and exclusion, Europe but not Europe..." (Wolff, 1994:7)

Referiranjem na radove poput onih Asada, Fabiana, Clifforda, Marcusa i Fishera, već je postalo gotovo opće mjesto uzimati antropološki diskurs kao metaforu koja prikazuje (i prokazuje) ujedno i kulturnu reprodukciju svojih tvoraca. Iako je prije tridesetak godina prodor poststrukturalističkog argumenta u polje antropologija proizveo niz esencijalnih pitanja koja su spoznajne mogućnosti i uvjete reprodukcije etnografskog pisanja bila u stanju dovesti do granice epistemološkog (pa i moralnog) legaliteta, danas kao da se na njih troši sve manje prostora, u ime različito pravdanih urgencija koje su pred antropologiju stavljene činjenicama novoga stanja svijeta. Tako se njezinim "pospremanjem pod tepih", umjesto radikalnim uključivanjem u stanje teksta, razvodnjava upitnost antropološkog diskursa te prešutno podupire nastavak etnografske produkcije koja kao da je prespavala razdoblje svoje dubinske epistemološke kritike.¹ To posebno teško pada etnografijama nastalima na prostorima koji su bili uobičajeni "case studies" interpretativnih dosega antropologije, u skladu s kojima su se, naposljetku, i znatno transformirale. Antropolozi su, naime, uvijek računali na taj "domaći" uvid u kulturu: od Malinowskog nadalje pothvat prenašanja

¹ Neki autori doduše smatraju kako je postmodernizam u antropologiji, naročito tzv. kriza reprezentacije otpočetka bila osuđena na ograničen doseg, sveden na jedan manji dio američke antropologije.

iskustva "bivanja tamo" temelji se, više ili manje uspješno ili vjerodostojno, na etnografskoj metodi sudjelujućeg promatranja kojom bi se imao uspostaviti dijalog kultura na temelju (također kasnije dovedene u pitanje), subjektne instancije zapadnih znanstvenih zajednica i svjetske "zajednice drugih". No problem tzv. domaće teorije, kolažne, prilagodljive i, po mnogim mišljenjima "second hand" interpretativne prakse nikad dovoljno sukladne elitnom europskom uvidu, rijetko je (čak i nakon dubokih zahvata Michaela Herzfelda u praksu grčke etnologije i njezinim dovijanjima da istodobno udovolji unutarnjim zahtjevima i europskim apetitima), valoriziran kao uvjet proizvodnje antropološkog znanja. Svedena na distorziju, parcijalnost i oportunitizam, lokalna znanstvena i intelektualna praksa do danas se (ili pogotovo danas) shvaća kao naličje taksonomijsko-komparativne snage "panoramskih uvida" i "pravih" antropoloških kultura, iako se domaća antropologija, prema instruktivnom pisanju Johannesa Fabiana (2002) počinje stvarati već samom činjenicom kolonijalne povijesti te se poput sjene uvlačiti u spoznajnu matricu ozakonjenog znanstvenog diskursa.

Ta je situacija, međutim, bila još složenija na području Europe u kojoj se konstrukcija tzv. autohtonog drugog oblikuje naknadno, i to pod jurisdikcijom nacionalnih etnologija. Antropološki diskurs u Europi nailazi na područje višestoljetne administrativne dominacije različitih europskih imperija. Postkolonijalna kritika od Asada i Saida nadalje utemeljila je ključne točke na kojima se dalo evidentirati diskurzivno koloniziranje drugog. No s druge su strane ostale relativno neosvijestene identifikacije europskih drugih. Pratt će, recimo, upozoriti na to kako se diskursi stvoreni za klasifikaciju prirode referiraju na planu odnosa nacionalne države spram svojih subalternih subjekata, poput seljaštva, radništva i žena. No koliko god da je postkolonijalna kritika uspijevala otvoriti prostor razumijevanja

reprezentacije kao temeljnog akta i alata kolonijalizma, problem unutarnje kolonizacije ostao je relativno zatamnjen, posebno u kontekstu istočnoeuropske etnologije.

To se pak, u svakom slučaju, ne odnosi na rad Larry Wolffa, koji je dvije svoje knjige ("Inventing Eastern Europe" i "Venice and the Slaves") posvetio upravo "proizvodnji istoka" u zapadnim tekstovima kao i, sada već općeg mjesta kritike zapadnog diskursa, knjigu Marije Todorove "Imaginarni Balkan". Ovi autori (posebno Wolff), prateći putanju Foucaulta i Saida, analiziraju diskurzivne prakse koji su pridonijele današnjem razumijevanju i geopolitičkom pozicioniranju istoka i jugoistoka Evrope. Ono što ipak, ali i razumljivo, nedostaje u tim tekstovima jest rasprava problema unutarnjeg "hrvanja" s problemom reprezentacije, čemu kao

otežavajuća okolnost svakako pridonosi i ono stanje domaće teorije koje hrvatski teoretičar Vladimir Biti opisuje kao "pripitomljavanja predmeta do stanja danosti, koje se služi uhodanim iskustvenim shemama, a da to nije sposobno samo prepoznati" (Biti, 1989:253). Svako autorefleksivno remećenje uhodanog sklada spoznaje predstavlja ovdje "strano tijelo pripovijedanja", što je, kada je riječ o hrvatskoj etnologiji, posebno uočljivo u odlučnim etnološkim postulatima Branimira Bratanića. On u svom pothvatu rekonstrukcije tradicijske prošlosti neprestano otklanja mogućnost teorijskog narušavanja "prirodnog" stanja predmeta pa takvim restrikcijama neminovno (iako možda i nehotice) otvara polje za izravnu kontaminaciju izvanznanstvenim sadržajem. Etnografski teren postaje mitskim mjestom zahvaćanja u bezvremeno stanje tradicije neizrečenog, ali podrazumijevanog etničkog podteksta.

Dugo se smatralo da je dualizam etnografskog diskursa u hrvatskoj etnologiji plod prodora zapadne teorije koja svoj uspjeh ima zahvaliti političkoj klimi nadnacionalnog socijalizma.

Međutim, pokazalo se kako se upotreba jednakog epistemološkog sustava lako pripisuje kako "nacionalnoj", tako i "nenacionalnoj" etnologiji, zahvaljujući podrazumijevanim sadržajima koje privremeno iznaša sam pojam kulture². Tako, još iz vremena tekstova Kusa Nikolajeva i Rudolfa Bičanića (tridesete godine prošlog stoljeća) u hrvatskoj etnologiji postoji i etnografija koja teži razumijevanju kulture u sklopu kontekstualne adaptacije (pri čemu je kontekst sveden na onaj ekonomski).

S druge strane, domaća etnološka teorija kao i da nema neku svoju autonomnu povijest. Najbliža difuzionizmu, ona svoje putanje uglavnom ravnja prema izvanjskim zahtjevima i utjecajima pa je njezino paradigmatičko stanje proizvod neke vrste znanstvene transkulturacije, dok se interpretacija prilagođava lokalnim uvjetima. Tako žilavost Graebnerovih difuzionističkih metoda, adoptiranih u domaćoj praksi "kulturnopovijesne škole", više pokazuje akademski odnos snaga nego li njihovu stvarnu teorijsku vrijednost u društvenoj interpretaciji. No shvaćanje etnologije kao neka vrste "samoznanstva" (što je stari Radićev koncept), modela kojem naginje (ili je bar naginjala) istočnoeuropska etnologija, zaposljednica i druga egzistencijalna mjesta, koja se, pogotovo od postsocijalističkog momenta, oblikuju i kao mjesta otpora.

Morlačka antropologija

U 17. stoljeću se, jačanjem europske podjele na istok i zapad, počela mijenjati i dubinski oblikovati ideja istočne Europe

² "Promjena u poimanju kulture omogućit će nam i analizu hrvatske kulture, ne u smislu njezine geneze i u njoj prisutnih kulturnih slojeva, nego u smislu njezinih specifičnosti spram drugih etničkih kultura, u smislu istraživanja kulturnih kategorija kojima se pridaje značenje etničkih simbola." (Čapo, 1991:14)

i njezine porozne, ambivalentne granice prema europskom i svjetskom ostatku. Dok su Afrika i obje Amerike "prazni prostori", istok i jugoistok Europe prošarani su znakovima civilizacije usred svoje prevladavajuće zaostalosti. Praznina prostora u kolonijalnom diskursu obično otvara vrata prisvajanju, promjeni simboličkog poretka krajolika, odricanju domorodačke racionalnosti i dovođenju u pitanje njihova načina života. No istok Europe upravo zbog nepripadanja njezinu Imperiju, ostaje prostor u sjeni, prostor naslućivanja Orijenta u zaleđima gradova i izvan dominantnih putova. Na tim se zabačenim mjestima javlja koncept Morlaka koji su čvrsto prikovali Balkan na mentalnu mapu Europe. Iako je znanje o njima u Veneciji postojalo relativno dugo, za njihovu je popularizaciju zaslužan opat Alberto Fortis čiji je putopis "Put po Dalmaciji" postao bestseller netom po izlasku i bio preveden na sve važne europske jezike.

Uspjeh putopisa tumačio se na različite načine, no činjenica je da pravu popularnost stječe tek malo poglavlje knjige, ono u kojem Fortis opisuje običaje Morlaka. To poglavlje posvećeno je jednom od financijera njegovog putovanja (Lord of Bute), meceni Jamesa Macphersona, tvorca Ossianovih mitova. Upravo je ovaj posljednji zatražio od Fortisa da opiše običaje i pjesme na koje će na svom putovanju naići, kako bi potvrdio tezu o mogućnosti očuvanja usmene predaje kroz više stoljeća te time potvrdio, već upitnu, autentičnost svojih rekonstrukcija. S druge strane, Venecija u ratovima s Turskom u 18. stoljeću stječe nove prostore naseljeno stanovništvom o kojemu se nije ništa znalo. Putovanje u prostor europskog istoka i jugoistoka uspostavlja se, na taj način, i kao putovanje u njezinu prošlost. Na to skreće pažnju Larry Wolff opisujući susret mladog diplomate Segura s Frederikom u Potsdamu, u kojem Segur opisuje ono što je vidio nakon prelaska granice Prusije i Poljske:

"...ogromna zemlja gotovo potpuno pokrivena zimzelenim jelama, ali stalno tužna, tek s vremena na vrijeme prekinuta intervalima kultiviranih biljaka, poput otočića raštrkanih u oceanu; siromašno, neslobodno stanovništvo; prljava sela; barake slične onima divljaka; sve izgleda kao da ste se vratili deset stoljeća unatrag te se nalazite između horda Huna, Skita, Slavena Veneta i Sarmata." (Segur, prema Wolff;1994;19)

Nekoliko glavnih točaka rasuđivanja prostora otkriva se, dakle, na samom početku toga opisa. Divljina zelenog "tužnog" drveća tek je mjestimice prekinuta poljima, što direktno prikazuje ekonomsku zaostalost ljudi koji žive u kućicama nalik kolibama izvaneuropskih divljaka. Putujući tako u vremenu dok obilazi ambivalentni europski prostor Segur ocrtava obrise prosvjetiteljskog rasuđivanja o prezentnosti evolucijskog razvitka dohvatljivog u slici divljaka koji "žive u drugom vremenu". Ovome shvaćanju, po riječima Fabiana, treba malo dodati, "kada je riječ o separaciji i odvajanju u praksi kolonijalizma koji svoje ideološko opravdanje pronalazi u prosvjetiteljstvu i kasnijem evolucionizmu." (Fabian, 1994;27). Takav odnos i istočnu Europu direktno uključuje u diskurzivne procedure koje će kasnije doći na udar postkolonijalne kritike. No Segur pronalazi i analogije vezane uz prošlost koju smatra vlastitom: on "šeće kroz vlastiti srednji vijek". Istok Europe upisuje se u identitet Zapada kao živuća prošlost, u slučaju Morlaka i Fortisa, prošlost antike i antičkih pisaca.

Morlaci tako postaju ujedno baština koju treba čuvati i civilizacijski manjak koji valja eliminirati, ambivalencija koja je trajno sačuvana u "domaćoj teoriji", stavljenoj pred paradoksalni zahtjev istodobne proizvodnje i poricanja autohtonog drugog (nexus prepoznat kao sukob romantičarske i prosvjetiteljske etnologije³).

³ Ta se binarizacija prepoznaje kasnije kod Belaja kao panonska Kollarova i Chavanneova zapadna etnologija. Pri tome ih Belaj razlikuje prema ciljevima. Jednoj je u fokusu interesa etnička povijest, dok je

Time se internalizira ambivalencija srodna diskursu egzotike, jednako kao i prakse koje Homi Bhabha naziva mimikrijskima.

"Unutar ove konfliktne ekonomije kolonijalnog diskursa kojeg Edward Said opisuje kao napetost između sinhronične panoptičke vizije dominacije – zahteva za identitetom, onim *stasis* – i protiv pritiska dijahronije, istorije, promena, razlike – mimikrija predstavlja jedan ironičan kompromis" (Bhabha, 2004:161).

Za razliku od kolonijalne mimikrije kao strategije hibridizacije kolonijalnog subjekta ("istog, ali ne sasvim", prema Bhabhinoj formulaciji), u transkulturaciji imperijalnog antropološkog diskursa nema mjesta "domaćoj teoriji", pa se njezine strategije opprisutnjenja mogu uzeti i oblikom otpora, ma kako "zastarjelom" i kolažnom mogla izgledati njezina metodologija u kanonskim terminima. Ta "poludivlja misao" domaće etnologije bode katkad besprijekornu znanstvenu povijest europske antropologije, kao i njezin logički red narušen oazama "prošle sadašnjosti". No prilagodbama socijalnom kontekstu ne može izbjeći ni ona, pa se žargoni dominacije, izbačeni kroz vrata, vraćaju kroz prozor realnosti obilježene "jakim paradigrama" političke povijesti i ideologija. Jednako kao i mimikrijskim strategijama kolonizatorskih upravitelja, narativi političkih i nacionalnih elita proizvode "efekt ambivalencije" (usp. Bhabha, 2004:262).

Na tom mjestu blijeđe upravo temeljne metodološke prednosti etnografskog projekta, a da manipulacija iskustvom "sudjelovanja s promatranjem" nije invencija dvadesetog stoljeća nego nužan nusprodukt kulturne razlike, vidljivo je i u poznatom odgovoru Albertu Fortisu Ivana Lovrića, gdje se i on slaže da "prosvijetljen narod stvara sreću sebi i svojem vladaru." (Lo-

drugo) univerzalna povijest čovjeka što dovodi do kasnijeg razlikovanja etnologije od antropologije. (Belaj, 1990)

vrić, 1949; 180) Koliko god je Fortis ustrajao opisivati u prezentu, poštujući botaniku i njezinu taksonomiju, toliko mu je Lovrić parirao dijakronijom i evolucionizmom. Projekt uspostavljanja nacije mora se oslanjati na vlastitu povijest a ta povijest je uvijek i povijest dominacija. Instancija domaćih elita koju djelomično preuzima i "samoznanstvo" poznaje rascijep homoloan račvanju kolonijalnog diskursa: "rascjep između kontinuitetke, akumulativne temporalnosti pedagoškog i repetitivne, rekurzivne strategije performativnog" (Bhabha, 2004:270). Domaći etnografski diskurs taj rascjep proizvodi naknadno i inverzno: zamjenjujući prirodu poviješću, teritorij tradicijom.

Prvotne reprezentacije europskog istoka ostavile su dubok trag, pojačan treskom željezne zavjese i skretanjem prema "prirodnoj" povijesti svijeta. Time kao da je zapečaćen "prostor vječne tranzicije" i njezina "domaćeg majstora" samotumačenja.

Socijalizam/postsocijalizam i njihov drugi

Nakon pada Berlinskog zida socijalističko razdoblje uzima se uglavnom metaforom društvene degeneracije ili u najboljem slučaju stagnacije, pa se i znanostima stasalo u socijalizmu pripisuju jednako "željezne" karakteristike. Pa ipak, etnologija je postojala u svojim raznim oblicima, često i mimikrijskim, budući da je mjestimično u potpunosti odstupala od "sorealističkih" očekivanja. Kada je riječ o hrvatskoj znanosti, možemo, zajedno s Dunjom Rihtman Auguštin (2001:125-139), reći kako je dobar dio etnologije jednostavno napustio javnu scenu i nastavio svojim davno utabanim stazama istraživanja etničke povijesti koja nije dodirivala aktualnu politiku.

Takva formulacija oslonila bi se na neke već uspostavljane interpretacijske gabarite koji dominiraju tumačenjem socijalizma, poput Havelove ideje "života u laži". Ta paradigma formira soci-

jalističko stanje kao život s "figom u džepu". Ljudi su pristajali na sudjelovanje na različitim socijalističkim javnim skupovima, postajali članovima komunističke partije bez vjere u ideologiju već su štitili svoj društveni integritet. Privatno su imali sasvim drugačije mišljenje koje nisu smjeli javno izgovarati. Etnologija i njen predmet bi u takvom poretku pripadali toj prikrivenoj, neaktualnoj i u duboku povijest odbačenju sferi koja je ostala netaknuta zahvaljujući znanstvenom autoritetu. Time bi se mogla etnologija označiti kao vrst alternativnog diskursa proklamiranim ideološko-političkim temeljima.

No, tome ipak nije bilo tako, etnologija u svojoj kulturno povijesnoj varijanti, mogla je biti iščitavana na različite načine bez obzira na povijest uporabe ili pokušaj kontrole njenog značenja. To dovodi do razumijevanje etnografskog diskursa i objekta kao mjesta na kojem su se mogao upisivati različiti smisao. Želja Rihtman Auguštin da ga uspostavi kao nepromijenjeni i okoštali sustav neosjetljiv na društveni kontekst u kojem se nalazi, više pokazuje do koje mjere ona sama gradi svoj interpretacijski autoritet na suprotstavljanju takvoj paradigmi. Podvojenost etnografskog diskursa koja se ogledavala tijekom uspostave njenog akademskog života kao refleks odomaćivanja stranih teorijskih i interpretativnih koncepta našla je svoju novu, nepredvidljivu, varijantu unutar socijalizma. Takav stav kolidira s Yurchakovom tezom o performativnosti socijalizma koji svoj kraj ima zahvaliti formiranju bogatstva interpretacija koje su se ostvarivale upravo na javnom poricanju interpretacije kao i svojevrsnom službenom strahu od interpretacije. Upravo "poslušno" sudjelovanje u takvom jeziku otvara mogućnost različitim naknadnim privatnim interpretacijama socijalizma. "...kako jezik nije bio dio nadgradnje, njime se nije moglo automatski preći preko revolucionarnih prepreka kako je obećao Marr; i s obzirom da jezik nije bio oruđe za proizvodnju, njegova politička

manipulacija nije bila način za stvaranje komunističke svijesti. Umjesto toga je komunistički jezik, tvrdio je Staljin, morao biti shvaćen u skladu s "objektivnim znanstvenim zakonima" i tako ga je trebalo koristiti." (Yurchak, 2006) Možda je jednaka fascinacija objektivnim znanstvenim zakonima imala za posljedicu očuvanje etnologije u njenoj taksonomjskoj, upitničkoj varijanti koja je jednako tako patila od straha od teorije i bivala performativna unutar etnografske proizvodnje. Ono što ju je međutim razlikovalo od ostatka pozitivne znanosti upravo je njen naslijeđen kompleks dvojnosti u kojem nije proizvela (barem ne odmah) niz različitih interpretacija, već jednu koja je imala svoju specifičnu povijest i pretke.

S druge strane etnografski projekt bilježenja i klasificiranja stvarao je ujedno i ideološki potencijal. Izmicanje kulturnih elemenata iz prostora u kojima se proizvode u svrhu iščitavanja širokih kulturnih procesa (uglavnom povijesti migracija) koji su nestali iz povijesnih dokumenata omogućavali su i oficijelnoj vlasti da nadomještava manjak koji je ostajao na mikro-razinama. Dok je na jednoj strani bavljenje takvom etnografijom bilo razumijevano kao očuvanje etničkog identiteta (vidi Pletenac, 1999) s druge se otvarala i slika "prirodnog" stanja klasne seljačke svijesti u kojoj je sukob nepoznat, a solidarnost osnova društvenog života, te u kojem je svijest o etničkoj pripadnosti strano tijelo. Takav se stav vrlo brzo realizirao u različitim kulturno umjetničkim i folkornim društvima koja su njegovala narodnu pjesmu i ples. Moć neinterpretativne etnologije da bude istovremeno klasna i nacionalna mnogo je više pogodovala njenom očuvanju nego li izmicanje iz političke i javne sfere⁴.

⁴ Proces je to kojeg identificira i Prica (Mala europska etnologija) kada se hvata u koštac s pojmom tradicije. Interpretativna potentnost tog pojma upravo leži u njegovoj praznini, "velikom ništa".

Ipak, strana teorija, koja je trebala popuniti interpretativni manjak kada se etnologija suočila sa socijalističkim svakodnevljem brzo je od strane akademske etnologije prepoznata kao nova opasnost jasnoći podataka koji su još uvijek živjeli nadomak gradskih središta (usporedi Bratanić, 1976). Ta identifikacija "strane" teorije nešto je što se, doduše, moglo prepoznati i na drugim poljima, a ne isključivo u etnologiji. Umjetnički projekti stalno su nastajali unutar iste binarne opreke "naše" i "njihove" umjetnosti. Uvelike je ta opreka poprimala one iste elemente kojima su se odlikovale prve postkolonijalne zemlje. Za mnoge od njih cijeli pokret kolonijalnog oslobođenja započinjao je reinvencijom tradicije kao dominantne razlike koja je trebala ostvariti revoluciju. U Hrvatskoj odličan primjer jest grupa EXAT okrenuta u to vrijeme progresivnom konstruktivizmu, što je izazivalo stalnu raspravu o njihovom društvenom, odnosno socijalističkom statusu. Naime, takva umjetnost se doista mogla u svjetskom kontekstu nazvati avangardnom, no unutar socijalizma stvarala je kontroverzu jer je njena neinterpretabilnost ostala nasukana na ideji umjetnosti za radničku klasu. S druge strane nije se mogla jednostavno niti poricati s obzirom da su međunarodna priznanja pribavljala legitimaciju režimu (Fowkes, 2006).

Etnologija socijalizma empirijske provenijencije je pronašla svoj "novi" objekt istraživanja na mjestima koji je jednako tako bio izmaknut socijalističkom kontekstu. Naime ukoliko se pretraže etnografije nastale u socijalizmu u njima ima malo socijalizma koji je ipak bio dominantna kontekstualna odrednica. Empirijska etnologija jednako se izmicala socijalizmu kao i ona akademska i pregovarala s politikom i ideologijom. Simptomatičan je primjer unosa teorije Antonia Gramscia isključivo kroz utemeljenje dviju kultura⁵,

⁵ S jedne strane je to bilo uporište kako bi se Radića te time možda i srži etnologije povezano sa ljevičarskim teoretičarima, ali i ideološko opravdanje istraživanja međusobnih utjecaja visoke (elitne) kulture i one

ali govori vrlo malo o hegemoniji koji je centralni koncept njegove interpretacije društvene dijalektike. Naime, ukoliko bi se prakse hegemonije istraživale na socijalističkom prostoru, vrlo bi se brzo pokazali različiti modaliteti ideološke introjekcije koje bi pokazale režim. A i razumijevanje društva kao komunikaciju elita i podređenih kao i akademska etnologija doba socijalizma odbacuje u prošlost. Unos strukturalizma i interpretativne antropologije morao je jednako kao i difuzionizam pregovarati sa kontekstom u koji se unosio. Etnologija socijalizma stoga se vjerojatno lakše čita kroz althussierovski koncept simptomatičnog čitanja, naime kroz ono što je nerečeno, kroz taboo teksta.

Jednako kao što to vrijedi za Yurchakovu prazninu forme i interpretacijsko bogatstvo, isto se odnosi i na antropologiju socijalizma kojoj ostaje naknadna, postsocijalistička rekonstrukcija, odnosno reinvenija. A ona se i dalje ostvaruje u kolonijalnoj perspektivi u kojoj strani majstori antropološkog diskursa ulaze u prostor koji im je bio zabranjena zona na nekim mjestima gotovo jednako dugo kao i sama povijest antropologije. Kulturne oznake socijalizma na zapadu se u postsocijalističkoj perspektivi miješaju sa heterogenim iskustvima i konceptima nastalima unutar samih socijalističkih društava od kojih su samo neki uspjeli izboriti javni status (vidi Yurchak, 2006). A takva situacija dovodi do razumijevanja etnologije/antropologije u i o postsocijalizmu u migracijskom modelu.

Prema tranzicijskoj etnološkoj paradigmi

Riječ je o migracijskom iskustvu etnologije iz socijalizma u postsocijalizam gdje joj je identitet isključivo zagarantiran ekvi-

podređene što je bila jedna od slabije istraženih domena akademske etnologije iako ne i sasvim zapostavljena.

distancom prema svojoj povijesti, ali i mjestom na kojem se našla: "Migrantska kultura onog iz-među, položaj manjine, dramatiizuje aktivnost neprevodivosti kulture, i to čineći, ono pitanje o usvajanju kulture pomera s onu stranu snova asimilacioniste, ili noćnih mora rasiste, 'potpune isporuke predmeta', i ka jednom susretu s ambivalentnim procesom cepanja i hibridnosti koji obeležava **identifikaciju s razlikom kulture**." (istaknuo T.P.) (Bhabha, 2004:405,) Ono na što Bhabha upozorava kada govori o identitetu migranta lako se može primijeniti na lokalne postsocijalističke etnologije i antropologije. Dovoljno je promijeniti novi prostor migranta vremenom postsocijalizma. U tom se trenutku upravo socijalizam pojavljuje kao neprevodivi višak. Antropologija, pak, postsocijalizma u svojoj ugniježđenoj želji za znanstvenom normalizacijom želi nadomjestiti povijesni diskontinuitet i istovremeno uspostaviti svoj koncept socijalizma kao jedini valjan. Takav postupak ima za cilj identifikaciju Zapada na istočnoeuropskim zastranjenima i konačno privođenje istočne etnologije, kao i njenog objekta k antropološkom teorij-skom razumu. No istovremeno takva mimikrijska strategija mora završetak svog projekta odgoditi koliko je god to moguće kako bi mogla važiti cjelovita slika zapadne povijesti. Stoga se u nekim navratima i odriču kako je samo socijalizam zaslužan za neke elemente postsocijalističke kulture već bi se radilo o starim obrascima koji se koriste na potpuno nov način ne bi li društva odgovorila na nove izazove (Burawoy, Verdery, 1999). Time mogu postsocijalizam održati na trajnijoj distanci koja omogućava stalni poduhvat antropološke normalizacije. No jednako tako vrijedi i obrat u tom prevođenju istočnih etnologija i antropologija na antropološki jezik zapada "njihovi su diskurzivni i kulturni *načini označavanja* u međusobnom sukobu, težeći da isključe jedni druge. Komplementarnost jezika kao komunikacije mora se razumeti kao da nastaje iz stalnog stanja osporavanja

i promene prouzrokovanog diferencijalnim sistemima društvenog i kulturnog označavanja." (Bhabha, 2006:410) U tom procesu radi se o stalnom iznevjeravanju originala u kojem forma i sadržaj više nemaju nikakvog jedinstva kako socijalizam u perspektivi postsocijalističke antropologije, tako niti zapadna antropološka teorija u postsocijalističkom svijetu. Međutim i jedna i druga pozicija na tome mogu graditi akademske tekstove i kurikulum. Kao što to vrijedi za antropološku teoriju jednako vrijedi i za cjelokupnu ideju translacije/tranzicije, ovdje se ne radi o uspostavljanju neke povijesne evolucije kako antropologije, tako ni ekonomije koja je bila narušena pedesetogodišnjom vladavinom devijacija i promašaja već o "novosti koja ulazi u svijet".

Literatura:

- Asad Talal (ur),. *Anthropology and the Colonial Encounter*. (New York: Humanities Press, 1973)
- Bhabha, Homi, *Smeštanje kulture*, Beogradski krug, Beograd, 2004.
- Biti, Vladimir, *Pripitomljavanje drugog*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 1989.
- Bratanić, Branimir, *Pogled na 200 godina etnološke znanosti*, Izvješća, god. V I VI, Zagreb, 1976., 5-55.
- Burawoy, Michel; Verdery, Katherine, *Introduction*, u: *Uncertain Transition. Ethnographies of Change in the Postsocialist World* (Burawoy, Verdery ur.). Lanham. Boulder. New York. Oxford: Rowman&Littlefield Publishers, Inc. 1999, 1-19.
- Fabian, Johannes, *Time and the Other. How Anthropology Makes its Object*, Columbia University Press, 2002.
- Fowkes, Reuben, *Croatia/Hungary. Socialist Realist Art Criticism at the Crossroad in the 1950s.*, *Third Text*, Vol. 20, Issue 2, 2006, 201–210.
- Pratt, Mary Louise, *Imperial Eyes, Travel Writing and Transculturation*, Routledge, London and New York, 1992

Pletenac, Tomislav, *Etnologija u službi politike: pozadina sukoba Franić – Gavazzi*. *Studia Ethnologica Croatica*, vol 7/8 (1995/1996), Zagreb, 1999., 83-91.

Rihtman Auguštin, Dunja, *Etnologija i etnomit*, Naklada Publica, Zagreb, 2001.

Wolff, Larry, *Inventing Eastern Europe. The Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment*, Stanford University Press, Stanford, California, 1994.

Wolff, Larry, *Venice and the Slavs. The Discovery of Dalmatia in the Age of Enlightenment*, Stanford University Press, Stanford, California, 2001.

Tomislav Pletenac

FROM MORLOKS TO POST SOCIALISM

The acknowledgement of post socialism as a specific culture that rose upon the remnants of the political and social system of Eastern Europe and Asia, was until the 90's, a marker of Western anthropological theory, as well as its ethnographic terrain. The proliferation of such a anthropological paradigm was frequently executed undermining the local practices. They were perceived as uninformed or nationalistic, and in the case of the Balkans, even indirectly responsible for the war and ethnic cleansing. Such denial of the local discourse, on the other hand has unlocked a contradiction through which it is perceived that the socialist matrix was responsible for nationalism, even though it was based upon class, and not a national identity. But such a paradox is a product of a more fundamental anthropological embeddedness in the Enlightenment etiquette that was built into the foundations of anthropology. Negation of the practices of others, and the introduction of "rational, better, more informed and advanced", is a precondition for the formation of the *other* in anthropology. Even if it seems that in the anthropology of post socialism we perceive a reinvention of such Enlightenment/colonial discourse, it can be exposed through the examples of the Dalmacija depiction by Albert Fortiss and Ivan Lovric that such development commenced long before, almost at the dawn of anthropology in Eastern Europe.